

Antropologia Pubblica

vol 9 n°1 2023

SPECIAL ISSUE

Generation and regeneration in
policy and practices

FORUM

Precarizzazione delle sfere
della vita, lavoro accademico e
professionalizzazione
dell'antropologia

INDICE

EDITORIALE / EDITORIAL

- Dialoghi aperti, tra continuità e rinnovamenti 1
Stefania Pontrandolfo

LECTIO MAGISTRALIS

- Ripensare la sostenibilità a più di trent'anni dal "Rapporto Brundtland" 3
Antonino Colajanni

SEZIONE MONOGRAFICA / SPECIAL ISSUE

Generation and regeneration in policy and practices /

Generazione e rigenerazione nelle politiche e nelle pratiche

- Generation, regeneration and social transformation: linking theory,
policy and engagement..... 15
Marco Bassi

- Agroecologia e antropologia pubblica nelle Terre Alte: comunità, margini,
saperi trasversali 25
Marta Villa

- La rigenerazione secondo il PNRR Etnografia dei documenti e
delle pratiche di una proposta progettuale sul Piano nazionale borghi in Umbria 43
Enrico Petrangeli

- Regeneration, Restoration and Return of Forces and Materials in Candomblé..... 61
Daniela Calvo

- The role of the Gadaa generational system of the Oromo in conflict resolution a
nd peace building. An account of a research implemented in Western Guji, Ethiopia 79
Haftee Wako Oljira

- L'ora della gioventù. Gerarchie di valori e distinzione intergenerazionale tra
uomini kanak che rubavano auto..... 95
Martino Miceli

- Performing *Dônga*. The restorative benefits of ritual stick duelling in Mursi (Mun) 115
Shauna LaTosky and Olisarali Olibui

- Reflective Creativity in Hamar Divination..... 141
Ivo Strecker

CONFRONTI / DIALOGUES

| |
|---|
| Re-Theorising Contemporary Public Space: Cut-Distance Between in Anthropology Journals. <i>Antropologia Pubblica</i> meets three American journals <i>Re-teorizar el espacio público contemporáneo: reducir las distancias 'en el medio' en las revistas de antropología. Antropologia Pubblica reúne a tres revistas americanas</i> 155 |
| Cristiano Tallè (a cura di) |

| |
|---|
| L' <i>Antronauta</i> , podcast per l'antropologia del Futuro. Intervista con Viviana Luz Toro Matuk e Corinna Sabrina Guerzoni..... 165 |
| Viviana Luz Toro Matuk, Corinna Sabrina Guerzoni, Giuseppe Grimaldi |

FORUM Precarizzazione delle sfere della vita, lavoro accademico e professionalizzazione dell'antropologia: autoetnografie ed etnografie retrospettive a confronto

| |
|---|
| Precarizzazione, lavoro accademico e professionalizzazione nei mondi dell'antropologia: note per un dibattito 171 |
| Maria Carolina Vesce e Irene Falconieri |

| |
|---|
| Sul carisma dell'antropologo eremita. Note ironiche sul precariato intellettuale nella giungla della <i>gig</i> culture 181 |
| Amalia Rossi |

| |
|--|
| Ripensare i processi di precarizzazione come opportunità epistemiche 189 |
| Viola Castellano |

| |
|--|
| Una provocazione: sport da combattimento a confronto 199 |
| Francesco Fanoli |

| |
|---|
| Precarizzazione e violenza simbolica. Aspirazioni e competizione in un'autoetnografia di coppia 209 |
| Valentina Lusini e Pietro Meloni |

| |
|---|
| Tempo cerca tempo. Una lettura marxista delle dinamiche di messa a valore dei desideri precarizzati all'interno del mondo universitario 219 |
| Oswaldo Costantini |

RECENSIONI / REVIEWS

| |
|----------------------|
| Recensione 229 |
| Recensione 235 |
| Recensione 239 |
| Recensione 243 |
| Recensione 247 |
| Recensione 251 |
| Recensione 255 |
| Recensione 259 |
| Recensione 267 |
| Recensione 273 |

Editoriale

Dialoghi aperti, tra continuità e rinnovamenti

Stefania Pontrandolfo

stefania.pontrandolfo@univr.it

Università degli Studi di Verona

<https://orcid.org/0000-0001-9329-9379>

A seguito dell'inclusione di *Antropologia Pubblica* tra le riviste di Classe A riconosciute dall'AN-VUR per il settore scientifico disciplinare M-DEA/01¹, la rivista prosegue il suo cammino seguendo la stella polare della propria identità, che resta quella di un dialogo aperto sulla contemporaneità e in prospettiva pubblica e applicata.

In questo numero pubblichiamo un *Dossier*, a cura di Marco Bassi, dedicato all'uso metaforico dei concetti di "generazione" e "rigenerazione" nelle costruzioni retoriche delle politiche così come nelle pratiche rilevate etnograficamente in diversi contesti culturali. Il processo di genesi di questo *Dossier* è in un certo modo paradigmatico del lavoro che la rivista ha avviato a partire dal 2021 e che si propone di portare avanti anche in futuro. Il curatore del *Dossier* aveva infatti diffuso in un primo momento due call per delle sessioni da tenere ai convegni della SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale) e della SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata) del 2021. Gli abstract ricevuti avevano permesso di organizzare una sessione nell'ambito del IX convegno SIAA (Roma, 2021) riunendo contributi di studiosi ed attivisti interessati prevalentemente all'Etiopia. Nella prospettiva della pubblicazione di un *Dossier* tematico per *Antropologia Pubblica* è stato concordato il lancio di una call aperta in italiano e in inglese, con il fine di allargare la base comparativa della sezione monografica a contributi etnografici tratti da altre aree geografiche e da altri contesti. Come nelle precedenti sperimentazioni, anche questa call ha ricevuto una buona risposta, poiché ha di fatto attratto ricercatori dall'Italia e dall'estero che lavorano in aree geografiche diverse, in contesti differenziati, e che hanno proposto contributi in grado di arricchire con nuove prospettive la riflessione sulle tematiche del *Dossier*.

Una procedura simile è stata seguita anche per il *Forum* che viene in questo numero avviato, per il quale è stata lanciata una call del tutto originale proposta da Irene Falconieri e Carolina Vesce, che hanno sollecitato ricercatori e studiosi italiani a riflettere sui processi di precarizzazione delle sfere della vita nel lavoro accademico e nella professionalizzazione dell'antropologia. Anche in questo caso, il *Forum* ha ricevuto primi contributi che permettono di aprire il dibattito, presentando modalità di pensare criticamente e di praticare con modalità plurali processi strutturali simili, e rivelando posizionamenti per nulla omogenei e per questo molto stimolanti. Attendiamo di leggere con attenzione e desiderio di porci nuove domande anche i prossimi interventi del *Forum* che verranno proposti per il numero 2 del 2023.

Nel frattempo, in questo numero la rivista continua da una parte il suo dialogo con la SIAA, pubblicando la bella *Lectio Magistralis* tenuta da Antonino Colajanni sul modo in cui nel tempo è stato pensato, ripensato e applicato il concetto di sostenibilità, derivata dal *keynote speech* che ha fatto da

¹ Dal 17 settembre 2022, per il settore concorsuale 11/A5 Scienze Demoeoantropologiche e il settore scientifico disciplinare M-DEA/01 Discipline Demoeoantropologiche.

ouverture al X Convegno della SIAA (Verona, 2022); ma d'altra parte prosegue e rinsalda gli sforzi di allargare il confronto con varie esperienze di antropologia pubblica e applicata in Italia e all'estero. Teniamo particolarmente alla pubblicazione in questo numero, nella sezione *Confronti*, di una parte del dialogo che avevamo avviato con alcune riviste internazionali di antropologia pubblica in occasione della Tavola Rotonda *Re-Theorising Contemporary Public Space: Cut-Distance Between in Anthropology Journals*, organizzata da AP durante il IX Convegno della SIAA (Roma, 2021), a cui avevano partecipato due riviste statunitensi, *Human Organization* e *Practicing Anthropology*, e due riviste messicane, *Desacatos* e *Alteridades*. In questo numero di AP pubblichiamo la prosecuzione di questo dialogo, a cura di Cristiano Tallé, con le riviste *Human Organization*, *Desacatos* e *Alteridades*, sul modo in cui interpretano il loro lavoro di fronte alle sfide del mondo contemporaneo. Segnaliamo, inoltre, sempre nella direzione di un dialogo aperto tra riviste, la partecipazione di *Antropologia Pubblica*, con un articolo di Mara Benadusi e Stefania Pontrandolfo (2023), a un dibattito promosso dalla rivista online *Dialoghi Mediterranei* sul ruolo pubblico delle riviste in Italia. L'idea di consolidare e allargare nel tempo questo tipo di interlocuzioni ci sembra cruciale, sia perché si tratta di occasioni preziose per fare il punto sul lavoro svolto e sulle prospettive che ci diamo per il futuro, sia perché è a partire da questi confronti che possiamo di volta in volta mettere alla prova, ridefinire e rinnovare le nostre motivazioni e la nostra specifica identità come rivista di antropologia. Sempre nella sezione *Confronti*, che costituisce uno spazio dedicato a interventi su temi di attualità, così come a conversazioni che esplorano la riflessività professionale di antropologi in vari campi di intervento o dialogano con voci di professionisti ed attivisti che si rivolgono con interesse all'antropologia nei diversi campi in cui si impegnano, pubblichiamo in questo numero una conversazione tra Giuseppe Grimaldi, Viviana Luz Toro Matuk e Corinna Sabrina Guerzoni sull'esperienza di produzione di una serie di podcast dedicati all'antropologia, sulle difficoltà e sulle potenzialità di questa forma di comunicazione per un'antropologia che si propone di offrire il proprio sguardo a un pubblico ampio di persone interessate a diverse tematiche dell'attualità. Il numero è infine arricchito da una sezione di *Recensioni* che raccoglie interessanti riflessioni sul ruolo pubblico dell'antropologia a partire dalla presentazione di volumi di una decina di autori su tematiche molto attuali. Anche in questa sezione è evidente il tentativo di *Antropologia Pubblica* di coinvolgere in dialoghi aperti una parte sempre più ampia del proprio pubblico di lettori e autori, includendo antropologi accademici e professionisti, ricercatori di altre aree disciplinari e interlocutori sul campo con diverse provenienze, ruoli, professionalità e prospettive.

Bibliografia

Benadusi, M. e Pontrandolfo, S. 2023. *Antropologia Pubblica*. Condividere per trasformare ai tempi dell'*open access*. *Dialoghi Mediterranei*, 62, <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/antropologia-pubblica-condividere-per-trasformare-ai-tempi-dell-open-access/> (ultima consultazione il 03/07/2023).

Ripensare la sostenibilità a più di trent'anni dal *Rapporto Brundtland*

Antonino Colajanni

antcola@msn.com

La Sapienza - Università di Roma

ORCID: 0000-0001-9231-264X

L'importanza del *Rapporto Brundtland* nella storia e nelle iniziative dello sviluppo

Ci sono parole, termini, idee, concetti, che racchiudono pensieri e progetti innovativi, i quali suscitano grande interesse, sono destinati a modificare in maniera più o meno radicale le azioni correnti e sono poi destinati a un grande successo. È ciò che è accaduto con il termine “sostenibilità” e l'aggettivo “sostenibile”, associati soprattutto all'idea della necessità di contrastare l'impatto distruttivo sull'ambiente da parte della maggior parte delle iniziative dello “sviluppo”; i due termini sono diventati negli ultimi decenni parole-chiave, parole-simbolo, con un uso diffuso e capillare, anche se non sempre coerente con il significato originario. Rappresentano una aspirazione diffusa, che riguarda un “migliore futuro” per tutta l'umanità. Ma spesso appaiono anche, costantemente, in una quantità di messaggi pubblicitari, senza che venga illustrato e giustificato il loro significato. Può risultare, dunque, di grande importanza registrare gli usi ed abusi del concetto di “sostenibilità” diffusi negli ultimi decenni.

L'aggettivo “sostenibile” venne proposto, com'è noto, come punto di riferimento centrale in occasione della riunione di Stoccolma della Commissione Mondiale sull'Ambiente e lo Sviluppo, nel 1987, presieduta dalla Ministra del governo Norvegese Gro Harlem Brundtland. Così il *Brundtland Report*, pubblicato nello stesso anno, divenne un testo obbligato di riferimento in tutte le ricerche e i commenti sui processi di sviluppo, che ne disegnavano il carattere più o meno correttivo rispetto alle pratiche e gli orientamenti che erano stati fino ad allora dominanti. Il Rapporto venne tempestivamente tradotto in italiano da Bompiani l'anno dopo, nel 1988, con il titolo *Il futuro di noi tutti*, arricchito da una *Prefazione* di Giorgio Ruffolo. Lo sviluppo quindi, da allora in poi venne definito sempre con l'accompagnamento dell'aggettivo indicato: sviluppo, sì, ma “sostenibile”. Il *Rapporto* così definiva lo Sviluppo Sostenibile: «Uno sviluppo che soddisfi i bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di tutelare i propri». I concetti-chiave erano dunque due: i “bisogni” come punto di riferimento (quindi con richiamo prioritario alle condizioni disagiate dei poveri del mondo), e le necessarie “limitazioni” che dovevano essere imposte alle iniziative di investimenti, adozione di tecnologie, gestione economica, organizzazione sociale delle iniziative di sviluppo, che producevano in modo misurabile una continua distruzione dell'ambiente; esse dovevano fare riferimento all'equità sociale e all'equilibrio intergenerazionale, riferendosi quindi non solo al presente, ma anche al futuro. Si trattava dunque di “bisogni essenziali”, di razionalizzazione dei consumi, di costante riferimento alla difesa delle caratteristiche degli ecosistemi locali; quindi, la protezione dell'ambiente e i calcoli meticolosi dei danni che tutti gli interventi di sviluppo potevano

causare (proponendo, in questo caso, di introdurre i previsti costi di ricostituzione ambientale tra i costi progettuali e prevedendo il recupero ambientale come parte costitutiva di ogni intervento). Come dire che le iniziative di sviluppo dovevano essere in buona parte sottratte al dominio esclusivo delle leggi dell'interesse economico dei Paesi che erogavano gli aiuti e dovevano assumere un carattere ambientale. In pratica, si finiva in tal modo per "allungare i tempi nella gestione dei progetti", sottraendoli alla prassi che lo sviluppo, in passato, aveva derivato dalla logica dell'impresa capitalistica (tempi brevi per il ciclo "investimenti-uso di tecnologie ingombranti-profitti immediati"). Ci si muoveva, insomma, nel quadro di una concezione generale dei "beni limitati" esistenti sulla terra, che si opponeva alla illusoria "ideologia dei beni illimitati" propria del capitalismo trionfante di qualche decennio prima.

Il termine scelto non era casuale, perché consentiva di alludere quasi automaticamente alla possibilità (che era di fatto dimostrata da infiniti casi recenti) della "insostenibilità" di buona parte delle iniziative di sviluppo, che ne costituiva dunque un costante difetto. Cioè, queste iniziative erano caratterizzate da una pesante, ingombrante azione delle istituzioni e dei Paesi donatori, che risultava – di fatto – non sopportabile da parte dell'ambiente naturale e delle società riceventi, le quali nella maggior parte dei progetti finivano per "subire", con costi sociali elevati, le iniziative di aiuto economico e per disgregarsi, a volte, costrette all'unica soluzione per sopravvivere: modernizzarsi rapidamente e adeguarsi alle logiche della società esterna. Con il nuovo orientamento, quindi, si spostava l'attenzione sulle "capacità di sostegno" dell'ambiente e delle società riceventi, che potevano così diventare, dunque – con strategie diverse – i veri protagonisti attivi dei processi di sviluppo.

Quindi, uno degli aspetti fondamentali del *Brundtland Report* era la insistenza sul «rapporto equilibrato, armonico, tra gli esseri umani e tra questi e la natura». Ma v'erano anche riferimenti all'importanza che aveva la "effettiva partecipazione" degli attori sociali nei processi decisionali delle iniziative di sviluppo, e la capacità di generare, in ogni specifico contesto, innovazioni tecniche dotate di autonomia e di forte integrazione sociale, nell'ambito di un sistema internazionale che favorisse la circolazione commerciale dei prodotti in modo equo, con un sistema amministrativo flessibile e capace di autocorrezione. Infine, il *Rapporto* introduceva la importantissima nozione di "Beni Comuni Universali", che non dovevano essere oggetto di proprietà individuali e dovevano essere tutelati e non consumati disordinatamente (l'acqua, gli oceani, l'atmosfera e lo spazio, le regioni artiche, le foreste, le fonti energetiche).

Non vi è dubbio, dunque, che l'evento del 1987 e la pubblicazione del menzionato *Rapporto* abbiano contribuito alla diffusione planetaria delle preoccupazioni per il difficile e dannoso rapporto tra iniziative economiche di sviluppo e distruzione ambientale e dell'attenzione verso le generazioni future, piuttosto che per l'immediatezza delle rendite economiche. E ciò anche per il prestigio internazionale della fonte che aveva diffuso il *Rapporto* con una azione pubblicitaria molto efficace internazionalmente. A partire da quell'anno i temi citati iniziarono a diffondersi, spesso in modo disordinato e improprio, in una quantità di occasioni, istituzioni, iniziative economico sociali. Ma bisogna anche notare che il concetto di sostenibilità aveva dei precedenti nei primi anni '80, e di tutto rilievo. Probabilmente il primo volume chiaramente concentrato sulla idea dei necessari "limiti" alle iniziative di sviluppo è quello di Fred Hirsch del 1978, *Social limits to growth*. E nel 1981 Lester Brown aveva pubblicato un bel libro, che estendeva agli effetti sociali l'influenza benefica della difesa dell'ambiente (*Building a sustainable society*), nel quale registrava accuratamente i rimedi alla distruzione ambientale, contrastando l'espansione umana dovuta alla crescita demografica con conseguenze negative sui sistemi biologici; e si riferiva anche all'esplosione della ricerca e uso del petrolio con i suoi effetti ambientali dannosi, nonché all'importanza delle nuove fonti di energia eolica e solare, ai danni dei nuovi stili alimentari, alla straordinaria espansione del consumo della carne, alle necessità della riforestazione planetaria e di una riforma radicale dei sistemi di

trasporto, delle forme di urbanizzazione, di un maggiore “affidamento su se stesse” (*self-reliance*) delle società marginali, di nuove forme di agricoltura ecologica e sostenibile, e infine alla necessità di una riforma dei mercati. C’è anche da ricordare che nel lontano 1969 la *International Union for the Conservation of Nature* (IUCN) aveva costituito la NEPA (*National Environment and Planning Agency*) con ripetuti accenni agli effetti distruttivi di certe economie nei confronti dell’ambiente; e nel 1984 la IUCN aveva poi pubblicato un importante volume, *An introduction to the World Conservation Strategy*, nel quale si definiva il nuovo “sviluppo sostenibile” in termini molto simili a quelli del *Rapporto Brundtland*: «economic development that may have benefits for current and future generations without harming the planet’s resources or biological organisms». Come si vede, sono autorevoli antecedenti al *Rapporto* del 1987, che rivelano idee di base molto simili. Vi sono anche altre occasioni internazionali di approvazione e adozione dei principi del *Rapporto Brundtland*, come la Conferenza delle Nazioni Unite su Ambiente e Sviluppo di Rio de Janeiro del 1992. Ma un importante evento internazionale successivo fu la *Carta di Aalborg, Carta delle Città Europee per uno Sviluppo Durevole e Sostenibile*, sottoscritta ad Aalborg, in Danimarca, nel maggio del 1994. A questa Conferenza Europea sulle Città Sostenibili intervennero 600 partecipanti e il documento fu firmato da 80 amministrazioni locali europee e da 253 rappresentanti di Organizzazioni Internazionali. I temi previsti e oggetto di decisioni e proposte riguardavano le modifiche necessarie allo stile di vita urbano (divisione del lavoro, usi del territorio, risistemazione delle periferie, trasporti, attività ricreative, produzione industriale urbana e vicina alle città, produzione agricola peri-urbana, consumi, inquinamento urbano). E infine va ricordato il *World Summit on Sustainable Development* di Johannesburg del 2002, che approfondì e discusse intensamente i temi del rapporto tra iniziative economiche, effetti sociali e deterioramento ambientale.

Gli effetti del *Rapporto* sulla letteratura economica internazionale e sui programmi delle grandi Organizzazioni Internazionali

L’effetto della nuova terminologia e problematica diffusa dal *Rapporto Brundtland* è stato clamoroso a partire dalla fine degli anni ’80 e per tutti gli anni ’90 sulle principali pubblicazioni di economia internazionale, ambientalismo e sviluppo. Si può quasi dire che nessuna importante pubblicazione su questi temi si sottrae all’uso, fin nel titolo, delle parole chiave che abbiamo indicate. Per esempio, il libro curato da Czech Conroy e Miles Litvinoff, *The greening of aid. Sustainable livelihoods in practice* (1988), presenta un gran numero di casi di “sustainable rural livelihoods” nei diversi continenti e di uso di «*appropriate technologies and industries*», affrontando anche il tema dello «*human and institutional development*». E la pubblicazione, curata da Gordon Conway ed Edward Barbier, *After the Green Revolution. Sustainable agriculture for development* (1990), riconosce che, nonostante la “rivoluzione verde” degli anni ’60 e ’70 abbia molto incrementato la produzione dei cereali nei paesi poveri, di fatto, alla fine i vantaggi maggiori li avevano avuti i grandi investitori agricoli. E quindi solo una “agricoltura sostenibile” potrebbe risolvere i problemi della giustizia, eguaglianza e protezione ambientale, con costrizioni forti e l’uso di indicatori rigorosi delle «*agricultural performances*». Dello stesso anno 1990 è il bel volume di William Adams, *Green development. Environment and sustainability in the Third World*, che ricostruisce con cura le origini delle idee e pratiche di sviluppo sostenibile e si interroga sul carattere “ideologico” o “pratico” delle iniziative di *Green Development*, sulle difficoltà del riformare radicalmente il *development planning*, sulla importanza delle conoscenze tecniche indigene, sul *population resettlement* e i costi socio-economici dello sviluppo e anche sulla grande domanda: se lo “Sviluppo Verde” sia di fatto un esempio di “riformismo” o una forma di “radicalismo”. Ricco di ampie discussioni molto impegnate, non solo nel tema della riforma dell’agricoltura, ma anche sulle strategie di protezione delle foreste tropicali

e del settore marino, nonché delle necessarie nuove politiche nazionali di educazione ambientale, è il volumone degli Atti del simposio internazionale *Ecobios Colombia 1988* che ha come titolo *El desarrollo sostenible. Estrategias, políticas y acciones*, svoltosi a Bogotá nel 1988. E infine, il libro di Julio Carrizosa Umaña, *La política ambiental en Colombia. Desarrollo sostenible y democratización* (1992), analizza la pianificazione economica e ambientale nel Paese latino-americano negli anni dal 1986 al 1991 enfatizzando l'importanza della nuova Costituzione del 1991 e sottolineando il carattere di una “rivoluzione pacifica”, sostenendo anche che una politica di sviluppo sostenibile comporta direttamente una democratizzazione dell'economia, dei sistemi di informazione e anche della ricerca scientifica. Sono, questi, alcuni esempi dell'efficace impatto che le innovazioni del *Brundtland* hanno diffuso tra diversi ricercatori di qualità e anche in certe politiche nazionali.

L'orientamento di base sugli stretti legami tra sviluppo e ambiente, e l'utilizzazione – con vari commenti – delle proposte derivate dal *Rapporto Brundtland*, hanno influenzato molto intensamente, negli anni successivi alla pubblicazione del *Rapporto*, anche i programmi delle più grandi Organizzazioni Internazionali del sistema delle Nazioni Unite. Infatti, la sostenibilità appare continuamente in numerosi documenti programmatici di molte di queste Organizzazioni. Per esempio, la World Bank aveva già nel 1996 pubblicato un ottimo studio con carattere di proposta teorico-metodologica per la grande Banca che è – com'è noto – ancora oggi un punto di riferimento per tutti gli attori dello sviluppo; l'autore è il ben noto economista egiziano Ismail Serageldin (*Sustainability and the Wealth of Nations* [dal titolo del famoso libro di Adam Smith, del 1776]). Ed è anche di grande interesse il più recente documento programmatico della Banca *Global Program on Sustainability. Annual Report 2020-2021*. Anche la F.A.O. aveva pubblicato nel 2014 un importante documento sull'argomento: *Building a Common Vision for Sustainable Food and Agriculture. Principles and Approaches*. E l'I.L.O. nel 2020 ha pubblicato un piano di azione dettagliato e molto ricco: *ILO Environmental Sustainability Action Plans for 2018-21. Narrative Report*. Infine, l'Unione Europea ha pubblicato nel 2021 un rapporto pieno di analisi accurate delle attività svolte con questo orientamento: *Europe Sustainable Development Report*. Ci sono naturalmente altri documenti del genere. Sarebbe di grande utilità farne un'analisi accurata, anche indagando sul rapporto tra le cose dette e le azioni concrete sul campo, e registrando soprattutto le opinioni e le reazioni attive dei beneficiari degli interventi e progetti. Ragioni di spazio ci suggeriscono di rinviare questo impegno ad altra occasione.

Ma la diffusione dei principi e dei valori della sostenibilità ha anche raggiunto un gran numero di agenzie, imprese, società multinazionali, titolari di interventi massicci con consistenti effetti in campo ambientale in giro per il mondo. Si è verificata, dunque, una costante influenza “correttiva” in molti protagonisti attivi dell'economia mondiale. Facciamo un esempio a noi vicino. L'ENI (Ente Nazionale Idrocarburi) nel 2018 era tra le prime imprese italiane (30% proprietà dello Stato, 50% di investitori istituzionali, 20% di investitori individuali) gravemente responsabili per emissioni di CO₂; ed era accusata con buon fondamento di una serie di disastri ambientali in molti Paesi del cosiddetto Terzo Mondo. Ma alla fine del 2017 viene fondata *ENI Plenitude*, una società Benefit controllata dall'ENI, distributrice di luce e gas, che ha fatto della sostenibilità la sua parola d'ordine, ed è oggi diffusa in una infinità di avvisi pubblicitari in tutte le reti televisive e in pagine intere dei quotidiani. A partire dal 2021, la nuova società si impegna a diffondere «una nuova cultura dell'uso sostenibile dell'energia», fondata sulla valorizzazione delle fonti energetiche rinnovabili, sulla promozione di modelli di consumo responsabili, e grazie a soluzioni tecnologiche eque ed accessibili. È del 2021 un interessante e ricco *Report di Sostenibilità di Plenitude*. A questo punto, non ci resta che attendere le prime valutazioni dell'effettivo cambiamento radicale delle sue strategie economico-ambientali e degli effetti dei suoi nuovi progetti.

Una ricostruzione ricca di dettagli e ben organizzata della storia dei documenti e delle iniziative di

sviluppo sostenibile negli ultimi decenni è contenuta nel corposo volume di Francesco La Camera, *Sviluppo sostenibile. Origini, teoria e pratica*, pubblicato dagli Editori Riuniti nel 2005. Il volume presenta molto accuratamente i documenti e le discussioni del periodo tra Stoccolma, Rio e Johannesburg; e aggiunge una meticolosa analisi del Rapporto del Segretario Generale delle Nazioni Unite in occasione del Vertice di Johannesburg, insistendo sul tema della “misurazione della sostenibilità”. Poi passa ad esaminare le attività, progetti e documenti di varie Organizzazioni del sistema delle Nazioni Unite (ECOSOC, UNEP, UNDP, CSD) nel quadro del tema della governance mondiale e della globalizzazione. Infine, tratta della sostenibilità in Europa e in Italia, e delle specifiche politiche e strumenti necessari per lo sviluppo sostenibile (il ciclo di progetto e la valutazione finale, i sistemi di gestione ambientale, le certificazioni di prodotti, i marchi e le etichette) e accenna anche alla integrazione del fattore sociale nella dinamica economica.

Le integrazioni e le critiche ricevute dalla “sostenibilità-Brundtland”

Per completare il quadro degli effetti che ha generato il *Rapporto Brundtland*, è utile accennare brevemente ai continui commenti e integrazioni che esso ha ricevuti a partire dalla fine degli anni '80. La prima valutazione critica è dell'anno successivo alla pubblicazione del *Rapporto*, con severe considerazioni sui «costi dell'inazione», cioè sulle approssimative e modeste risposte, sul piano dei fatti, e non delle dichiarazioni, della società internazionale alle proposte e alle considerazioni sulle necessità di rivedere in modo radicale le iniziative di sviluppo, così distruttive per l'ambiente; si tratta del volume curato da Alex Davidson e Michael Dence, *The Brundtland challenge and the cost of inaction* (The Royal Society of Canada/The Institute for Research on Public Policy, Halifax 1988). Viene registrata la lentezza e la incapacità delle istituzioni e dei processi decisionali nella maggior parte dei Paesi, come anche la mancanza di puntuali registrazioni dello stato di degradazione ambientale esistente. Tra le raccomandazioni proposte c'è il suggerimento di stimolare una maggiore collaborazione e scambio tra gli scienziati naturali e quelli sociali, e anche una forte decentralizzazione delle decisioni (che nella maggior parte dei casi vengono dalle grandi Istituzioni Internazionali) e una intensa partecipazione delle singole e differenti regioni di ogni Paese. Così, appare anche una maggiore attenzione al problema della povertà. E infine, si suggerisce di tener conto accuratamente delle politiche di relazione con l'ambiente sostenute spontaneamente dalle numerose società indigene americane. Un suggerimento di carattere molto generale, e fondamentale, è quello di non considerare più le strategie e i programmi generale di sviluppo come un “dato” fermo, eventualmente da “attenuare”, aggiungendo solo interventi correttivi; ma invece di considerarle come un impegno a ri-formulare di sana pianta i piani di azione sulla base delle analisi puntuali del degrado ambientale. Altri interessanti commenti al *Rapporto* sono: il volume di T. De la Court, *Beyond Brundtland. Green Development in the 1990s*, del 1990, e l'antologia di R. Goodland ed altri, *Desarrollo económico sostenible. Avances sobre el Informe Brundtland*, del 1992.

È opportuno fare anche riferimento alle critiche radicali, abbastanza nette, che sono state rivolte alla nozione e alle proposte concrete dell'orientamento fondato dal *Rapporto Brundtland* verso lo sviluppo sostenibile. Il più autorevole dei critici è stato Wolfgang Sachs, che nel 1993 ha curato un volume denso di osservazioni radicali a favore di una “nuova visione dell'economia ecologica” anche al di fuori dello sviluppo (*Global ecology. A new arena of political conflict*). Il cuore delle critiche di Sachs risiede nella osservazione della ossessiva insistenza dell'economia mondiale sulla crescita (*growth*, l'idea del continuo aumento del Prodotto Interno Lordo, PIL: la somma totale dei beni e servizi prodotti in un anno in un Paese) e della convinzione che la storia economico-politica del mondo sia caratterizzata da una costante “concorrenza” tra popoli sviluppati e popoli sottosviluppati. Sachs insiste molto sulla necessità mondiale della giustizia e sulla opportunità di rispondere

accuratamente e dettagliatamente alla domanda (relativa ai “bisogni”): “quali bisogni? E di chi?”. La conclusione è che «il problema centrale non è costituito dai popoli “sottosviluppati”, ma dagli eccessi del “Primo Mondo”»; ed è necessario concentrarsi sulle capacità delle popolazioni locali e marginali di sostentarsi da sé a livello locale. E quindi, in apparenza paradossalmente, la sostenibilità può non voler dire altro che «resistere con le proprie forze allo sviluppo che viene dall’Occidente». L’augurio è quello di riuscire ad affermare una “economia etica dei popoli” in delle forme di società decentralizzate e non centrate sull’accumulazione. In sostanza, si richiederebbe al Nord di ridurre l’impatto ambientale sugli altri paesi e di ripagare il debito accumulato nei secoli verso l’ambiente per un utilizzo eccessivo della biosfera (consumi eccessivi di energia e di materie prime). In anni successivi queste idee vennero approfondite in un rapporto dell’Istituto Wuppertal (una importante istituzione tedesca, dedicata al clima, l’ambiente e l’energia), dal titolo *Futuro sostenibile. Riconversione ecologica Nord-Sud. Nuovi stili di vita*, del 1997. In questo ricco volume viene proposta l’idea di “spazio ambientale” e la necessità di predisporre sistemi di misura degli stati ambientali, con appositi indicatori, e viene esaminato accuratamente il sistema internazionale dei consumi e la utilizzazione, da parte degli Stati del Nord, degli spazi ambientali del Sud; e infine viene proposto un “programma verde per il mercato” e sottolineata la necessità di un “sistema di produzione ciclico che sostituisca quello lineare” e una rigenerazione della campagna e dell’agricoltura. Il volume si conclude con dense considerazioni sulla giustizia sociale e sul necessario equilibrio tra Nord e Sud. E poi va ricordato anche un breve ma incisivo saggio di Sachs (*Sviluppo sostenibile. Anatomia politica di un ossimoro*, contenuto nel volume dello stesso autore, *Ambiente e giustizia sociale. I limiti della globalizzazione*, del 2003).

Ci sono anche critiche più approssimative e “leggere” in lavori di carattere più che altro giornalistico, ma che vale la pena di ricordare, come per esempio nel volume di Pietro Greco e A. Pollio Salimbeni, *Lo sviluppo insostenibile dal vertice di Rio a quello di Johannesburg* (2003).

La estensione al sociale delle strategie della “sostenibilità”

Ma un aspetto interessante di questi documenti, soprattutto dei più recenti, è – come accennato in precedenza – la estensione al sociale delle misure di tipo economico-tecnico, e quindi in certo senso il lento spostamento dei poteri orientativi e decisionali relativi alle iniziative di sviluppo dagli economisti agli esperti di scienze naturali e di scienze sociali. Molti di questi aspetti innovativi sono presentati da Alfredo Milanaccio in un suo saggio apparso nel 1998 nella rivista *Quaderni di Sociologia (Dallo sviluppo alla società sostenibile. Appunti per una teoria)*. Una ulteriore estensione del concetto di sostenibilità è stata proposta da chi scrive nel lontano 1996 in un saggio dedicato a *Una dimensione trascurata negli interventi di sviluppo: la sostenibilità socio-culturale* (Colajanni 1996), che era contenuto in una pubblicazione di una ONG italiana che aveva non a caso il titolo: *Può essere sostenibile lo sviluppo?* Infatti, appare chiaro dalla storia delle iniziative di sviluppo che, oltre al forte impatto sull’ambiente, i progetti dedicati alla crescita economica hanno sempre esercitato un forte, spesso drammatico, impatto sui sistemi di pratiche sociali, di idee, di valori, di dimensioni culturali delle società marginali, che quindi dovrebbero essere considerate interlocutrici a livello paritario, in grado di partecipare attivamente e intensamente alle iniziative e di mobilitare fino in fondo le proprie risorse socio-culturali. La estensione dei principi e dei suggerimenti di difesa ambientale in connessione con i diritti delle generazioni future, e quindi una naturale “estensione temporale” delle logiche economiche capitalistiche dello sviluppo inteso come “impresa economica di corto termine” è stata registrata con molta attenzione anche in una pubblicazione molto rilevante: il volume collettaneo, curato da Oliver Parodi, Ignacio Ayestaran e Gerhard Banse, *Sustainable development: Relationships to culture, knowledge*

and ethics, pubblicato a Karlsruhe nel 2011. In questa importante pubblicazione un primo saggio generale è particolarmente interessante: Jürgen Kapfmüller, *From the cultural dimension of sustainable development to the culture of sustainable development*. Negli altri saggi viene ricostruito il lento passaggio, nei documenti successivi al 1987, da una visione economicistico-ambientale a delle impostazioni più ampie, insistenti sulla giustizia e anche sul riconoscimento e sulla tutela delle identità socio-culturali, degli interessi e delle forme organizzative delle popolazioni indigene dell'America e dell'Africa (come per esempio nel Principio 22 della *Dichiarazione di Rio*). Argomenti, questi, che non erano esplicitati nel *Rapporto Brundtland*. Anche l'importanza del mantenimento della diversità culturale e della eredità culturale appare frequentemente. Per esempio, nel *World Report of Culture and Development* dell'UNESCO (1991) veniva sottolineato che le capacità e le abilità culturali sono strumenti importanti per lo sviluppo socio-economico delle società, e la cultura era considerata una importante fonte di creatività. Appare, insomma, in questi documenti una visione pluralista delle possibilità di sviluppo delle diverse società, e quindi la diversità culturale è considerata importante così come la biodiversità. Un più recente saggio rilevante è quello di Valentina Montalto (*policy analyst* presso il Joint Research Centre della Commissione Europea), pubblicato nel 2021 dalla Fondazione Unipolis, *Cultura per lo sviluppo sostenibile: misurare l'immisurabile?*. Ma non va dimenticato il saggio di Sudhir Anand e Amartya K. Sen nel 1994, nei Discussion Papers dell'Office of Development Studies dell'U.N.P.D., *Sustainable Human Development: Concepts and Priorities*.

Da quanto detto risulta chiaro che il contributo dell'antropologia a tutte queste questioni, riguardanti la costruzione di società del futuro sulla base di un diverso rapporto con l'ambiente, può essere determinante. Le sfide della contemporaneità potranno essere facilitate da un forte impegno della scienza dell'uomo nello spazio pubblico, facilitando le condizioni per il cambiamento; ma non solo impegnandosi per una conservazione dei migliori aspetti delle tradizioni del passato, anzi favorendo invece un costante supporto verso la creatività determinata dalla diversità sociale e culturale, che possa garantire un futuro migliore, risultante dalla reciproca comprensione e scambio fra le diverse esperienze, che siano garantite da una costante attenzione alla sostenibilità di ogni singola e circoscritta iniziativa. Il tutto anche provando a costruire una convergenza e continuo scambio tra il mondo scientifico e quello istituzionale-politico. Ma per ottenere queste importanti finalità, è ovvio che l'antropologia debba esercitare fino in fondo la sua singolare capacità di analisi approfondita delle diverse situazioni locali attraverso le intense etnografie, e sulla base di un orientamento applicativo, nel quale le ricerche e le analisi puntuali siano costantemente orientate verso i sistemi di azione, gli interventi pratici, con la finalità di orientarli, correggerli, trasformando stabilmente un intenso ed accurato *sapere* in un *fare* efficace e solidamente orientato. Inoltre, l'uso del concetto di sostenibilità può spingere ad una estensione massima dell'idea che ogni intervento, ogni decisione socio-economico-politica, ogni programma o strategia proveniente dai poteri, che finisce per essere nella maggior parte dei casi una imposizione, dovrebbe prevedere una attenta misurazione delle effettive capacità di sostegno da parte degli individui e gruppi destinatari. E ciò, com'è evidente, anche al di fuori della cooperazione internazionale allo sviluppo, che aveva generato l'importante *Rapporto Brundtland*. Le ricerche antropologiche, nel campo più ampio della vita socio-economica e politica ordinaria, hanno dato risultati eccellenti per quanto si riferisce alla "partecipazione locale", che non è solo limitata alle azioni, alle decisioni, alla esecuzione delle attività di progetto, ma riguarda anche i punti di vista locali sullo sviluppo, che rivelano in maniera molto intensa i modi in cui una comunità locale, quella dei beneficiari delle iniziative di intervento dall'esterno, pensa, categorizza e giudica le concezioni, gli ideali e le pratiche proposte e poste in essere dagli "sviluppatori". Questa "estensione sociale e culturale dell'idea di sostenibilità" a molti campi dell'azione sociale generale

ha anche ispirato la proposta tematica del Congresso annuale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) che ha diffuso nei panels e nei workshops programmati l'attenzione specifica alla risposta attiva dei gruppi sociali, dei contesti locali, a qualunque forma di intervento, di programmazione, di azione progettuale. Così, sono stati affrontati temi rilevanti come, per non fare che alcuni esempi, il rapporto tra sostenibilità e innovazioni nell'agricoltura, la sostenibilità nei servizi socio-sanitari, la sostenibilità energetica, la sostenibilità e la sovranità alimentare, la sostenibilità nella pedagogia e nella didattica, la relazione sostenibile tra migranti e italianità, gli interventi per la sostenibilità nel problema dei rifiuti. Un punto centrale nella gestione delle iniziative, dei progetti di attività e di trasformazione di contesti socio-economici e politici, è quello che siano impostate assumendo anche dalla tradizione della cooperazione internazionale allo sviluppo una attitudine, un metodo specifico, che è quello di sottoporre ogni progetto ad una rigorosa "valutazione", ad un esercizio di misurazione e di messa in conto dei possibili costi e benefici sociali, che dovrebbe innanzitutto "precedere" l'inizio delle azioni (la "valutazione *ex ante*"), in modo da avere la capacità di prevedere accuratamente e pesare previsionalmente la sostenibilità di una iniziativa. E naturalmente dovrebbe anche essere programmata una "valutazione *ex post*", alla fine di ogni iniziativa, per registrare gli errori, apprendere gli insegnamenti e disegnare delle opportune correzioni per le iniziative future. Non sarebbe male, in fondo, che si applicasse, con i dovuti adattamenti, il sistema concettuale e la terminologia della progettualità classica dei processi di sviluppo: identificando non solo la "sostenibilità", cioè la capacità dell'iniziativa programmata di produrre e riprodurre i benefici attesi anche dopo la sua conclusione (nelle varie dimensioni: tecnologiche, istituzionali, sociali, culturali, ambientali, economiche, finanziarie e politiche), ma anche la "rilevanza-pertinenza" rispetto al contesto, alle priorità, ai bisogni locali effettivi; e poi la "efficacia" e la "efficienza", nonché infine l'"impatto" (l'analisi degli eventuali cambiamenti ed effetti imprevisti o determinatisi su soggetti diversi dai beneficiari previsti).

Ma, ribadendo la fondamentale importanza degli attori sociali destinatari degli interventi di sviluppo, vorrei tornare brevemente all'argomento prima appena accennato delle reazioni attive dei destinatari degli interventi; tema del quale fanno parte quelle che sono state definite le "nozioni locali di sviluppo" (*local notions of development*); dobbiamo ricordare che questo argomento ha una sua letteratura intensa e di qualità, che è divenuto negli ultimi decenni un elemento importante da tenere in conto in tutte le politiche dello sviluppo. Dal volume curato da Sandra Wallman nel 1977, *Perceptions of development*, a quello di Gudrum Dahl e Annita Rabo, *Kam-Ap or Take-Off. Local notions of development* (del 1992), emerge con estrema chiarezza che una investigazione sulle reazioni culturali dei gruppi locali che ricevono i progetti di sviluppo può costituire una variabile decisiva nella ideazione e gestione delle iniziative di cambiamento socio-economico programmato. Forse non sarà inopportuno, in proposito, rinviare ad alcune esperienze di ricerca tra gli indigeni della Sierra Nevada de Santa Marta, in Colombia (Colajanni, 2005). Alla domanda che cosa potessero significare la parola e le attività dello sviluppo, gli Aruaco – molto modernizzati – rispondevano con entusiasmo che sapevano bene tutto sullo sviluppo, e volevano "svilupparsi" molto, presto e bene; ed elencavano quali erano i "simboli" dello sviluppo: i beni dei bianchi, il denaro, le macchine, i telefoni, e così via. Invece i Kogi, che erano indigeni più "tradizionali", che vivevano sulla grande montagna, lontani dalla pressione dei bianchi e dei meticci, rispondevano che si trattava di una parola nuova, che loro non avevano mai conosciuto e che non gli piaceva per niente; veniva dalle parti basse della Sierra, dove vivevano *los hermanitos menores* (i "Fratelli Minori": i bianchi), che facevano di tutto per avere molte cose da usare ed abusare, accumulando qualunque cosa e passando da una cosa all'altra per tutto il giorno, ma senza conoscere il valore spirituale delle cose. Dicevano:

Come si può pensare che ci possano essere gruppi umani che non sono “sviluppati”? Abbiamo spesso sentito dire che a noi ci definiscono “sotto-sviluppati”. A noi, cioè, ci mancherebbe lo “sviluppo”. Ma, in realtà, in tutti i gruppi sono solo i bambini che si “sviluppano” progressivamente, ma sempre aiutati dai rituali dei Mama (‘sacerdoti’). I grandi sono tutti già “sviluppati”. Forse la parola “sviluppo” si potrebbe tradurre nella nostra lingua con “cercare di crescere troppo e troppo in fretta”. O forse sarebbe meglio tradurre con la parola *jatgua*, che vuol dire “divinazione”. Infatti, la divinazione si riferisce al possibile miglioramento delle condizioni di vita di una persona nel futuro, del gruppo che ha chiesto la divinazione, e alla assicurazione che non ci saranno in futuro sfortune, malattie, disastri, povertà, morte. Allo stesso modo ci sembra che il vostro “sviluppo” si riferisca al desiderio di migliorare, nel futuro, nella produzione, nel mercato, nei consumi di beni. Però, da quello che noi abbiamo visto, non sempre il vostro “sviluppo” finisce bene, anzi, il più delle volte distrugge (la foresta, le lagune, il mare vicino alle coste), e il più delle volte non ha gli effetti positivi che prima proclamava.

Questo era ciò che pensavano i Kogi. In modo simile, i Wayúu della costa della Guajira traducevano l’espressione “progetto di sviluppo” dalla loro lingua in spagnolo con “*regalo tonto*” (cioè “regalo stupido”, perché fatto senza ragioni, da gente sconosciuta, con la quale non si avevano rapporti precedenti di scambio; e spesso poco utile, ma comunque in qualche modo utilizzabile, per questo lo si accettava lo stesso). E alla domanda di come loro pensavano e “progettavano” il futuro della famiglia, dei figli (per avere un’idea del loro modo di pensare a un qualche sviluppo della loro vita familiare) rispondevano con una espressione come “ci impegniamo nella tessitura degli anni futuri”, con evidente richiamo alla complicata e ricchissima tessitura nei telai, da parte delle donne, dei magnifici mantelli e delle stuoie, pieni di intrecci di fili e colori diversi con schemi tradizionali molto complicati e pieni di allusioni simboliche. Una bellissima metafora! Ma anche i diversi gruppi di bianchi della regione nord-orientale della Colombia si rappresentavano lo sviluppo a loro modo. I coltivatori di cotone, entrati in crisi produttiva negli ultimi decenni, usavano la parola sviluppo come modello negativo tipico della “colpevolizzazione” (dicevano: «si stava meglio prima dello “sviluppo” recente; è colpa dello Stato che ci ha impoveriti con il suo sviluppo»). E i funzionari periferici del governo, burocrati di basso livello, definivano lo sviluppo come una obbligazione morale, parte della loro funzione pubblica di “pedagoghi della modernità”, come qualcosa che essi dovevano portare alla popolazione locale, attraverso la formazione, l’educazione, la pianificazione. Lo sviluppo era quindi inteso come un “disegno di futuro che va insegnato”, cioè un fatto comunicativo. La “mancanza di sviluppo” era insomma concepita come una “mancanza di formazione”. Come si vede, le “concezioni locali dello sviluppo”, attraverso indagini etnografiche approfondite, possono rivelare aspetti e dimensioni socio-culturali molto importanti che possono essere decisivi per arricchire e completare il quadro di riferimento delle iniziative di cambiamento socio-economico programmato, e mostrano anche una dimensione non trascurabile della “sostenibilità” intesa come qualità indispensabile delle iniziative di sviluppo, come “risposta sociale e culturale” della quale tener conto scrupolosamente nella gestione dei progetti.

Una attenzione particolare merita anche lo sforzo di alcune istituzioni di impegnarsi nella analisi e valutazione delle iniziative di sviluppo sostenibile, nei tempi medio-lunghi. Mi riferisco alle Organizzazioni Non Governative, soggetti diversi dai governi e dalle Istituzioni Internazionali, più agili e semi-autonome dal punto di vista finanziario e molto vincolate spesso da accordi di collaborazione paritaria con organizzazioni locali di base, con le quali realizzano in genere progetti di sviluppo sociale ben equilibrati. Un buon esempio di questo impegno è costituito dal volume a cura di Roberta del Giudice, *Valutare la sostenibilità. Alcune esperienze a confronto*, del 1998. Vi sono saggi di valutazione di iniziative di attività agricole sia in Italia che in Burkina Faso, in Thailandia, e nell’Europa centro-orientale. Questi lavori consentono una visione critica e severa del rapporto tra

le proclamazioni nei testi dei progetti e le dichiarate ispirazioni teoriche ai documenti come quelli prima presentati, da una parte, e l'effettivo insieme dei risultati concreti che si possono misurare alla fine dei progetti.

In definitiva, questa ricostruzione del lungo cammino dell'idea di sostenibilità e dei suggerimenti operativi in essa contenuti, ci ha spinto a considerare piuttosto i limiti delle iniziative contemporanee nel campo della progettazione e promozione di interventi economici che sono in fondo sempre sociali, e a valutare positivamente le diversità, le esperienze innovative, a partire dalle risorse e dalle capacità locali di risposta attiva alle sfide della post-modernità; ma non solo, facendo anche riferimento alle rinnovate attitudini alla resistenza di fronte alle proposte e imposizioni uniformanti e omogeneizzanti che provengono dall'esterno, e infine alla disponibilità a generare creative reazioni che siano in grado di mostrare una capacità di "sostenere" le pressioni esterne. E sarebbe anche di grandissima utilità che si promuovesse la creazione di centri specializzati nella "valutazione della sostenibilità", in grado di esaminare con specifica attenzione tecnica, e misurare attentamente, la qualità e l'intensità del requisito della "sostenibilità" contenuta in tutti quei progetti e iniziative che proclamano di curare meticolosamente questo aspetto delle azioni volte ad una qualche trasformazione sociale ed economica della vita dei gruppi umani.

Bibliografia

- AA. VV. 1988. *Memorias del Simposio Internacional "Ecobios Colombia 88". El desarrollo sostenible. Estrategias, políticas y acciones.* Bogotá. INDERENA.
- Adams, W. M. 1990. *Green Development. Environment and sustainability in the Third World*, London-New York. Routledge.
- Anand, S., Sen, A. K. 1994. *Sustainable Human Development: Concepts and Priorities*, Office of Development Studies, UNDP, Discussion Papers Series, 1.
- Barkemeyer, R, Holt, D., Preuss, L., Tsareg, S. 2014. What happened to the 'Development' in Sustainable Development? Business Guidelines two decades after Brundtland., *Sustained Development*, 22, 1: 15-32.
- Boogaard, B. K. Oosting, S. J., Bosk, B. B. 2008. Defining sustainability as a socio-cultural concept: Citizen panels visiting diary farms in the Netherlands. *Livestock Science*, 117: 24-33.
- Brown, L. R. 1981. *Building a sustainable society*. New York. Norton.
- Carrizosa Umaña, J. 1992. *La política ambiental en Colombia. Desarrollo sostenible y democratización*. Bogotá. FESCOL/CEREC/FEN.
- Colajanni, A. 1996. «Una dimensione trascurata negli interventi di sviluppo: la sostenibilità socio-culturale», in *Può essere sostenibile lo sviluppo? Crescita economica e questioni ambientali dopo la conferenza di Rio de Janeiro*. D. Luccini (a cura di). Roma. Ed. Ricerca e Cooperazione: pp. 15-20.
- Colajanni, A. 2005. Nozioni locali dello sviluppo. Interpretazioni contrastanti tra gli indigeni Kogi e Aruaco della Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). *Voci. Semestrale di Scienze Umane*, II, 1: 29-45.
- Colajanni, A. 2008. «Note sulla sostenibilità culturale dei progetti di sviluppo», in *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*. F. Zantelli, F. Lenzi Grillini (a cura di). Catania. Ed.It.: 101-124.
- Conroy, C., Litvinoff, M. (eds). 1988. *The greening of aid. Sustainable livelihoods in practice*. London. Earthscan Publications.
- Conway, G. R., Barbier, E. B. 1990. *After the Green Revolution. Sustainable agriculture for development*. London. Earthscan Publications.

- Davidson, A., Dence M. (eds). 1988. *The Brundtland challenge and the cost of inaction*. Halifax The Royal Society of Canada.
- De la Court, T. 1990. *Beyond Brundtland. Green development in the 1990s*. New York. New Horizon Press.
- Del Giudice, R. (ed). 1998. *Valutare la sostenibilità. Alcune esperienze a confronto*. Torino. L'Harmattan Italia.
- Goodland, R. et al. 1992. *Desarrollo económico sostenible. Avances sobre el Informe Brundtland*. Bogotá. Ediciones Uniandes.
- Greco, P., Pollio Solimbeni, A. 2003. *Lo sviluppo insostenibile dal vertice di Rio a quello di Johannesburg*. Milano. Bruno Mondadori.
- Hirsch, F. 1978. *Social limits to growth*. Cambridge, Harvard University Press.
- Iturralde, D., Krotz, E. (eds). 1996. *Desarrollo indígena: Pobreza, Democracia y Sustentabilidad*. La Paz Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe.
- Istituto Wuppertal. 1996. *Per una civiltà capace di futuro. Contributo per uno sviluppo globalmente sostenibile*. Bologna. EMI.
- Istituto Wuppertal. 1997. *Futuro sostenibile. Riconversione ecologica Nord-Sud. Nuovi stili di vita*, a cura di W. Sachs, R. Loske, M. Linz. Bologna. Ed. Missionaria Italiana.
- Kopfmüller, J. 2011. «From the cultural dimension of sustainable development to the culture of sustainable development», in *Sustainable development: Relationships to Culture, Knowledge and Ethics*. O. Parodi, I. Ayestaran, G. Banse (eds). Karlsruhe. Kit Scientific Publishing. [Electronic Edition, Open Edition].
- La Camera, F. 2005. *Sviluppo sostenibile. Origini, teoria e pratica*. Roma. Editori Riuniti.
- Lanza, A. 1997. *Lo sviluppo sostenibile*. Bologna. Il Mulino.
- Lavitola, V. (ed). 1993. *Conferenza di Rio su Ambiente e Sviluppo. Summit delle Nazioni Unite, Rio de Janeiro 3-14 Giugno 1992*. Roma. Editore Colombo.
- Mazzone, F., Terranova, S. 1995. *Lo sviluppo sostenibile: da Stoccolma a Rio ed oltre*, Quaderno n. 1, Agenda 21 Mediterraneo. Roma. Ed. Ricerca e Cooperazione.
- Milanaccio, A. 1997. Cittadinanza, formazione e sviluppo sostenibile. *Formazione & Ambiente*, 14/15.
- Milanaccio, A. 1998. Dallo sviluppo alla società sostenibile. Appunti per una teoria. *Quaderni di Sociologia*, 16: 61-73.
- Mondini, G. 2019. Sustainability assessment: from Brundland Report to Sustainable Development Goals. *Journal Valori e Valutazioni*, 23: 129-137.
- Montalto, V. 2021. *Cultura per lo sviluppo sostenibile: misurare l'immisurabile?* Bologna. Fondazione Unipolis.
- Our Common Future. World Commission on Environment and Development*, Geneva 1987, Oxford University Press, Oxford 1987 [traduzione italiana: *Il futuro di tutti noi. Rapporto della Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo*, Ed. Bompiani, Milano 1988.
- Parodi, O., Ayestaran, I., Banse, G. (eds). 2011. *Sustainable development. Relations to culture, knowledge and ethics*. Karlsruhe. KIT Scientific publishing.
- Sachs, W. (ed). 1993. *Global ecology. A new arena of political conflict*. London. Zed Books.
- Sachs, W. 2003. «Sviluppo sostenibile. Anatomia politica di un ossimoro», in *Ambiente e giustizia sociale. I limiti della globalizzazione*. W. Sachs (ed). Roma. Editori Riuniti: 94-117.
- Scattola, E. 2010. *Sostenibilità e sviluppo sostenibile. Evoluzione del concetto*. München. MPRA.
- Zarta Avila, P. 2018. La sustentabilidad o sostenibilidad: un concepto poderoso para la humanidad. *Tabula Rasa*, 28: 409-423.

Generation, regeneration and social transformation: linking theory, policy and engagement

Marco Bassi

marco.bassi@unipa.it

University of Palermo

President of the *Società Italiana di Antropologia Applicata* (SIAA)

ORCID: 0000-0003-0610-6087

Abstract

The idea of working on ‘generation’ and ‘regeneration’ in the context of policy arose when the European Union launched the Next Generation EU recovery plan as a way out of COVID crisis, thus resorting to a concept that East African societies based on generational class systems have been using as reference of their main institutional set-up. Inspired by the Rhetoric culture school, attention shifted to the cognitive structures and correlations that ‘generation’ and ‘regeneration’ evocate, for appropriate and constructive use in policy and action. This special issue collects applied ethnographic studies on the implementation of EU programmes, long-term ethnography of Candomblè religion, a study on the role of the gadaa generational class systems of the Oromo (Ethiopia), ethnography on car theft in Kanaky (New Caledonia), a collaborative ethnography of the *dônga* stick duelling practiced by the Mursi (Ethiopia), and a long-term ethnographic study of divination in Hamar (Ethiopia). The comparative review of the use of ‘generation’ and ‘regeneration’ in these ethnographies shows that both represent the link between past and future, providing condensed expressions of continuity of key values. Generation evokes the reproduction of society, the process of knowledge transfer, education and cultural transmission, as linked to a specific identity group or polity. Regeneration is instead activated in response to some sort of unpredictable disturbing element that breaks the normal flow of events, either as an ongoing necessity or on occasion of crises. As such, regeneration allows the idea of change and social transformation.

Keywords: Generation; Regeneration; Saa; Gadaa; Rhetoric culture

Generation as revived policy issue

The idea of working on “generation” and “regeneration” in the context of policy arose when the European Union launched the *Next Generation EU* recovery plan, the attempt to overcome the pandemic crisis by re-founding the Union along the lines that were already defined in policy documents that had already been adopted by the EU. The official main webpage dedicated to the recovery plan clearly outlines the key new values: «make it [the EU] Green, Digital, Healthy, Strong, Equal»¹.

The concept of “next generation” metonymically evocates the mainstream international definition of environmentally sustainable development². EU environmental policy, such as the *European Green Deal*³, and the correlated *EU Biodiversity Strategy 2030* and *Farm to Fork Strategy*, is built upon the

¹ https://next-generation-eu.europa.eu/index_en (accessed 16/05/2023).

² In 1987, the *Brundtland report* define sustainable development as «development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs».

³ One third of the *NextGenerationEU Recovery Plan* budget was dedicated to the implementation of the *EU Green Deal*.

attempt to meet the internationally agreed targets, thus addressing the concerns about the apocalyptic future scenario that scholars, scientists and social movements have been predicting for decades. Read in its entirety, the public presentation of the recovery plan also implied a process of social and economic transformation that we can perhaps better qualify in terms of “regeneration”: at the time of the deep pandemic crisis, the recovery plan was meant to reformulate the desirable values of the past for a new, refunded future.

I was surprised that at the level of public communication the EU was backing its paradigmatic change of policy resorting to “generation” as main rhetorical concept, the same that several East African pre-colonial societies have used for their main institutional set-up. The *gadaa* institution of the Oromo⁴ was chosen by Bernardi (1985) as paradigmatic representation of generational class systems. This institution works by defining five generational lines, each composed of a sequence of generational classes. Each individual is positioned in the generational class next to his father’s one. Every 8 years, a *gadaa* period, the five generational lines rotate in taking up the leading ritual and political responsibility for the whole country, with officers that were selected and trained since childhood. Accordingly, the same generational line returns to power 40 years after. Recent contributions by Gemetchu Megerssa and Aneesa Kassam (2004; 2020) have shown that the Oromo combine the generational arrangement, based on the idea of circular “return” of historical events (see also Legesse 1973), with the idea of cyclical recurrence of political/social/cosmological/environmental crises that force society to reformulate and regenerate itself⁵. The two authors accordingly speak of “spiral” conception of time, since crises produce a break and a shift in the circle, with an open-ended effect. I have elsewhere considered the analogies between the cosmological crisis as conceived by the Oromo – calling people to reformulate old values in new contexts – with the symbolism enhanced in Italy during the COVID pandemic, strongly evocating images of “social death” and catastrophic scenarios (Bassi forthcoming). These ideas have for long been discussed in anthropology, albeit under a variety of different headings and theories, including myth of eternal return, entropy, purification rituals, crisis of presence, millenarianism, nativistic and revitalisation movements, apocalyptic narratives. The question then shifted to “generation” and “regeneration” as cultural universals, to their evocative powers, to the basic meanings that they encapsulate and that can be used either in rhetorical constructions of public discourse or in institutional symbolism. Rhetoric culture theory has clearly shown how tropes – metaphors, chiasmus, hyperboles... – channel thought along certain patterns, and are therefore used for special effects in communication (Strecker and Tyler 2009; Hariman et al 2022). In dialogic perspective, this is how new social meanings and values are built and communicated (Bassi 2018). The focus then is not on the direct, fixed and trans-cultural meanings of generation and regeneration. When the creative or the decision-making elite of a political community resorts to them, they do not communicate concepts that are *per se* universal, but rather they use cognitive structures and correlations – such as the link between past and present, continuity and change... – whose specific meaning depend on the ethnographic context.

In order to explore such issues, two panels were called at the conferences organised by the *Società Italiana di Antropologia Culturale* (SIAC) and the *Società Italiana di Antropologia Applicata* (SIAA) in 2021⁶, inviting for theoretical elaborations on generation and regeneration as trope and on anthropological theories of time, in connection with ethnographic explorations drawn from the

⁴ *Gadaa* practically operates in territorial sections of the Oromo – the largest linguistic group in east Africa -, but almost all Oromo sections adopt this institution, at least at the symbolic or ritual level.

⁵ These crises occur on occasion of combinations of different calendrical cycles, all related to the basic *gadaa* generational social structuring of time.

⁶ The IX national conference of SIAA (2021) was as a whole dedicated to the theme “Next Generation: Anthropological Perspectives”.

21st century. Since only one abstract was presented for the first event, on that occasion we could not organise any panel. During the second event only ethnographic cases from Ethiopia were presented. *Antropologia Pubblica* then proceeded with an open call, whose response has broadened the comparative base of this special issue. We are here presenting articles whose ethnographic design or research itinerary was conceived in terms of fundamental, applied or engaged research.

The articles of the collection

Marta Villa's and Enrico Petrangeli's contributions are both derived from ethnographic research built in the process of implementing EU funded programs on rural (territorial) development. The ECOVINEGOALS (Ecological Vineyards Governance Activities for Landscape's Strategies) project that has involved Marta Villa as main researcher for the component based in Trento Province (Italy) was directly developed in response to an Interreg call of the European Commission, before the COVID pandemic. Enrico Petrangeli participated in the local collective efforts to submit a proposal in response to *National Plan Borghi PNRR-MIC 21* call, designed to promote the «social and cultural regeneration of small historical *borghi* (villages)» (Petrangeli *infra* in this special issue), with financial resources from the *Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza*, the Italian formulation of *Next Generation EU*. In this second case, the call is the result of intermediate elaboration of the EU policy at Italian level.

Federico Bigaran, one of the main developers of the ECOVINEGOALS proposal⁷, clearly states that the proposal was designed and implemented with the explicit attempt to respond to the guiding principles of the mentioned EU policy, with a major component on “regeneration” (of agricultural vineyards and landscape practices) and inter-generational transmission of knowledge. To this aim, Villa has applied a range of ethnographic technics in the Cembra Valley, including photo-elicitation using historical landscape images during participatory meetings, to collectively develop action plans that could be shared across the generations and beyond the agricultural stakeholders. In this regard, Villa notes that, in line with the EU objectives, communities that were already engaged as legally recognised and operative rural commons⁸ showed higher capacity and inclination towards sustainably use of natural resources.

Petrangeli's article provides an example of reflexive ethnography and textual analysis of a process that took place, due to COVID restrictions, mainly in remote modality. The ethnographer outlines both contradictions that were intrinsic to the formulation of the call and problems of interpretation on the side of the actors involved in developing the proposal. The extremely short time available to respond to the call forced the actors to build on networks that were already established through previous projects, and to opportunistically proceed in reversal modality, not by looking to the available patrimony and collectively deciding what would be required to trigger the cultural and social regeneration of the *borghi*, but rather by starting from the indicators used for the evaluation of the proposals and think what could possibly be done in the available time, within a very small technical-political circle. Even with this modality, the technical team struggled in understanding what is meant by “regeneration”, a word used 88 times in the call but never defined. This is where we can identify a clear difference between the ECOVINEGOALS proposal, for which direct reference to

⁷ At the time of the project formulation and implementation Federico Bigaran was the governmental official in charge of the project unit based in Trentino Province.

⁸ In the Cembra Valley there are rural commons that through 2005 Provincial law on regulation of civic uses have been recognised as ASUC (Amministrazioni Separate di Uso Civico). Today, the National Law 168/2017 is producing a redefinition of the ASUC in terms of “dominio collettivo”. Villa is also engaged in long term historical and anthropological research on rural commons in Trentino.

“regeneration” as clearly defined in EU policy did not produce any ambiguity, and the MIC-21, where the intermediate elaboration of the call at national level brought interpretation derived from internal narratives. Petrangeli elaborates at length about the choice of the word *borghi* rather than *villaggio* (village), a highly debated theme in Italy. *Borghi*, in fact, evokes a particular interpretation of “regenerative” projects that refers to the aesthetic and touristic valorisation of sites and historical buildings – what we could call “regeneration” of physical space – rather than place-based development, a culturally and socially grounded process of reformulation by the community, based on the specificity of the locality – what we could qualify as “regeneration” of practices and relations in line with new values and opportunities.

Daniela Calvo’s long term ethnography of Candomblè religious rituals and world view in Brasil and Italy brings the attention on emic ideas of “regeneration”. Through an articulated analysis of rituals, ceremonies, feasts, myths, deities and spiritual beings, Calvo illustrates the interconnectedness between natural, human and spiritual processes. Specific conceptions related to the cycle of life and death and to the conceptualisation of the *àṣẹ* sacred force are key connecting factors. *Àṣẹ* is a mystical principle expressing the common divine origin of all beings. As it happens with other conceptualisations of cosmo-socio-political forces identified among African, Polynesian and native American peoples, its flow assures harmony, wellbeing, and continuity and renovation of life, but it is also subject to dangerous irregularities and to degradation⁹. Accordingly, *àṣẹ* is subject to constant “regenerative” ritual attention. In line with Balandier’s theory of “entropy” (1967), regeneration here is not considered as a response to an anomalous or a long-term cyclical crisis as in the case of the Oromo calendrical cycles, but an ongoing necessity, addressed in regular symbolic and ritual practices. Yet, Calvo extended her ethnography to the COVID pandemics, and presented convincing evidence that Candomblè practitioners have interpreted it – and ritually dealt with it – as a major crisis, induced by «years of humans’ predatory action on nature, pollution and destruction of forests and ecosystems», a condition that broke the «balance of humans’ relationship with nature» (Calvo *infra* in this special issue).

Haftee Wako’s article provides an account of his study on the role that the *gadaa* generational class system of the Oromo has played as an indigenous conflict resolution mechanism in mitigating inter-ethnic conflict among agro-pastoral communities in southern Ethiopia. Since the incorporation of Oromo-land into the Ethiopian empire¹⁰, the *gadaa* system has been ostracised by the Ethiopian state authorities, but it remained operative as a working institution in the pastoral southern lowlands. With the adoption multinational federalism in 1995, this customary institution went through an endogenous process of revival throughout the whole of the newly established Oromia Regional State, up to achieving recognition as an “indigenous democratic socio-political system” under the Unesco list of intangible cultural heritage. Even though the *gadaa* has been operating independently from the governmental system, Haftee’s research shows that it played a key peace-making and reconciliatory role by applying customary reconciliation mechanisms in new situations. The key question here is why an institution that has for long been marginalised in the modern arena continue to receive much attention and respect from the citizens. Building on the literature, the author outlines the relevance of indigenous conflict resolution mechanisms in Africa. Differently from the western-derived mechanisms that are normally enhanced by NGOs, the international community and State actors, they are rooted in the social, economic and cultural milieu of the area of conflict occurrence, and «can provide context-specific solutions that can effectively be applied alongside conventional ap-

⁹ In addition to the Polynesian and Melanesian *mana* and the Iroquoian *orenda* mentioned by the author, we may recall the *mahano* among the Nyoro of Uganda, the *kér* among the Alur of Uganda, the *swèm* among the Tiv of Nigeria, the *nam* among Mossi of Burkina Faso (Balandier 1967), and the *ayaana* among the Oromo of Ethiopia (Megerssa and Aneesa Kassam 2020).

¹⁰ Second half of the Nineteenth century.

proaches» (Wako *infra* in this special issue). In the case of *gadaa*, the conflict resolution component is part of an encompassing institution that has in “generation” its leading principle. Social and political responsibilities are formally handed over from generation to generation, with offices entrusted to persons that have gone through a life-long normative, symbolic and ethical training (Bassi 2005)¹¹. As shown by Haftee’s research, the active role in addressing serious conflicts that have affected the area was taken by the *abbaa gadaa* and other officers, as part of their responsibility towards the people. We can therefore assume that the specific customary knowledge that has been acquired through the generations is at the roots of the continuity of the relevance and effectiveness of *gadaa*, either as conflict resolution mechanism or, in a broader sense, as living institution. In terms of policy, the author invites the international community to support the process for improving the institutionalisation of *gadaa* in modern governance.

Martino Miceli presents his ethnography on car theft in Kanaky (New Caledonia). This apparently criminal practice is discussed by the author in terms of socialising activity in the effort of defining new political and social identities in the struggle for achieving independence from France. Indeed, the article seems to depict the inception of a generational class system, with the internal dynamics and meanings of such systems but without the formalised ritual structure. The notion of “generation” is brought by the elders themselves, self-addressing as “Generation 84”, in opposition to the new (current) generation of youths, negatively qualified in terms of the techniques they use to steal cars, in their view manifesting a deterioration of values. For both generations, stealing cars is considered a transitional (I would say even formative or educational) practice of youth-hood, interpreted as a male socialising activity by Miceli¹². “Generation 84” claims the honour of having introduced car stealing (including the car-jacking variant), considered as an enforced act of restitution for the abuses of colonisation: it was implemented only against non-indigenous persons, outside the tribal areas, cars were only temporary used for personal needs and then abandoned or burnt (it was not a profit making activity), and the youths stealing the car were respecting the car’s owner privacy by avoiding entering their home. The political connotation of this practice is explicitly marked by the adoption of the “Generation 84” denomination, with a clear reference to the nationalistic struggle that led to the 1984-1988 turmoil. In order to make sense of the ongoing process, Miceli identifies in the colonial settings the roots of a crisis of intergenerational transmission, and, with it, a break in the process of social reproduction. This led to the definition of a new “generation”, forged by the nationalist struggle and new socialising and educational modalities, with the possibility for the youths, and the following renovated generations, to build a trans-tribal, indigenous and antagonist (in the broader political field) identity.

Shauna LaTosky and Olisarali Olibui provide a fascinating piece of collaborative anthropology. Olisarali is in fact an educator native to the Mursi (Mun) speaking pastoral community, a minority group in southern Ethiopia. Being an experienced practitioner of *dônga* stick duelling, he is at same time a competent witness and an activist engaged in conserving and promoting this form of ritual duelling. Education and cultural contact are the dominant features of this paper too, particularly in Olisarali’s perspective. The imposition of the ban on *dônga* ritual stick duelling, a practice stigmatised by the Ethiopian authorities for its content of “dangerous” violence, is intertwined with a story of abuses of minority rights related to hydroelectric and agricultural development in this peripheral area of Ethiopia (Bassi 2019). Building on David Turton’s early ethnography of *dônga*, the authors

¹¹ I wish to thank Elfneh Udessa Bariso for his presentation at the 2021 SIAA panel on *The Gadaa lifelong learning framework: Its potential for the sociocultural and educational transformations*.

¹² Similar “anti-social” behaviours, marked by aggressivity and degrees of violence addressed outside the group – for instance warriorhood –, also qualify the allowed activities of the classes of the youths in several age-class systems (Bernardi 1985).

go deep into the social meaning of this practice, a ritualised way to solve the conflict that constantly emerges across various Mursi sub-groups and individuals: if not addressed in a controlled way, conflict may break into truly violent forms that would destroy the social fabric of the society. We find here resonance of the motif presented by Calvo in relation to Candomblé, being *dônga* a ritual practice that allows control of entropy as an ongoing necessity, a constant regenerator of peaceful relations. However, this ritual practice also has a strong educational function by keeping youths engaged in physical training while stimulating self-control, self-restraint, martial capacity, and promoting socialisation of both male and female. Once the role of *dônga* as a peace-making performative ritual is clarified, Olisarali efforts to represent it in a drama for performance at the main theatre of Addis Ababa (the far capital of Ethiopia) can be understood in terms of trans-cultural pedagogic initiative for mutual understandings and a way to re-compose the endangered relations between the Ethiopian state and the Mursi. The theatre performance representing the *dônga* on the stage, with Ethiopians as active audience, is metonymically conceived by Olisarali as itself being a regenerative ritual duelling, at a larger, and new, societal scale, what he calls ‘the biggest *dônga*’ he ever engaged. Ivo Strecker describes the range of divination technics used among the Hamar – another agro-pastoral group of southern Ethiopia – many of which are shared throughout Southern Ethiopia and beyond. In this article Strecker is drawing the path to a new theoretical approach for the interpretation of divination in general. He starts from a theme that in anthropology has often been recalled in relation to magic, the idea that divination helps to address the uncertainty, or “vicissitudes”, of life¹³. But Strecker discusses the divinatory practices applying motifs derived from the rhetoric culture school, especially Stephen Tyler’s Intention-Convention-Performance model on the progressive construction and adjustment of discourse or speech. Divination among the Hamar is in fact ethnographically described as a culture-specific form of communication, a devise capable to involve actors in a shared exercise of production and consumption of meanings. It stimulates analogical thought by the symbols evoked with the different divinatory technics, engaging people in a “reflective creativity” exercise, requiring adjustments in a back and forward constant movement. The Intention is common “awareness of human frailty”, for which ordinary social Conventions may not provide an adequate answer, leading the community to reflect about appropriate action, or Performance. The link between these three interrelated aspects of divination is especially evident when considering Hamar political discourse, consisting in a «never-ending spiral from informal conversation to divination, to oratory, to blessing and cursing» (Strecker *infra* in this special issue). The political process is set in motion when “the usual routine” is threatened, by “sickness, drought, internal or external conflict” (Strecker *infra* in this special issue). Again, as in the case of Candomblé and *dônga*, we find here a codified practice that is constantly activated to respond to the unavailable elements of social and cosmological disorder: divinatory practices are an instrument that helps in «regenerating and re-strengthening the social fabric» (Strecker *infra* in this special issue).

On theory and practice

Applied anthropology has often been downplayed as mere instrumental application of notions and theory generated through “true” ethnography, fundamental research that is free from the conditioning and constraints that practical objectives inevitably insert in the research cycle. In connection with the fact that ethnography is epistemologically grounded in social practice, we rather note that new branches of the discipline, with articulated new theoretical propositions, developed through deep insights gained by engaged anthropologists. Educational anthropology, anthropology of development and medical anthropology are cases in point. During the initiatives promoted by the

¹³ See, for instance, Malinowski’s response to Frazer’s evolutionary model on magic, religion and science (1948).

Italian Association of Applied Anthropology we have often drawn attention on the relevance of the bi-directional correlation between theory and applied, or engaged, anthropology: just as theory informs policy and action, action and engagement informs theory. If we really want to understand the practical situations we engage with, we need to identify relevant theory, and eventually to develop new propositions.

It is relatively easy to explicate the first half of the chiasmus. Policy is directly derived from theoretical enunciations, models and assumptions, and all the authors of the articles of this collection have made more or less explicit use of theory, often of combinations of different theoretical insights from various disciplines. The EU environmental policy is grounded in environmental and ecological science; the ECOVINEGOALS was designed using agro-ecology, and Villa implemented her applied field work having in mind anthropological theory on landscape and common action; the formulation of *National Plan Borghi PNRR-MIC 21* call was mediated by mainstream economic theory, with Petrangeli's critical analysis based on linguistic theory; Calvo dealt with indigenous ontologies; Haftee Wako made large use of theory of conflict; Miceli's analysis was inspired by Gramsci's "crisis and the critics of modernity" and Balandier's delineation of the "colonial situation"; LaTosky and Olisarali Olibui based their analysis on structural-functional theory, aesthetics and pedagogy; and Strecker on rhetoric culture and other cultural theory. Anthropologists are very aware that making sense of their field-records is one of the main challenges of a methodology that does not proceed by falsifying and validating pre-selected theories. We see that almost all authors, either working within the dynamics of project implementation (applied anthropology), or in various ways engaged in collaborative processes with the community (engaged or action anthropology), or mainly concerned with theoretical issues (fundamental research) have been linking data and theory in "hermeneutical" modality, with movement from field experience to theory, and back to practice, and forward to other meaningful theory.

The second half of the chiasmus is a bit more difficult to define. In this special issue, we are concerned with explicating inner meanings and cognitive structures implied in "generation" and "regeneration", for appropriate and constructive use in policy and action. The ethnography here presented shows that such concepts have recently been used in the titles and formulation of EU policy, both at European and national level; at the emic level, the Oromo have been using "generation" as the framing principle of *gadaa*, their main institutional settings, and "regeneration" (of the whole *gadaa* long-term calendrical cycle) on occasion of crisis requiring transformation; the Kanak too have been referring to "generation" as a way to signal a new time, marked by crisis and a transformed ethnic identity. At the etic level, in this special issue scholars have used "regeneration" to make sense of various ritual practices and notions, in Candomblè religion, with the performative *dônga* duelling and divination. In all these three cases "regeneration" refers to the need to respond to unpredictable and ongoing processes of socio-political-cosmological degeneration, or disturbance, corresponding to Balandier's "entropy" or, following Strecker, what we could also call "socio-cosmological vicissitudes".

The cases here discussed seems to indicate that both "generation" and "regeneration" express the link between past and future, but with different patterns of continuity. We may here recall Abner Cohen's intuition on the role of symbolism in conveying the idea of stability and continuity to groups and polities, without which "social life cannot exist" (Cohen 1969: 220). "Generation" responds to the same need, and it is intimately linked, as noted by Miceli, to social reproduction. In the case of the EU environmental policy, "generation" evokes the possibility to achieve continuity in the material dimension of life, the natural environment in its various declinations. Having to do with the fundamental issue of the basic conditions for life or death, in this mode of thought there is a fundamental cosmological dimension. In this sense I am not surprised to find analogies on the ideas of

interdependence of humans with other beings and vital processes – and worries about our future for the lost equilibrium – between the conclusions of the scientific reasoning that ultimately led to the formulation of the EU environmental policy and the interpretation of the COVID pandemic based on Candomblé indigenous ontology.

“Generation” implies continuity and social reproduction also in the sense of cultural transmission, in modalities that are perhaps still best expressed by the Herderian parallel concepts of *bildung* (“education”, “formation”, in the sense of active process of mutual construction of values and knowledge) and *tradition* (inter-generation transmission of knowledge, not as conservative behaviours, but as a continuous process of merging old with new elements in specific contexts) (Barnard 1969). I have discussed these elements with reference to the *gadaa* generational classes of the Oromo, but the issue of intergeneration knowledge transfer was also a central activity of the ECOVINEGOALS project, with an interesting reversal of attitude, being the older generation more oriented towards a “modernising” approach to resource exploitation, and the younger one more “conservative”, in the sense of being aware about environmental issues, in line with the new European values.

Reference to Herder allows introducing a third theme related to “generation”: the link to a specific identity group, or polity. The notion of “Generation 84” (and the following ones) was introduced when the identity of the Kanak changed in the broader inter-ethnic field, on occasion of a new beginning, with the new connotations of the Kanak as a social entity not anymore primarily qualified by their tribal segments, but united in the anti-colonial struggle. Most likely, also the new calendrical long-term cycles of the Oromo were characterised by new identity configurations.

If “generation” emphasises, in “regeneration” we can read a dimension of renovation, some innovation that is collectively adopted in response to some sort of unpredictable disturbing element that breaks the normal flow of events, in the social, political, ideological, economic or cosmological sphere. We have seen this to be a continuous need, but there is also a second reading, related to the notion of crisis. Crisis is the underlining situation of the *borghi* requiring “regeneration” of the physical space for economic purposes, crisis and cataclysm qualify the passages of era among the Oromo, and it was a crisis of social reproduction in Kanaky that led to the emergence of a new generation. It is probably also the COVID crisis that led to a renovated European Union, with a *Next Generation EU* recovery plan that can also be read – in analogy with the case of “Generation 84” – as the “Generation 1” of a refunded EU polity.

Drawing from the Oromo worldview, we are tempted to theorise that sense of crisis, chaos and cataclysm are functional to the elaboration and proposition of new syntheses, in an ever-changing social, political, technological and ecological environment. “Generation” and “regeneration” are then condensed expressions of continuity of key values. Whereas “generation” more directly refer to “transmission”, “regeneration” allows the idea of change and social transformation.

The attempt here made to explore links between theory, policy and engagement reflects the vision of the SIAA that does not separate theory from application, or fundamental research from action. The association is constantly engaged in stimulating debate on new methodological and interdisciplinary tools and practices, and, hopefully, in increasingly producing theory out of the applied and engaged experiences. We are aware of the challenges ahead, aware about the deep crisis we are in, expressed in the Candomblé interpretation of COVID, by the Oromo awareness that the *gadaa* cycle of the Borana-Oromo has come to an end (Megerssa, Kassam 2020), in the widespread feeling of despair due to the ever-increasing catastrophic events related to climate change and to pandemics, in the hecatombs of migration due to global inequalities, widespread wars and systematic abuses of human rights, and in the return of inter-State territorial conquest with a new 21st century nuclear threat dimension. We are also aware that theoretical orientations may not be enough to face the current situation, and therefore we are thankful for Strecker’s invitation to cultivate our capacity to think, like

the Hamar with their divinatory devices, «reflectively, analogically, symbolically or, more broadly, rhetorically in order to persuade ourselves and others of what may be the right ways to act in the critical and particularly daunting situations we are facing now» (Strecker *infra* in this special issue).

References

- Balandier, G. 1967. *Anthropologie politique*. Paris. Presses universitaires de France.
- Barnard, F. M. 1969. Culture and Political Development: Herder's Suggestive Insights. *The American Political Science Review*, 63 (2): 379–397.
- Bassi, M. (2019). The relativistic attitude in development: reflections on the implementation of the Ethiopian multinational Constitution. *Archivio Antropologico Mediterraneo* , XXII, 21 (2).
- Bassi, M. 2018. «Prophecy and Apocalypse among the Oromo-Borana: The Power of Chiasmus», in *Anthropology as Homage. Festschrift for Ivo Strecker*. Girke, F., Thubauville, S., W. Smidt, W. (eds.). Köln. Rüdiger Köppe Verlag: 271-287.
- Bassi, M. Forthcoming. «La fine di un'era? Suggestioni apocalittiche al tempo del COVID-19», in *La caduta. Antropologie dei tempi inquieti*. Giuffrè, M., Marabello, S., Turci, M., Benadusi, M. (eds.). Firenze. Editpress.
- Bernardi, B. 1985. *Age Class Systems: Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge. Cambridge UP.
- Cohen, A. 1969. Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations. *Man*, 4 (2): 215–235.
- Hariman, R., LaTosky, S., Mokrzan, M. Pelkey, J., Strecker, I. 2022. «Rhetoric culture theory», in *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology, Online*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.588>
- Legesse, A. 1973. *Gadaa: Three Approaches to the Study of African Society*. New York. Free Press.
- Malinowski, B. 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe. The Free Press.
- Megerssa, G., Kassam, A. 2004. «The 'Rounds' of Time: Time, History and Society in Borana Oromo», in *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*. James, W., Mills, D. (eds.). London. Berg: 251-265.
- Megerssa, G., Aneesa Kassam, A. 2020 (2019). *Sacred Knowledge Traditions of the Oromo of the Horn of Africa*. Finfinne and Durham. Fifth World Publications.
- Strecker, I., Tyler, S. (eds.). 2009. *Culture and Rhetoric*. New York and Oxford. Berghahn Books.

Agroecologia e antropologia pubblica nelle Terre Alte: comunità, margini, saperi trasversali

Marta Villa

Università degli Studi di Trento

marta.villa@unitn.it

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7375-9523>

Abstract

The article documents the applied anthropological research carried out within the European project ECOVINEGOALS. The field of investigation area was the Val di Cembra, a marginal area of the High Lands in the Autonomous Province of Trento (Italy), which also has different forms of land tenure, including commons. The project was structured to promote a new agricultural vision in the vineyard of quote: interdisciplinary research was carried out (agronomists, geographers, economists, anthropologists). The key to the reflection was the landscape and the younger generations: through a series of dialogues between different stakeholders and participatory meetings involving the community of Valle di Cembra, the possibility of introducing agroecological theories and practices in the vineyard was considered and an effective exchange of expertise between generations was implemented. The main objectives of the project were those set out in the *EU Biodiversity Strategy for 2030* and the European Green Deal. The activation of specific practices of public anthropology has allowed the emergence of bottom-up participatory strategies resulting from inter-generational dialogue and reflection. Finally, specific action plans were adopted with the community to mitigate the crisis in the agricultural sector of the highlands in relation to climate crisis. In fact, the action plans aim at establishing a mechanism for the regeneration of the territory and the social fabric, starting from a major investment in the field of permanent and dialogical training.

Keywords: agroecologia; Terre Alte; antropologia pubblica; dialogo intergenerazionale, domini collettivi

Abbiamo bisogno di contadini,
di poeti, gente che sa fare il pane e riconosce il vento.

Più che l'anno della crescita
ci vorrebbe l'anno dell'attenzione.

Attenzione a chi cade, al sole che nasce
e che muore. Ai ragazzi che crescono,
attenzione anche a un semplice lampione,
a un muro scrostato.

Oggi essere rivoluzionari significa togliere
più che aggiungere, rallentare più che accelerare,
significa dare valore al silenzio, alla luce,
alla fragilità, alla dolcezza.

Franco Arminio, *Cedi la strada agli alberi*, 2017

Agroecologia e trasmissione di saperi: l'apporto dell'antropologia pubblica

L'articolo vuole documentare il lavoro di ricerca etnografico fondamentale e applicativo che si è svolto all'interno del Progetto Europeo ECOVINEGOALS (Ecological Vineyards Governance Activities for Landscape's Strategies) e che ha visto come campo d'indagine alcuni territori marginali e svantaggiati della Provincia Autonoma di Trento. Il progetto è stato ideato e strutturato per favorire una nuova visione agricola nel vigneto di quota: sono state infatti condotte delle ricerche interdisciplinari con agronomi, antropologi, geografi, economisti ed esperti di facilitazione con il fine di osservare se, attraverso l'approccio partecipativo, fosse possibile un cambio di paradigma nelle politiche pubbliche e nell'approccio imprenditoriale. Chiavi della riflessione sono stati il paesaggio e le aspettative delle giovani generazioni. Attraverso una serie di dialoghi con e tra diversi stakeholder della comunità coinvolta e una collezione di appuntamenti partecipativi si è riflettuto sulla possibilità di applicare nel vigneto teorie e pratiche agro-ecologiche e di come estendere e ampliare i benefici della scelta ecologica ad altri settori socio-economici, alle attività ricreative e culturali.

La conoscenza del territorio e della sua storia agricola, le tecniche di gestione, i metodi di prevenzione e difesa, la scelta dei vitigni, l'individuazione dell'attrezzatura adatta alla coltivazione nelle Terre Alte, la manutenzione e il recupero dei terrazzamenti, la promozione e messa in rete del patrimonio territoriale e paesaggistico delle aree viticole sono stati gli argomenti attorno ai quali si è attuato un effettivo scambio di saperi esperti. Hanno dialogato le generazioni dei nonni e dei genitori che hanno ereditato, costruito e in gran parte mantenuto e infrastrutturato il patrimonio agricolo con le generazioni dei figli e dei nipoti che stanno progressivamente rilevando le aziende agricole, impostando con uno sguardo innovativo il lavoro in vigna e la relazione con il paesaggio e rinnovando la socialità della comunità.

Dal lavoro etnografico sono emerse varie tematiche: la rigenerazione comunitaria e sociale all'interno dei villaggi delle Terre Alte grazie all'apporto partecipato delle diverse componenti generazionali della comunità; la trasformazione sociale sia nel campo imprenditoriale agricolo, sia nella relazione tra la comunità e il paesaggio come soggetto terzo (Bigaran, Villa 2022). Infine va ricordato lo scambio di sapere tra generazioni come innovazione sociale e possibile ricostituzione di mondi alternativi che nei secoli precedenti hanno esercitato una *governance* ecosistemica sulle proprietà come domini collettivi. Il progetto europeo ha contribuito alla divulgazione e attuazione a livello locale degli obiettivi cardine presenti nei documenti *EU Biodiversity Strategy per il 2030* e *Green Deal europeo*. L'attivazione di pratiche specifiche dell'antropologia pubblica ha permesso l'emersione di strategie partecipative *bottom up* scaturite dalle riflessioni comunitarie delle generazioni più giovani (Tommasoli 2001: 33,105). Il dialogo instauratosi grazie alle pratiche applicative del progetto ha consentito la prima condivisione di queste idee tra soggetti esperti (Tommasoli 2002: 24). Insieme alla comunità sono stati realizzati inoltre dei piani di azione specifici atti a mitigare le problematiche del settore agricolo nelle Terre Alte in relazione alla crisi climatica (scarsa produttività, eventi naturali catastrofici, siccità prolungata, gelate, attacchi di parassiti o animali antagonisti), che sono stati discussi e vagliati attraverso un forte dialogo intergenerazionale.

Metodologia della ricerca

Il progetto europeo ha utilizzato una visione multifattoriale sul settore oggetto della ricerca ed un metodo di indagine pluridisciplinare coinvolgendo esperti di diversi settori. L'approccio antropologico è stato scelto per facilitare il processo partecipativo, elemento cardine della proposta progettuale, e per la sua capacità di offrire sguardi multipli sulla realtà.

In un campo di indagine con una pluralità di elementi da considerare in concomitanza è risultato im-

possibile privilegiare un unico sguardo di analisi (Zagrebelsky 2016:10). Infatti è stata applicata la metodologia tipica della ricerca antropologica, calibrando diverse tecniche di indagine come: l'osservazione partecipante in aziende agricole in accordo con i coordinatori del progetto, l'organizzazione di focus-group con la popolazione residente nei comuni dell'area pilota suddivisa per categorie, la raccolta di dialoghi con *stakeholder* e informatori chiave, scambi informali con turisti e operatori del settore, l'ideazione, conduzione e realizzazione di incontri partecipativi (Olivier de Sardan 2009: 31-64). Durante gli incontri è stato introdotto inoltre l'utilizzo della *Photo-Elicitation* (Harper 2002: 13-26) e di altre tecniche specifiche della ricerca socio-antropologica visuale (Marazzi 2002; Ciampi 2007; Pennaccini 2010: 201-202; Losacco 2012: 27-33).

L'elicitazione fotografica è stata usata per la conduzione di colloqui sia con un singolo interlocutore sia con un gruppo più ampio di testimoni (da 4 a 16, suddivisi in piccoli gruppi). Sono state presentate immagini rappresentative dell'oggetto di indagine (il paesaggio e la viticoltura) ponendo domande generali per dare avvio alla discussione sia tra la ricercatrice e l'interlocutore/trice, sia tra i partecipanti fra di loro. L'obiettivo era quello di stimolare attraverso il commento iniziale specifico una serie di ricordi e/o di opinioni rispetto alla domanda fondamentale della ricerca, ossia come è mutato il paesaggio negli ultimi decenni e quali sono gli elementi di valore/disturbo presenti o non più presenti nel territorio.

L'uso di questa tecnica di indagine è risultato importante per spingere i partecipanti ad esplorare e condividere le proprie esperienze. L'elicitazione fotografica consente di sollecitare i partecipanti a fornire sfumature, aprire nuove prospettive, elaborare spiegazioni sempre più profonde (Hurworth 2003). È stata scelta per permettere un ingresso sul campo più efficace ad una ricercatrice esterna al contesto sociale e per stabilire un ambito comune attorno al quale muoversi in tempi rapidi, data la ristrettezza del periodo di ricerca (8 mesi) sul territorio. Si è rivelato utile fornire una serie di stimoli o suggerimenti visivi per suscitare opinioni e risposte che altrimenti avrebbero potuto rimanere celate. In particolare, per stimolare una riflessione approfondita sullo sviluppo di un paesaggio rurale ampio è stato necessario partire dalla rappresentazione visiva dello stesso sia dal punto di vista storico (fotografie del passato) sia attuale (fotografie attuali) nelle quali i partecipanti hanno potuto identificarsi o ritrovare elementi familiari. Questo strumento di indagine ha consentito di raccogliere elementi legati ad aree di esperienza metaforiche, simboliche e inferenziali, ma ha anche favorito una maggiore libertà di espressione da parte degli interlocutori: in alcune fasi sono state combinate più liberamente le componenti del linguaggio visivo e verbale, producendo così informazioni inaspettate con un maggiore coinvolgimento reciproco fra gli stessi partecipanti e la creazione di un clima di interazione più spontaneo.

Sono emersi i classici esempi di concatenazione di ricordi condivisibili da un interlocutore all'altro che hanno permesso la costruzione di un dialogo intergenerazionale tra i diversi testimoni: i più giovani hanno prima ascoltato i ricordi dei più adulti/anziani e poi hanno concorso ad individuare gli elementi di concordanza e discordanza presenti nell'analisi comparativa delle fotografie di ieri/oggi, portando nuovi spunti di riflessione. La molteplicità di sguardi sul medesimo soggetto fotografico ha permesso di rilevare dettagli individuati dalle varie componenti. Si è notato che il tempo utilizzato per il lavoro di dialogo sulle immagini è stato maggiore rispetto ad altri momenti partecipativi: le fotografie hanno stimolato la creazione di un'atmosfera di interazione che ha permesso a tutti/e di integrare le proprie prospettive e di non sentirsi esclusi. Le domande per sollecitare l'inizio del lavoro condiviso attorno alle foto riferite al passato sono state: «Cosa pensi di questa immagine? Che ricordi ti evoca?»; per le immagini attuali «Cosa pensi di questa immagine? Che elementi del paesaggio individui come importanti e disturbanti?». Nell'attività di confronto tra la medesima immagine scattata tra gli anni Quaranta e gli anni Sessanta e quella immortalata nei mesi di agosto 2021 e di gennaio 2022 la domanda di approccio al lavoro è stata la seguente: «Ci sono differenze tra le due

immagini? Discutiamo insieme». Gli strumenti utilizzati nella ricerca hanno mirato a raccogliere, comprendere e analizzare le esperienze visive delle persone e le percezioni dei paesaggi soprattutto attraverso la chiave di lettura dei servizi ecosistemici.

Il Progetto Europeo ECOVINEGOALS

Il progetto europeo ECOVINEGOALS è stato ideato e realizzato da dieci partner istituzionali e nove partner associati provenienti da Italia, Slovenia, Croazia, Serbia, Montenegro, Grecia e Belgio con l'obiettivo di sviluppare strategie, strumenti e metodi per la transizione agro-ecologica delle zone viticole a coltivazione intensiva, adottando sistemi produttivi a basso input e basse emissioni, riconciliando in tal modo le esigenze produttive, sociali, ambientali e paesaggistiche delle aree viticole presenti all'interno della regione Adriatico-Ionica¹.

Spiega Federico Bigaran, al tempo direttore dell'Ufficio per le produzioni biologiche della Provincia Autonoma di Trento, che ha promosso e costruito il progetto per l'area trentina (Valle di Cembra):

Il percorso che ha portato allo sviluppo e all'approvazione del progetto è stato lungo e articolato. Sono stati realizzati tre seminari preparatori² per sviluppare un confronto fra ricercatori, tecnici, agricoltori e associazioni e organizzazioni del settore vitivinicolo per condividere concetti ed esperienze di agroecologia che potessero costituire la base. Particolare preoccupazione destava l'espansione del Prosecco nelle aree non vocate che tolgono spazio anche alle attività all'aria aperta della popolazione per il forte inquinamento. Dal 2010 i giornali hanno pubblicato centinaia di articoli sul tema del rischio per la salute legato all'uso diffuso di pesticidi e la popolazione è molto preoccupata. L'eterogeneità e la specificità locale delle pratiche agro-ecologiche rendeva particolarmente sfidante questo approccio per il settore vitivinicolo. Si è proceduto con l'individuazione e la descrizione di alcune buone prassi segnalate da tecnici e agricoltori e un confronto sulle metodologie di valutazione dei servizi/benefici ecosistemici e sociali collegati alla loro diffusa applicazione... Ci siamo posti il problema di fare qualcosa per favorire una transizione verso un modello produttivo agro-ecologico³.

La vigna appartiene infatti fin dall'epoca retico-romana al patrimonio culturale (Goodenough 1956; Stanislawski 1975) e paesaggistico di parte dell'area trentina (Bigaran 2021). La coltivazione della vite, pur non rispondendo alle primarie esigenze alimentari delle popolazioni, ha impegnato notevoli forze, tempo e risorse e si è espansa nel tempo, interessando vasti spazi agricoli. Dalla sua addomesticazione, avvenuta circa otto millenni fa nell'area caucasica (Forni, Scienza 1996), questa pianta ha assunto una vera e propria dimensione geografico-culturale, differenziandosi poi notevolmente (vitigni, sistemi e forme di allevamento variate in relazione a suolo, clima, esposizione, disponibilità idrica nonché alle condizioni sociali e culturali delle popolazioni e agli eventi storici). La vite, in quanto coltura permanente e longeva, ha patrimonializzato i territori dove è andata diffondendosi, fornendo agli abitanti servizi di carattere ludico, ricreativo, relazionale ed estetico attraverso la formazione di un paesaggio distintivo (Unwin 1993: 6). Tale funzione ha determinato la sua posizione particolare nell'immaginario umano generando nei secoli percezioni e significati importanti in vari ambiti culturali, fino ad assumere valori simbolici e in alcuni casi anche identitari (Unwin 1993: 9). L'importanza della vigna per il

¹ <https://www.vegal.net/index.php?area=2&menu=1&page=124&CTLGIDC=1&CTLGIDP=400&lingua=4> (consultato il 18 gennaio 2023) e ecovinegoals.adrioninterreg.eu (consultato il 21 gennaio 2023).

² San Michele all'Adige 16/11/2016, San Donà di Piave 19/01/2017, Corno di Rosazzo 09/03/2017 (<http://www.trentinoagricoltura.it/Trentino-Agricoltura/Pubblicazioni2/Altre-pubblicazioni-utili/Per-una-viticultura-agroecologica.-Report-del-ciclo-di-seminari>) (consultato 21 gennaio 2023).

³ Intervista a Federico Bigaran, Direttore dell'Ufficio per le produzioni Biologiche, Provincia Autonoma di Trento, raccolta dall'autrice a Trento in data 10/09/2022.

paesaggio è testimoniata oggi dalle numerose iscrizioni di paesaggi viticoli nella lista dei patrimoni culturali immateriali promossa dagli organismi internazionali (UNESCO, FAO)⁴. Nell'ultima decade, a livello mondiale, la coltivazione della vite dopo una fase di espansione e di rapido cambiamento è ora in fase di stabilizzazione, mentre i consumi e le esportazioni sono in leggero aumento; questo determina il perdurare di un elevato valore economico della produzione viticola.

Bigaran prosegue spiegando la complessa genesi del progetto e la ricerca dei partner:

Inizialmente il progetto è stato presentato per un possibile finanziamento LIFE e per un sostegno INTERREG - Central Europe. Entrambe le proposte hanno avuto delle criticità, compreso il malfunzionamento dei sistemi informatici durante il caricamento della proposta, ma la loro analisi ha offerto nuovi spunti e indicazioni per la costruzione di una proposta che ha finalmente trovato approvazione nell'ambito del programma INTERREG - Adrion. Questo è un programma europeo che attiene alle politiche di coesione economico-sociale e territoriale. Abbiamo quindi inserito una componente importante sia di analisi territoriale e paesaggistica sia di ricerca sociale adottando strumenti e metodi innovativi per questo specifico ambito⁵.

Uno degli *output* chiave del progetto è stato quello di elaborare in modo partecipato per ciascuna area pilota un preciso piano di azione *bottom up* per favorire la possibilità di una transizione secondo i dettami dell'agroecologia attraverso incontri intergenerazionali dove poter condividere saperi e pratiche sia provenienti da una tradizione consolidata sia da innovazioni introdotte recentemente.

Il percorso comune ha tentato di favorire tra i portatori di interesse una condivisione di concetti e strumenti imprescindibili per la transizione verso sistemi di produzione alternativi, salvaguardia collettiva dell'ambiente, implementazione della biodiversità agricola e naturale, tutela del paesaggio e degli habitat. Una parte molto significativa ha riguardato la presa di coscienza dell'esistenza di servizi ecosistemici prodotti dalle aree viticole per il loro riconoscimento, sviluppo e valorizzazione. Si è costruita collegialmente anche un'importante strategia per migliorare le competenze dei decisori in dialogo costante con le parti interessate sia pubbliche sia private. La collaborazione alla definizione di piani di azione concreti volti a proteggere i paesaggi rurali è stata determinante per instaurare un dialogo tra i diversi portatori di interesse e una sistematica condivisione dei saperi. Il progetto ha inoltre cercato di favorire la cooperazione tra le istituzioni locali, comprese le organizzazioni territoriali e le associazioni della società civile (aziende agricole, cantine vinicole, cooperative, associazioni di promozione turistica e culturale, strutture, istituti ed enti di ricerca) con il fine di migliorare la capacità di incrementare consapevolezza socio-culturale e capacità di valorizzare il territorio, contraddistinguendo i suoi elementi distintivi e caratterizzanti e le possibili relazioni con pratiche agronomiche e produttive volte a fornire servizi ecosistemi per tentare di proteggere le aree maggiormente soggette a vulnerabilità ambientale e paesaggistica, al mantenimento e promozione di questa tipologia specifica di servizi e alla prevenzione di possibili conflitti sociali per l'uso del suolo.

Questi sono progetti territoriali, coinvolgono la coesione sociale come politica, non possono essere progetti esclusivamente agricoli, nasce certamente su una proposta legata all'agricoltura, è basata su un prodotto agricolo, in questo caso il vino, ma va ad interessare l'intero sviluppo

⁴ L'UNESCO ha delineato le linee guida per la conservazione e valorizzazione dei muretti a secco e dell'arte di costruirli e manutarli: sono pratiche radicate nei territori e tramandate dalle comunità rurali. L'uso agricolo come in Val di Cembra di queste strutture è testimonianza dei metodi utilizzati dagli esseri umani fin dai tempi più antichi per organizzare la vita e lo spazio ottimizzando le risorse locali. Il paesaggio risultante è armonioso: i muri a secco sono opere ingegneristiche che hanno preservato i territori da catastrofi naturali quali inondazioni, valanghe e frane, erosione del suolo e conseguente desertificazione.

⁵ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 17/10/2022.

del territorio: paesaggio, partecipazione, costruzione del territorio. È stato fondamentale coinvolgere anche tutta la parte non agricola. L'idea su questo progetto è stata quella di favorire una ripartenza del territorio, una riflessione e quindi una scelta di un cambiamento, di una transizione: abbiamo visto come ideatori una grande potenzialità nel territorio pilota scelto⁶.

La attività partecipate in Valle di Cembra sono risultate essenziali per poter individuare gli elementi paesaggistici da valorizzare e capaci di supportare la transizione agro-ecologica dei sistemi viticoli locali: tali momenti sono stati impostati con l'obiettivo di condividere la valutazione del territorio rurale necessaria per poter comprendere quali fossero le percezioni di abitanti, agricoltori e amministratori locali e per discutere insieme la situazione odierna e i possibili sviluppi futuri. Un tassello fondamentale è stato quello di applicare l'etnografia nella ricerca degli elementi percepiti come distintivi e caratterizzanti questa particolare tipologia di paesaggio e di discutere se le pratiche agro-ecologiche, ipotizzate dagli ideatori ed esperti coinvolti, fossero realmente applicabili. Fondamentale è stata la discussione che ha permesso di comprendere quali pratiche fossero tradizionalmente presenti nella memoria degli agricoltori e quali fossero trasferibili alle generazioni neo-rurali che avevano da poco tempo intrapreso la professione agricola.

L'obiettivo di fondo è stato quello di esplorare i legami tra le caratteristiche intrinseche del paesaggio, della sua costruzione storica e le percezioni sociali dei servizi ecosistemici: il paesaggio presenta degli elementi multifunzionali che possono favorire la capacità degli ecosistemi di fornire servizi alla società. Il progetto è stato caratterizzato infatti da un forte legame con le recenti politiche comunitarie e le strategie individuate dall'Unione Europea per avviare una seria transizione nei territori verso la salvaguardia e la valorizzazione della biodiversità.

Quando si elabora un progetto a livello comunitario è indispensabile rifarsi a politiche europee, quindi è stato naturale legare ECOVINEGOALS al Green Deal e alla tematica della *Biodiversity*. Dovendo elaborare un progetto di transizione, di cambiamento dei paradigmi di gestione delle aree viticole nel contesto europeo, era necessario tenere conto di queste strategie. I collegamenti non sono solo stati scritti sulla carta progettuale, ma sono stati anche messi in campo nei diversi momenti applicativi del progetto come i seminari o le attività dirette con i soggetti partecipanti. Queste politiche comunitarie sono collegate anche ai nostri piani di sviluppo come il progetto LEADER⁷ e i Programmi di Sviluppo Rurale⁸ con i quali si finanziano concretamente i territori. Se leggiamo attentamente i documenti che descrivono queste politiche comunitarie ci possiamo rendere conto di quanto ha fatto concretamente lo stesso commissario Frans Timmermans che ha seguito tutto il *Green Deal* europeo, che ha elaborato la strategia per la creazione di un Fondo per una transizione giusta, ha creato indirizzi strategici per implementare la biodiversità, ha permesso di far progredire la diffusione dell'economia circolare grazie al programma *Farm to Fork*⁹.

Non sono state solo le politiche europee a guidare la riflessione degli ideatori del progetto: un altro

⁶ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 11/01/2022.

⁷ LEADER è uno strumento, previsto dal Programma di Sviluppo Rurale per promuovere progetti di sviluppo rurale ideati e condivisi a livello locale al fine di: rivitalizzare il territorio, creare occupazione, migliorare le condizioni generali di vita delle aree rurali.

⁸ Il Programma di Sviluppo Rurale è uno strumento del Fondo Europeo Agricolo (FEASR) attraverso il quale si possono realizzare interventi che orientano lo sviluppo secondo le finalità delle politiche comunitarie e dei fabbisogni del contesto territoriale. Il programma approvato nel 2022 vuole valorizzare la vocazione produttiva, contribuendo alla competitività del settore agricolo, forestale e agroalimentare; promuovere un uso sostenibile ed efficiente delle risorse attraverso l'integrazione tra ambiente e attività agricole e forestali; garantire lo sviluppo del territorio mantenendone il presidio, incentivando le attività economiche, l'occupazione e le diverse forme di integrazione al reddito.

⁹ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 12/01/2023.

importante concetto, quello della rigenerazione, ha caratterizzato una delle componenti centrali del piano di azione. Infatti una parte significativa delle strategie è stata rivolta proprio alle giovani generazioni; in particolare Bigaran spiega che:

nel progetto c'è una parte consistente che coinvolge il concetto di rigenerazione e di scambio tra generazioni. La componente giovane sia degli agricoltori sia della cittadinanza è stata inserita: la partecipazione ai processi decisionali di questo gruppo è stata presa in grande considerazione durante l'ideazione. Se parliamo di un progetto che vuole favorire una transizione, che riguarda il futuro, risulta senza senso non coinvolgere i giovani. Tutti i partner hanno seguito questa linea. Abbiamo infatti partner come Croazia e Montenegro che hanno una componente giovane enorme e quindi una spinta in questo senso è stata notevole. Noi ne avevamo meno... siamo più vecchi¹⁰.

La Valle di Cembra: ambiente naturale, società, sistemi di proprietà e gestione della terra

ECOVINEGOALS è stato progettato per essere svolto in Valle di Cembra:

l'area pilota è stata scelta perché la valle storicamente è sempre stata marginale e un poco abbandonata, c'era già un interesse da parte degli amministratori locali e di una parte della cittadinanza di lavorare sul paesaggio rurale, la famosa candidatura GIAHS. La scelta è stata naturale... Questo ha voluto dire per noi andare a sviluppare un territorio nuovo, mobilitare qualcosa di diverso, che lì non era mai stato introdotto¹¹.

Questa è una valle della Provincia di Trento (Alpi Orientali) che si estende per circa 135 kmq e corrisponde a circa il 2% della superficie dell'intera provincia. Si sviluppa lungo la parte inferiore del corso del torrente Avisio, che nascendo dalla Marmolada (Dolomiti) percorre prima la Val di Fassa, poi la Val di Fiemme e la Valle di Cembra per poi confluire nell'Adige in corrispondenza del comune di fondovalle di Lavis (Tomasi 1994: 21).

La Valle di Cembra si trova a ridosso del confine sudtirolese, la linea di divisione tra le due istituzioni amministrative corre lungo il versante orografico destro: questa vallata quindi si pone da congiunzione tra la Piana Rotaliana (fondovalle atesino), la città di Trento (capoluogo della provincia) e le Valli dolomitiche di quota Fiemme e Fassa. Al proprio interno si suddivide sia a livello longitudinale sia latitudinale: si nota infatti una divisione generata dal torrente che scorre in mezzo e che ha identificato una sinistra e destra fluviale e una partizione tra alto (superiore) e basso (inferiore) creata a Segonzano nella zona del Dosso Venticcia da una strozzatura dell'Avisio che flette leggermente il suo corso.

I territori a sinistra del fiume sono caratterizzati da valichi montani di facile attraversamento e in passato erano percorsi da sentieri che permettevano la comunicazione commerciale con la Valsugana e il Pinetano (Colli, Boninsegna 1999). I territori di sinistra e destra sono contraddistinti ancora oggi da una differenziazione paesaggistica indiscutibile: da un lato, a destra, si ha una esposizione favorevole e un terreno quasi completamente vocato alla coltura della vite con la costruzione nel tempo di terrazzamenti per smussare la rapidità delle pendici che degradano fino a lambire il torrente e zone boschive in quota sopra gli abitati¹², e una zona di sinistra più ombreggiata, umida e fredda

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 10/10/2021.

¹² La maggior parte dei terrazzamenti sono attualmente salvaguardati, solo un'esigua minoranza giace in stato di abbandono: si tratta di quelli che lambiscono il bosco o che si trovano in punti difficilmente raggiungibili. La tutela di questa particolare forma di costruzione del paesaggio è determinata dal fatto che la forma terrazzata è l'unica strategia utile per continuare a

dove prevale invece il bosco e le attività di estrazione del porfido, in cui gli insediamenti sono posizionati parallelamente alla stessa altezza altimetrica (circa 600 slm). La valle ha una lunghezza di 33 chilometri con un andamento che si orienta lungo gli assi NordEst/SudOvest; le montagne che le fanno da margine non raggiungono quote particolarmente elevate (Antonelli 1991). La morfologia, l'altitudine media, l'orientamento e la posizione nel contesto della catena montuosa alpina qualificano il suo microclima, considerato intermedio tra quello prealpino e quello continentale.

Il percorso dell'Avisio è caratterizzato da una forte naturalità; il fiume è infatti inserito in una ampia area di integrità ambientale che contraddistingue la valle, con elementi sia della Rete Natura 2000 che si estendono per 185 ettari, sia spazi all'interno della Rete di Riserve Val di Cembra-Avisio¹³. Quest'ultimo è un interessante strumento per la gestione delle aree protette esistenti, per attuare interventi conservazionistici e per valorizzare il territorio e le sue peculiarità attraverso uno sguardo sostenibile: al suo interno, infatti, si trovano sia Siti Natura 2000/Zone speciali di Conservazione per 2178,3 ettari, sia Riserve Provinciali e Locali per 27,3 ettari, ambiti fluviali ecologici (AFE) per 817 ettari, aree di integrazione ecologica (AIE) per 4778,6 ettari¹⁴.

Vi sono inoltre altri elementi individuati dalla Carta delle Tutele Paesistiche che sono stati oggetto di studio e analisi anche da parte del percorso partecipato di ECOVINEGOALS: in particolare nel Piano Urbanistico Provinciale (PUP) sono stati inseriti come elementi di eccellenza il Molino Lessi (Giovo – loc. Verla di Giovo), i vigneti terrazzati (Cembra – loc. Pizzaga), il Roccolo di caccia (Giovo – loc. Sauch) e le Piramidi di terra (Segonzano – loc. Maso Cajana). A questi si aggiungono i beni culturali, distinti in archeologici, architettonici e storico-artistici dichiarati di interesse culturale¹⁵. Alla ricognizione di queste invariati vengono aggiunti anche tutti i centri storici e alcune aree agricole definite di pregio. La superficie delle aree agricole sottoposte a tutela per la particolare valenza culturale e per l'elevato valore paesaggistico di cui sono portatrici è pari a 817,18 ettari (6,04% dell'intera Comunità di Valle).

Data la sua posizione e la sua conformazione geografica è stata caratterizzata fin dai tempi protostorici come territorio di passaggio (Marzatico 1994); infatti la sua morfologia ne ha caratterizzato il frazionamento geografico rispecchiato anche dalle popolazioni e dalle istituzioni amministrative e politiche che nel corso della storia si sono succedute e hanno conteso i suoi spazi (Bazzanella 2010). Gli insediamenti storici sono di tipo rurale e vengono associati per quanto riguarda la struttura urbanistica alla costruzione accentrata di stampo latino (Winterle 1995), le abitazioni sono addossate le une sulle altre e disposte in agglomerato. Vi sono poi degli insediamenti di minore entità che seguono la strutturazione tipica del maso, probabilmente derivati dalla colonizzazione di cultura alemanna della zona in epoca medievale (Winterle 1995). Questi piccoli agglomerati sono costituiti prevalentemente da due o tre edifici, residenziali e produttivi, attorno a cui ruotano gli appezzamenti agricoli. Solo la recente urbanizzazione in alcune e rare zone della valle ha trasformato questi primitivi nuclei espandendone l'estensione e tramutandone le finalità d'uso da produttive multifunzionali iniziali a quelle residenziali.

coltivare il vigneto in questa valle. I meccanismi protettivi utilizzati sono stati di due ordini: da un lato la Legge Provinciale che ha fornito una serie di incentivi a proteggere o ricostruire secondo modalità tradizionali questi manufatti e dall'altra il costante lavoro degli agricoltori che ogni anno risistemano i muretti crollati o che rischiano di franare.

¹³ La Rete di Riserve è nata nel 2011 grazie ad un accordo volontario tra gli enti locali e la Provincia di Trento. Negli anni, a seguito di successivi accordi di programma, ha modificato la sua area di intervento e competenza. Inizialmente coinvolgeva il territorio dei Comuni di Faver, Valda, Grumes, Grauno e Capriana ai quali si è aggiunto il Comune di Segonzano nel 2016. Attualmente si estende (dopo l'ultimo accordo sottoscritto a fine 2019) sul territorio dei Comuni di Altavalle, Capriana, Segonzano, Valfloriana, Cembra Lisignago, Lona Lases e Albiano, ossia tutti i comuni del tratto inferiore dell'Avisio ad eccezione di Giovo e Sover.

¹⁴ Dati forniti da Rete di Riserve Val di Cembra Avisio: <https://www.reteriservevaldicembra.tn.it/it/aree-protette> (consultato in data 02/01/2023).

¹⁵ D.lgs. n. 42 del 22 gennaio 2004.

La viabilità attuale si sviluppa lungo le due sponde del torrente all'altezza degli abitati e permette di percorrere la valle da Lavis o da Trento fino alla Val di Fiemme; c'è solo un punto di congiunzione all'altezza dei comuni di Faver e Segonzano dove è stato edificato un ponte in muratura denominato dell'Amicizia. Tale ubicazione non è casuale: esisteva in passato una struttura in legno, prima, e in pietra, poi, controllata dal Castello di Segonzano che si erge poco sopra. Tuttavia, in periodi passati (prima della sistemazione e dell'asfaltatura della strada negli anni Sessanta) il territorio era percorso da un crogiolo di collegamenti interpoderali, sentieri, mulattiere e punti di attraversamento.

Dal 1 gennaio 2016 la Valle è stata suddivisa nuovamente in 7 comuni amministrativi¹⁶: tre sulla sponda destra (Givo, Cembra-Lisignago e Altavalle) e quattro sulla sponda sinistra (Albiano, Lona-Lases, Segonzano e Sover). I dati confermano che sono stanziati circa 11 mila abitanti equamente suddivisi per genere e distribuiti per il 45% nei comuni di Givo e Cembra-Lisignago, seguiti da Altavalle, sulla destra orografica (1 gennaio 2020). Interessante è anche il dato sulla struttura demografica della popolazione: Sover presenta il grado di invecchiamento maggiore, con valore pari al 273%, segue Altavalle con il 196%, Segonzano con il 161%. Il resto dei municipi possiede valori inferiori alla media, pari circa al 150%¹⁷.

L'attività agricola occupa il 40% delle imprese e risulta essere anche il settore più radicato sul territorio: la tradizione secolare di trasformazione dello spazio a fini colturali ha portato ad una specializzazione in campo vitivinicolo rafforzatasi negli ultimi quattro decenni (Zanotelli 2015). Il settore viticolo è leader tra le imprese agricole (50,4%) e la maggioranza di esse sono inserite nei territori di Givo e Cembra-Lisignago. Per l'analisi risulta importante ricordare che la maggioranza di queste aziende è condotta a part-time o come attività integrativa, mentre quelle che vedono la presenza sia di viti sia di frutta sono a tempo pieno nel 75% dei casi. La popolazione si identifica in questa attività e molti sono i simboli legati alla viticoltura presenti nei diversi comuni — i terrazzamenti in primis — e nelle rappresentazioni che i cittadini autodefiniscono identitarie e che sono motivo di orgoglio collettivo¹⁸. Sono state ideate e realizzate diverse iniziative per valorizzare questi elementi, sfociate in quella che viene sentita come la più significativa nel territorio, ossia la candidatura della valle e dei suoi terrazzamenti¹⁹ nel Registro Nazionale dei Paesaggi Rurali Storici da parte del Comitato Vitecoltura Valle di Cembra e la ambiziosa candidatura nella lista *Globally Important Agricultural Heritage Systems* FAO ideata e realizzata dal Comitato Vi. Va.Ce²⁰. Dal 2002 infatti la FAO ha lanciato un progetto mondiale per la protezione dei paesaggi rurali: sono aree che conservano pratiche e sistemi agricoli in grado di assicurare la produzione di cibo, mantenere la biodiversità e contribuire alla qualità della vita della popolazione. L'obiettivo è di salvaguardare modelli agrosilvopastorali che contrastino le tendenze in atto che favoriscono

¹⁶ Si veda la Legge Regionale 24 luglio 2015 n. 6 istitutiva della nuova conformazione amministrativa della Valle

¹⁷ Fonte ISTAT: <https://www.istat.it/it/archivio/270440#:~:text=Al%2031%20dicembre%202020%2C%20data,un%20calo%20di%203.259%20residenti> (consultato in data 2/01/2023).

¹⁸ Le parole identità e orgoglio sono state utilizzate da quasi tutti gli interlocutori che hanno preso parte al progetto partecipativo ECOVINEGOALS senza distinzione per genere, età e provenienza. Usiamo quindi riportarle con tutta la accortezza che la disciplina antropologica ci impone, ma per evidenziare un'auto-rappresentazione della popolazione stessa. Tali parole sono state impiegate anche nel documento *Ecological Vineyards Governance Activities for Landscape's Strategies*. Deliverable T1.2.1. Analisi strutturale dell'Area Pilota, realizzato e pubblicato dalla Provincia Autonoma di Trento - Settore Agricoltura, 16 dicembre 2020.

¹⁹ Si può utilizzare come interessante confronto lo studio sui vigneti terrazzati di Pantelleria (Giancristofaro et al. 2020).

²⁰ Il territorio individuato per la candidatura comprende l'ingresso nella Valle da Lavis in corrispondenza con Maso Franch fino all'abitato di Grauno. Rimangono esclusi dall'indagine il comune di Sover e la limitata porzione di territorio, amministrativamente dipendente dal comune di Lona-Lases, localizzata nell'estremità orientale della Comunità. Complessivamente sono interessate sei amministrazioni, nello specifico: i comuni di Cembra-Lisignago, Altavalle, Albiano, Givo, Segonzano e Lona-Lases (parzialmente). La superficie dell'area è di 11.655,51 ha (86%).

l'industrializzazione dell'agricoltura, o l'abbandono, mantenendo un equilibrio fra sistemi produttivi e biodiversità²¹.

ECOVINEGOALS si è poi confrontato con una delle criticità della valle più evidenti nelle parole della popolazione: l'attività estrattiva del porfido che in questo territorio ha una assoluta rilevanza sociale ed economica. Per tutto il Novecento ha rappresentato la maggior fonte di reddito e, pur con momenti critici dovuti all'instabilità economica degli ultimi dieci anni e ad alcune inchieste giudiziarie ancora in corso²², è rimasto un settore trainante dell'economia locale (Ferrari 1986; Ragusa 2011). L'attività è caratterizzata da piccole e medie aziende ubicate soprattutto nei comuni di Albiano e Lona-Lases. Il benessere economico fornito da questo settore è riconosciuto da tutti gli interlocutori, ha un altro risvolto della medaglia: le cave sono evidenze che contraddistinguono il paesaggio montano naturale e si pongono nell'immaginario degli intervistati come delle «ferite che faticano a rimarginarsi»²³.

In Val di Cembra, così come in tutto il territorio della Provincia autonoma di Trento, esistono vaste aree in proprietà collettiva, costituenti il nucleo centrale di veri e propri territori di vita degli abitanti di svariate antiche località-comunità. La Repubblica Italiana, con i tre articoli della recente Legge 168/2017, ha finalmente sancito il riconoscimento di queste realtà e la loro importanza, delineando i caratteri essenziali del loro statuto giuridico. Si tratta dei domini collettivi. In Val di Cembra se ne trovano svariati, taluni amministrati da una Amministrazione propria, braccio operativo dei proprietari e da loro eletta, detta Amministrazione Separata di Uso Civico (A.S.U.C.), altri regolati dalle pubbliche amministrazioni comunali (Comuni amministrativi) che ne reggono la gestione in via sussidiaria, ossia in mancanza di amministrazione propria. Questo accade quando i legittimi proprietari non vi provvedono direttamente attraverso l'A.S.U.C. o altri organi propri che il dominio collettivo può darsi attraverso l'approvazione di uno statuto, una sorta di uno statuto di autonomia del dominio collettivo.

Dal censimento a cura di Mauro Iob si evince che nel territorio cembrano ci sono due A.S.U.C. a Lona e a Lases e beni di uso civico e/o frazionali regolati dai comuni di Albiano, Altavalle (per Faver, Grauno, Grumes, Valda), Cembra-Lisignago (per Cembra e Lisignago), Giovo, Lona-Lases, Segonzano (Segonzano capoluogo e Sevignano) (Iob 2016: 202-213). Questa differenziazione è sostanziale e si riflette sulla modalità di percezione del territorio e sulla sua governabilità. Spiega Iob:

la gestione che avrebbero diritto di farsi i proprietari, nella loro inerzia, assenza o disinteresse viene fatta dalla pubblica amministrazione. Si comprende agevolmente che dove a gestire è l'amministrazione comunale si ha una gestione di beni altrui che, sia perché effettuata da una pubblica amministrazione, sia perché effettuata su beni altrui, deve necessariamente avvenire secondo le regole dell'amministrazione pubblica; meno compreso, travisato, tuttora di fatto avvertito nonostante le chiare lettere della Legge 168/2017, è il fatto che i beni in dominio collettivo sono di proprietà privata tutelata ai sensi dell'articolo 42, comma 2 della Costituzione, che le

²¹ Cfr. <https://www.fao.org/giahs/en/> (consultato in data 02/01/2023).

²² Si veda <https://altreconomia.it/le-cave-di-porfido-del-trentino-e-gli-interessi-della-ndrangheta/> (consultato in data 18/01/2023).

²³ Sia nel percorso partecipato sia nelle interviste in profondità ad amministratori e agricoltori sia nell'osservazione partecipante sul territorio quando si giungeva a parlare delle cave ancora in essere o abbandonate perché ormai esauste tutti i diversi interlocutori (abitanti dei comuni sulla sponda destra della valle) hanno mostrato insofferenza (anche fisica con esternazioni non verbali) e parole di forte critica. Pur riconoscendone il valore economico per la popolazione residente per gli anni Sessanta-Novanta hanno sottolineato con forza la necessità di un ripensamento, di una modalità di sviluppo diversa. Le cave, come viene documentato da tutto il materiale etnografico raccolto, sono motivo attualmente di dissidi, di separazione (tra i comuni delle due sponde), di divergenze, di mancata progettualità unitaria, di spaccatura intergenerazionale tra i nonni e i padri che hanno vissuto e prosperato grazie a quel lavoro e i figli che vorrebbero un paesaggio circostante le loro aziende agricole e le loro residenze maggiormente attrattivo dal punto di vista turistico.

amministrazioni proprie dei domini collettivi non sono pubbliche amministrazioni, che pertanto non sono soggette alle normative degli enti pubblici e segnatamente delle pubbliche amministrazioni comunali, che i domini collettivi sono ordinamenti giuridici primari che, come tali, sono soggetti solo alla Costituzione, capaci di darsi amministrazione propria secondo statuti che sono retti dal diritto privato e non predeterminati o peggio eterodeterminati da pubbliche amministrazioni di fatto irrispettose di quelli che secondo l'articolo 2 della Costituzione sono i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità²⁴.

Job prosegue illustrando le due modalità di gestione e il vulnus arrecato da una delle due:

L'origine della detta incomprendimento, travisamento, avversione si trova prima nel fatto che le regole della pubblica amministrazione non sono quelle del proprietario, i comuni e così i funzionari non sono fatti né sono stati creati per possedere cosa propria, ma per fare servizi agli altri. Secondo nel fatto che, trattando di domini collettivi si tratta di diritti e non di servizi pubblici, e dove si tratta di interessi generali si fa riferimento alla conservazione dell'ambiente, che è ottenuto in via indiretta proprio tutelando i domini collettivi. Terzo nella difficoltà che comporta dimostrare un tradimento, che si presenta in varie forme ogni volta che affidiamo alle pubbliche amministrazioni l'esecuzione di compiti che spettano a ciascuno di noi. In mancanza di un'amministrazione propria quale quella fatta dal comitato eletto dalla compagine proprietaria, è l'ente pubblico a gestire... secondo una serie di regole a loro volta improprie perché sono quelle tipiche dell'amministrazione pubblica che mal si adattano [...]. I soggetti che vanno ad amministrare quel bene non sono o comunque non rappresentano in modo diretto la compagine proprietaria mentre sono portati a soddisfare interessi estranei al proprietario e in definitiva all'unico vero interessato alla conservazione di quello specifico territorio di vita che è la ragione per cui quel bene è oggetto di interesse pubblico, quindi, brutalmente, attraverso l'ente pubblico si attua una sussidiarietà sovversiva dei diritti dell'uomo e dell'interesse pubblico che la legge attuativa della Costituzione, in uno la tutela dei territori di vita e della loro pluralità che se sono focalizzati nell'interesse generale sancito dalla Legge 168/2017 non possono trovare migliore attuazione che attraverso i titolari attraverso un godimento e una amministrazione diretta consapevole ed effettivamente tutelata dall'ordinamento statale²⁵.

Negli archivi storici, consultati durante il campo, vi sono infatti le testimonianze di questa *governance* autonoma del territorio: diverse frazioni, infatti, si erano dotate tra la fine del Medioevo e l'età Moderna di Carte di Regola che gestivano in modo oculato le risorse agrosilvopastorali, regolavano la vendemmia e il commercio del vino (Giacomoni 1991: 269-273), controllavano l'utilizzo dell'acqua e le cave. Non è stato dunque possibile in un processo di transizione ecologica non aver tenuto in considerazione queste alternative forme di possedere (Grossi 1977). I domini collettivi si stanno aprendo ad una nuova stagione basata su un'economia che vede l'uomo soggetto attivo portatore di un uso razionale delle risorse (Sahlins 1980): questa impostazione ha indicato le proprietà collettive, considerando anche la loro accezione storica, come beni di interesse paesaggistico e ambientale (Nervi 2014: 87). Le comunità autonome nella gestione sono vere costruttrici di ambienti vivi e vitali, perché mettono in atto interventi finalizzati sia alla perequazione del potenziale di produzione del demanio civico, sia per l'attività di predisposizione di idonei sistemi di protezione, controllo e regolamentazione per un corretto uso delle risorse naturali (Nervi 2014: 89). Queste modalità di gestione comunitaria sostengono la priorità della coesione sociale della comunità stessa: infatti l'esistenza di un sistema di regole d'uso delle risorse comuni implica di per sé un consenso sociale su tipologie e livelli di attività appropriati, una decisione collettiva da prendersi di volta in volta su

²⁴ Dialogo antropologico (Olivier de Sardan, 2009: 35) con Mauro Job, avvocato in ambito giudiziale e stragiudiziale in vertenze in materia di Assetti Fondiari Collettivi in difesa di Domini Collettivi e loro Enti di gestione, raccolto dall'autrice a Trento, 20/01/2023.

²⁵ Ibidem.

risorse e territorio. Sul bene collettivo insiste quindi una sorta di controllo cosciente (Godelier 1972). Durante il dialogo Iob insiste ricordando quanto sia differente l'interesse dei diretti proprietari rispetto alla sussidiarietà di un altro rappresentante:

Non è questione di essere in grado, perché il punto centrale è la differenza che c'è tra decidere cosa fare di una cosa propria, rispetto a decidere cosa fare di una cosa che è altrui e spesso viene gestita come una cosa che non è di nessuno, come un bene da sfruttare arrivando al punto di perderlo. Perché la cosa che spesso si dimentica è che questi beni vengono visti come beni che servono a fare cassetta per i comuni, e far cassetta significa ricavare risorse per fare cose che non hanno nulla a che vedere con la gestione di quel patrimonio, la sua conservazione, ma servono per altre finalità, pur dignitose... tuttavia attingendo a risorse non proprie, di cui non ci si preoccupa di garantire la loro perpetuazione, la loro salvaguardia, la loro conservazione. [...] Quando si entra nell'ordine di idee che si amministra un bene, che non è di nessuno ed è possibile ricavarne di più, va a finire che quel bene viene sfruttato all'eccesso e quindi depauperato, magari in modo ingannevole, perché viene giustificato questo extra-utilizzo [...] Alla fine si rischia di trovarsi nella situazione di aver esaurito tutto il patrimonio, altrui, in gestione, per creare altri servizi che possono essere anche stati utili, ma alla fine vanno pagati, necessitano di spese e non ci si rende conto che quando il patrimonio si esaurisce non c'è più!²⁶

In Valle di Cembra, dato lo sbilanciamento esistente da decenni tra le proprietà gestite direttamente dalle A.S.U.C. e quelle amministrate in via sussidiaria dai comuni, si è andata formandosi una criticità che non può essere obliterata in considerazione alla transizione agro-ecologica. Alla richiesta di capire se, in assenza dei diretti proprietari, il bene collettivo sia a rischio di estinzione perché non protetto da nessuno, Iob spiega con chiarezza la procedura. Nella sua risposta si tratteggia una questione filosofica di fondo (Iob 2016: 148,150) che contraddistingue da decenni la situazione di attacco messa in atto dagli enti istituzionali contro i domini collettivi:

Il punto è proprio questo: non basta la legge, ci vogliono le persone che la applicano, la realtà è che quando parliamo di beni inalienabili, in via di fatto con varie tipologie di sotterfugi si va contro la legge, si va a finire di depauperare il patrimonio, un depauperamento contro la norma, un depauperamento che non segue, non rispetta quel principio cardine, che è quello di conservazione del patrimonio. Io posso vendere per acquistare un analogo valore o un valore maggiore, può essere, ma se non garantisco la conservazione, sia dal punto di vista quantitativo, sia dal punto di vista qualitativo del patrimonio, va a finire che lo depaupero, lo riduco e ogni volta che lo riduco vado doppiamente contro quel principio. Il problema esiste: si autorizzano vendite contro il principio di conservazione del patrimonio²⁷.

Tuttavia, questi domini collettivi hanno dimostrato nel passato e lo dimostrano ancora oggi, di essere retti da una sorta di anti-individualismo, nel quale agiscono da un lato la comunità e dall'altro la terra, in quando *res frugifera* degna di attenzioni e cure, e non come mero bene di scambio o merce. Questa sostiene la collettività a sua volta impegnata a valorizzarla nella sua fertilità così da permetterle una trasmissione intatta nella sua carica vitale alle generazioni successive (Grossi 2019: 85-87). La tutela ambientale ha trovato in questa alternativa modalità di possedere una sua anticipata realizzazione: non si tratta di dominio e sfruttamento, ma di buon governo (Graziani 2007: 89). La dimensione agro-ecologica può trovare in questi spazi uno spazio laboratoriale dove rielaborare la relazione uomo-natura.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

Il percorso partecipativo: l'incontro tra generazioni e la trasmissione di sapere

ECOVINEGOALS ha favorito l'incontro e il dialogo tra generazioni: l'intento come previsto anche dai principi cardine dell'agroecologia è stato quello di condividere i saperi tradizionali e le pratiche innovative e di permettere un passaggio di queste tra diverse classi di età. Gli ideatori del progetto per cercare di raggiungere lo scopo hanno proposto un percorso partecipato facilitato per permettere la costruzione di un terreno comune dove poter negoziare questo scambio. Il percorso si è svolto in Valle, questo non è un dato così scontato: in precedenza e per altre tipologie di progetti (con una impostazione maggiormente spinta verso un approccio *top-down*) era stato chiesto agli abitanti di scendere a Trento, decontestualizzando spesso i progetti e creando una situazione asettica dove impartire nozioni e imporre indirizzi senza la possibilità di una condivisione di saperi o di scambio di opinioni. In questo caso invece si è organizzato un percorso in Valle e per la Valle, come confermato da questo stralcio:

Non è possibile continuare a calare dall'alto decisioni, piani di azione, scelte sul territorio: già solo l'idea che fai scendere gli agricoltori a Trento e li impartisci il sapere è contronatura: se parliamo della Valle di Cembra restiamo in Valle. Andiamo noi da loro e non il contrario. Già questo passaggio che sembra una inezia, per loro e la loro mentalità è simbolico: significa fare insieme la strada e non noi la decidiamo e voi eseguite²⁸.

Tale sentire è confermato anche da una partecipante:

la Valle è sempre stata dimenticata o colonizzata, fanno gli esperimenti e se poi non funzionano, non importa... Siamo scesi sempre noi, mai una volta che qualcuno sia salito a sentire il nostro parere. Mi sembra un sogno questo di poter essere qui a parlare della Valle e che lo sforzo di salire sia stato fatto da chi governa in provincia²⁹.

Non sono solo queste due voci ad aver sentito la necessità di esternare un pensiero che da anni serpeggia tra gli abitanti: la maggioranza dei partecipanti al percorso e la totalità degli agricoltori/trici, con cui è stato aperto un dialogo durante le osservazioni partecipanti nelle aziende, hanno fatto emergere l'insofferenza per le abitudini consolidate nel passato e la soddisfazione per questa trasformazione di pensiero e pratica.

Il percorso è stato organizzato nei mesi di dicembre 2021 e gennaio 2022, purtroppo due incontri si sono svolti online a causa delle restrizioni dovute alle misure di contenimento della pandemia da Covid-19. Si sono svolti in presenza presso il Centro Civico di Lisignago il 2 e 15 dicembre 2021 e sulla piattaforma Zoom dell'Università degli Studi di Trento il 13 e il 24 gennaio 2022. Il numero dei partecipanti si è mantenuto pressoché identico sia nelle sessioni in presenza, sia in quelle online, in particolare su oltre venti aderenti sei erano in rappresentanza degli enti e delle istituzioni, nove del settore agricolo e imprenditoriale, quattro del settore turistico e quattro del commercio/artigianato. Le fasce d'età erano così suddivise: 10 esponenti di 18/34 anni; 5 esponenti di 35 /54 anni; 8 esponenti di 55/80 anni. Durante il primo incontro sono stati formati dei sottogruppi di lavoro per favorire il dialogo intergenerazionale e permettere un ampio scambio di saperi e di visioni; sono state appese quattro carte geografiche mute della Valle di Cembra.

Il primo lavoro di condivisione e confronto è consistito nella realizzazione di quattro specifiche mappe di comunità: questo strumento è stato scelto dagli ideatori perché efficace nel rilevare le modalità con le quali un territorio viene percepito e osservato da chi lo frequenta o da chi ci abita e permette l'emersione dei valori attribuiti allo stesso, delle memorie, delle trasformazioni e della

²⁸ Intervista con amministratore pubblico raccolto dall'autrice in Val di Cembra, 10/10/2021.

²⁹ Intervento di partecipante 01, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

realtà attuale. I partecipanti hanno ricevuto quattro post-it colorati utili a riflettere attorno a quattro macro-categorie: elementi preziosi e di valore, elementi o aree vulnerabili minacciate dalle attività umane, elementi disturbanti o repulsivi e, infine, luoghi con opportunità rilevanti. Dopo aver individuato ciascuno/a sulla mappa il luogo geografico preciso e averne indicato il toponimo e/o le caratteristiche generali atte a creare un linguaggio comune, i partecipanti si sono divisi in quattro gruppi per analizzare insieme le risposte e individuare categorie ampie dove collocare i diversi luoghi. I gruppi hanno discusso animatamente a proposito delle scelte individuali: c'è stato un confronto dialettico tra i più giovani e i più anziani sul valore dato o meno ad alcuni elementi chiave del territorio; tuttavia, alcune categorie hanno trovato un consenso unanime.

Come portavoce del gruppo 1, quello che ha guardato gli elementi preziosi, riassumo così la discussione avuta: tutti abbiamo riconosciuto valore massimo ai terrazzamenti, non ci sono stati dubbi e in particolare quelli di Settegola e di Giovo. Ci siamo confrontati sugli elementi naturali e le strutture storiche come i castelli e alcune chiesette, natura e patrimonio storico sono entrambi importanti, lo sono da sempre; quindi, ci siamo sentiti di metterli quasi sullo stesso piano. Seguono secondo noi le strutture agricole: su queste c'è stato un bel dibattito tra alcuni di noi... una parte vede che la valle sembra volersene disfare, distruggerli, ma alcuni di noi le vedono come il valore della campagna. Sono portatori di memoria, di saper fare, di tradizione, G. diceva che basta insegnare ai ragazzi a prendersene cura e se non cadono in rovina sono ancora funzionali, servono, e bellissimi da vedere³⁰.

Interessante in questa sede riportare invece l'elaborazione effettuata dal Gruppo 3 che ha riflettuto a proposito degli elementi negativi. Il portavoce ha riassunto per tutti la lunga discussione avuta con i colleghi a proposito del concetto di elemento disturbante o repulsivo: prima di iniziare a categorizzare i diversi luoghi³¹ il gruppo ha voluto condividere una visione comune. Spiega:

non è stato facile sistemare i nostri foglietti. Per ogni luogo individuato, a parte le cave, ma ci torno dopo, non si è stati tutti d'accordo nel vederli come luoghi da far scomparire. Alcuni di noi (indica i più giovani che annuiscono) vedono alcuni elementi come delle opportunità da ripensare e non da eliminare senza alcuna via di ripristino, altri invece li trovano orrendi e che impediscono una vera possibilità turistica e attrattiva. Le cave invece sono un elemento brutto, lo abbiamo concordato tutti, ma abbiamo discusso molto su cosa rappresentano per tutti noi: lavoro, ricchezza in passato, possibilità offerta per non abbandonare il territorio... Quindi abbiamo avuto difficoltà a capirci: un elemento è duplice... non è solo bianco o nero... a parte i rifiuti o i macchinari abbandonati in campagna che non hanno senso, sugli altri è necessario impostare un ragionamento³².

Il gruppo, che ha analizzato i luoghi con opportunità più rilevanti, ha messo in evidenza alcuni concetti interessanti, tra cui quello di bene collettivo sul quale ha discusso lungamente. Il portavoce del gruppo, ha riferito che due elementi hanno riscosso l'attenzione maggiore, ossia la ciclovia e la sua progettazione valorizzando i percorsi lungo l'Avisio e l'introduzione di percorsi enogastronomici tra i vigneti.

L'enogastronomia è il valore aggiunto, porta turismo, è il turismo che stiamo cercando: persone attente, che hanno voglia di stare in valle, di conoscerla, di gustare, serve a noi per rivalorizzare il vigneto e il nostro lavoro, serve al consumatore per venire a vedere dove si produce e come³³.

³⁰ Intervento di partecipante 02, M, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

³¹ I luoghi individuati sono stati: le cave abbandonate, gli edifici e le vie non integrate nel paesaggio, le bonifiche agricole impattanti e l'abbandono di rifiuti e macchinari in campagna.

³² Intervento di partecipante 03, F, 35/54 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

³³ Intervento di partecipante 04, M, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

Non sono convinto, io ho imparato solo a lavorare e lavorare, la campagna comanda e qui è difficile... lo sappiamo... non saprei neanche come fare a portare la gente nella vigna... Nessuno veniva nella vigna, nessuno voleva vederla, comprava il vino in cantina e basta. Non so se sarei capace, ma voi giovani forse sì, vedete una opportunità... per me sono solo impicci... ma largo ai giovani e alle idee nuove... Se venite a spiegarmi come fare... posso provarci³⁴.

L'incontro che ha visto l'utilizzo dello strumento partecipativo della foto-elicitazione ha riscontrato un interesse profondo nei partecipanti. Una di loro al termine ha voluto comunicare a tutti:

Questo incontro, questo lavoro mi è servito. Ho capito tante cose che essendo giovane non sapevo della valle, tanti meccanismi, è stato un confronto pieno di spunti, io andrò a casa a pensarci su ancora molto... Domani mattina non vedrò più la valle come la vedevo ieri... adesso so che ci sono luoghi di cui è necessario ricostruire la memoria, bisogna ascoltare chi sta qui in valle da prima, ci sono segreti che altrimenti non puoi scoprire da sola³⁵.

Gli ha fatto subito eco un altro agricoltore:

Sono vecio... è vero la valle la conosco da sempre non mi son mai spostato. L'avevo conosciuta da mio papà e da mio nonno... anche loro agricoltori come me... ma aver parlato co sti bocia qui oggi e aver guardato ste foto de 'na 'olta, mi ha fatto capire altre cose: penso sia importante raccontare la valle a loro e ascoltare cosa han da dire... perché hanno molto da dire... non è vero che tutto quello che facevamo andava bene, non è vero che la tradizione è sempre giusta... oggi anche io ho capito che alcune cose che pensavo e che facevo non erano così utili³⁶.

Il lavoro del secondo incontro si è infatti suddiviso in due parti: prima i gruppi hanno confrontato una foto di ieri e una di oggi (fatta nello stesso punto) e hanno cercato per ogni coppia le differenze e le permanenze. I gruppi si sono animati molto nella discussione: spesso la visione dei più anziani sul passato non coincideva con quella dei più giovani. Si è assistito da un lato al guardare con nostalgia a certe immagini e a ripensare ad un paesaggio ora scomparso e il cui cambiamento è stato negativamente collegato a una modernizzazione forzata. I più giovani hanno però cercato di ricordare nella discussione che il cambiamento è stato attuato proprio da coloro che ora guardavano con nostalgia a quel passato. Sono i loro padri che hanno modernizzato la pratica agricola, hanno puntato solo sulla quantità seguendo i dettami delle cantine sociali. Un partecipante spiega a tutto il suo gruppo:

Ma scusate, questa visione mi sembra un po' fuorviante... Chi ha modernizzato? Non è venuta da sola la meccanizzazione in agricoltura... Qualcuno l'ha portata anche qui... I nostri genitori hanno scelto, anche per noi, hanno bonificato, snaturato, fatto quantità: qualcuno, e non faccio nomi, ma sappiamo tutti di cosa sto parlando (occhiate e ammiccamenti di consenso), diceva si fa così e giù tutti a fare così. Quale passato stiamo cercando di rievocare, scusate?³⁷

Tutti i gruppi hanno avuto una lunga discussione su questo punto nodale, confronto che è stato poi riportato in plenaria dai diversi referenti. Questo è risultato un nodo centrale dell'intera percezione e visione sulla Valle e sulla relazione uomo-ambiente tra passato e presente.

Io ricordo ancora questo paesaggio, era così, qui ci giocavo con mio fratello, qui i campi del nonno e quelli che coltivava anche mio padre, noi ci andavamo, qua la casa, eravamo qui circa (indica col dito). Vedi qui si coltivava tutt'altro, oggi solo vite... non ce l'avremmo fatta, non si

³⁴ Intervento di partecipante 05, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

³⁵ Intervento di partecipante 06, F, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

³⁶ Intervento di partecipante 07, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

³⁷ Intervento di partecipante 08, M, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

poteva comperare tutto fuori; quindi, era necessario anche coltivare altro... poi si è smesso... poi sono arrivate le cave e i contributi³⁸.

Il gruppo, infatti, dopo questo primo scambio di battute ha intensificato la discussione a proposito della biodiversità rurale che si nota nella foto del passato e della sua perdita oggi: prima accanto al paese c'erano prati, arativi, piante da frutto e vigne. Ad un certo punto con l'apertura dell'attività estrattiva e con il suo intensificarsi molti contadini hanno preferito essere assunti come operai e abbandonare la pratica agricola, o mantenerla solo part-time. Questo ha modificato una parte del paesaggio cembrano: sono stati lasciati incolti i terreni più impervi, il bosco lentamente è avanzato. I più anziani hanno ricordato con precisione la tradizionale multifunzionalità presente in azienda: non era pensabile fare altrimenti; invece, l'avvento dei contributi pubblici da un lato ha selezionato le varietà viticole da impiantare e dall'altro ha incentivato a disfarsi del bestiame allevato. Gli agricoltori più giovani hanno notato che, se in passato era naturale per motivi legati alla sopravvivenza avere una varietà culturale ampia, oggi la scelta è etica (qualcuno di loro ha usato l'espressione agro-ecologica), non solo legata al guadagno, ma connessa a meccanismi più profondi.

Costruzione di piani di azione condivisi tra generazioni

Uno degli obiettivi chiave è stato quello di costruire tramite il percorso partecipativo un progetto di sviluppo futuro condiviso tra generazioni e negoziato grazie al dialogo ragionato. Sono state ideate e vagliate proposte che avessero una reale possibilità di essere realizzate in tempi medi (3 anni) e lunghi (7 anni). L'ultimo incontro del percorso ha permesso la fattuale attuazione di questo dialogo intergenerazionale e l'ideazione di piani di azione. L'introduzione di pratiche agro-ecologiche è stata facilitatrice di scambi del patrimonio di saperi materiali e immateriali tra individui, ha attivato una visione critica sul ruolo sia dell'uomo in quanto cittadino di un paesaggio, sia dell'uomo in quanto attivo costruttore di paesaggio (come agricoltore). La mediazione dell'antropologia pubblica ha permesso di rendere il processo maggiormente condiviso e concreto: alcuni partecipanti hanno commentato che per la prima volta stavano ascoltando idee concrete, non le solite stranezze irrealizzabili, hanno dichiarato di essere sorpresi felicemente che potessero essere loro in prima persona a poter decidere del futuro del territorio, hanno ribadito che lo scambio con gli amministratori ha sollecitato un sentimento di partecipazione autentica e ha attivato una relazione maggiormente paritaria nel processo di *governance bottom up*³⁹.

I piani di azione vagliati dal percorso e sistematizzati insieme agli ideatori del progetto hanno permesso di capire come volessero muoversi i cittadini e quali fossero le priorità emergenti dal territorio. Infatti, l'Asse 1 è stato impostato con accordo unanime sull'educazione e l'interazione. Per gli abitanti risulta necessaria la costruzione di un sistema di formazione permanente che accompagni le aziende agricole nel percorso di transizione agro-ecologica e nella ricerca di forme di interazione e collaborazione, in particolare con il settore turistico, del commercio agroalimentare e dell'artigianato, per la costituzione di reti di imprese e di accordi territoriali. In queste parole si può ritrovare l'eco della proposta di Morin (2020: 43-47) che auspica per il superamento della logica capitalistica attuale la realizzazione di reti di scambio tra quelle che definisce «oasi di fraternità», ossia tutte quelle esperienze di transizione ecologica, ritorno alla terra nel rispetto della sostenibilità, produzione con logiche di scambio, che sono presenti nei diversi territori, ma che sopravvivono isolate le une dalle altre e per questo hanno minor potenza di azione e resilienza.

Se, come sostiene Zagrebelsky (2016: XII), nei rapporti tra generazioni il conflitto è fisiologico,

³⁸ Intervento di partecipante 09, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

³⁹ Dialoghi tra i partecipanti, online piattaforma Zoom, 24/01/2022.

l'acquiescenza senza carattere è patologica e l'antagonismo trasforma tanto i padri quanto i figli. Nello scambio partecipato favorito dal progetto ECOVINEGOALS si è assistito a questo accrescimento collettivo: le diverse età e le diverse visioni che ciascuna portava in sé si sono scontrate, combinate, riflesse, rinnovate e in alcuni casi hanno risolto la tensione con una prospettiva nuova, eppure costruita insieme. Il tema dell'educazione permanente (*lifelong learning*) per essere preparati e capaci di supportare la transizione ecologica e lo scambio continuo di saperi tra le componenti della società può permettere di realizzare nuove progettualità anche imprenditoriali capaci di essere attente alla salvaguardia degli ecosistemi e all'accrescimento di biodiversità ambientale. La relazione costruttiva e l'apprendimento intergenerazionale all'interno delle dimensioni collettive di governo del patrimonio possono, come specificato dai partecipanti, consentire di rileggere consuetudini e riattualizzarle. Si è constatato che le zone dove sono presenti i domini collettivi sono maggiormente predisposte a conservare parametri di sostenibilità ambientale più spiccati e le decisioni sono guidate da una ragionevolezza di conservazione e non di depauperamento del bene naturale (Bigaran, Villa 2019).

Bibliografia

- Antonelli, E. 1991. *Parceggia e cammina: guida ai sentieri in Valle di Cembra*. Cembra. APT.
- Colli, D., Boninsegna, A. 1999. *Le Valli dell'Avisio, Cembra, Fiemme e Fassa*. Padova. Tamari.
- Bazzanella, R. 2010. *Faver tracce nella storia. Faver*. BIM Adige.
- Bigaran, F. 2021. Il paesaggio viticolo della Vallagarina nella sua dimensione agro-ecologica. *Slowzine*, 7: 4.
- Bigaran F., Villa M. 2019. Gestione delle aree di uso civico, protezione della biodiversità e salvaguardia del paesaggio: il case study dell'allevamento e monticazione della vacca di razza Rendena nei territori a proprietà collettiva in Provincia di Trento. Un approccio ecologico ed antropologico. *Archivio Scialoja-Bolla*, 1: 365-390.
- Bigaran, F., Villa, M. 2022. Il paesaggio e la sua struttura agro-ecologica come soggetto terzo e bene comune. Il case study di Mezzolombardo nella Piana rotaliana (TN). *Culture della sostenibilità*, 2: 157-185.
- Ciampi, M. 2007. *La sociologia visuale in Italia*. Roma. Bonanno.
- Ferrari, W. 1986. *L'oro rosso: un'indagine sul porfido nel Trentino*. Lavis. Cracco.
- Forni, G., Scienza, A. 1996. *2500 anni di cultura della vite nell'ambito alpino e cisalpino*. Trento. ITV.
- Giacomoni, F. (a cura di). 1991. *Carte di regola e statuti della comunità rurali trentine*. Milano. Jaka Book.
- Giancristofaro L., Lapicciarella Zingari V. 2020. *Patrimonio culturale immateriale e società civile*. Roma. Aracne.
- Godelier, M. 1972. *Rationality and Irrationality in Economics*. New York. Mostly Review Press.
- Goodenough, E. R. 1956. *Jewish Symbols in the Greco-Roman period V e VI*. New York. Pantheon.
- Graziani, A. C. 2007. Proprietà della terra e sviluppo rurale. *Agricoltura Istituzioni Mercati*, 1: 65-94.
- Grossi, P. 1977. *Un altro modo di possedere*. Milano. Giuffré.
- Grossi, P. 2019. *Il mondo delle terre collettive*. Macerata. Quodlibet.
- Harper, D. 2002. Talking about pictures: A case for photo elicitation. *Visual Studies*, 1: 13-26.
- Job, M. 2016. «L'accertamento delle proprietà collettive delle comunità frazionali di Trentino e Südtirol», in *Gemeinschaftlicher Besitz*, AA.VV (ed). Bozen. Südtiroler Bauernbund: 147-158; 202-213.
- Leonardi, A. 2005. «Le traiettorie dello sviluppo: verso la conquista di un benessere diffuso» in *L'età contemporanea. Il Novecento*, Leonardi, A., Pombeni P. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 41-63.

- Losacco, G. 2012. *Sociologia visuale e studi di territorio*. Milano. Franco Angeli.
- Marzatico, F. 1994. «I ritrovamenti archeologici di Cembra nel quadro dell'antico popolamento della valle» in *Storia di Cembra*. Benvenuti S. (a cura di). Trento. Temi:37-68.
- Morin, E. 2020. *La fraternità perché?* Roma. FAA.
- Nervi, P. 2014. La nuova stagione degli assetti fondiari collettivi in un sistema evolutivo economia/ambiente. *Archivio Scialoja-Bolla*, 1: 87-104.
- Olivier de Sardan, J-P. 2009. «La politica del campo. Sulla produzione dati in antropologia», in *Vivere l'etnografia*. Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. SEID: 27-64.
- Pennaccini, C. 2010. *La ricerca sul campo in antropologia*. Roma. Carocci.
- Ragusa, S. 2011. *Trentino, lo sfruttamento "gentile" nella valle del porfido*, Cembra. Vallecchi.
- Sahlins, M. 1972. *Stone Age Economics*. London. Tavistock Press.
- Stanislawski, D. 1975. Donsysus westward: early religion and the economic geography of wine. *The Geography Review*, 65: 427-444.
- Tomasi, G. 1994. «L'ambiente naturale della Val di Cembra» in *Storia di Cembra*. Benvenuti, S. (a cura di). Trento. Temi:19-36.
- Tommasoli, M. 2002. *Lo sviluppo partecipativo*. Roma. Carocci.
- Unwin, T. 1993. *Storia del Vino*. Roma. Donzelli.
- Villa, M. 2022. «La campagna nutrive la città? Paesaggio agricolo e relazioni prossimale nel fondo-valle montano. Il case study della Piana rotaliana secondo un approccio storico e antropologico», in *Nutrire le città italiane attraverso le pianure e le montagne. Il contributo delle scienze umane attraverso un approccio applicativo*, Leggero, R., Villa, M. (a cura di). Roma. Aracne: 153-182.
- Winterle, A. 1995. «Architettura rurale e trasformazioni urbanistiche nelle Valli dell'Avisio», in *La Vallata dell'Avviso, Fiemme Fassa Cembra Altopiano di Piné*. Felicetti, M. (a cura di). Trento. Cromopress: 146-158.
- Zagrebelsky, G. 2016. *Senza adulti*. Torino. Einaudi.
- Zanotelli, D. 2015. «Territori in rete», in *Contadini di montagna. Racconto di un paesaggio terrazzato*. Varotto, M. (a cura di). Verona. Cierre: 9-11.

La rigenerazione secondo il PNRR

Etnografia dei documenti e delle pratiche di una proposta progettuale sul Piano nazionale borghi in Umbria

Enrico Petrangeli
enricopetrangeli@gmail.com
Ricercatore indipendente
ORCID: 0000-0003-1305-4465

Abstract

The paper takes its cue from Wittgenstein's suggestion to look for the meaning of words in the concrete use made of them in particular "language games" and "situational contexts". The language game in question is Regeneration, both cultural and social, which, in almost all its bureaucratic declinations, is however always based on urban regeneration and/or territorial development. Ethnography and hermeneutics are applied to documents produced by the Italian "National Plan Borghi PNRR-MIC" and by the Third Sector and Social Economy Section of the Umbria Region. The "situational context" is the design team of which the author was a member and that gave opportunities for participant observation.

The bureaucratic shaping of the concept of Regeneration is read from a perspective of militant and reflexive ethnography, as a critique of the rhetorics and practices of territorial development.

Keywords: National Plan "Borghi"; Italian National Recovery and Resilience Plan – PNRR; Small Town and Community Degradation; Regeneration; Reflexive Ethnography

Introduzione

Al Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza - PNRR, si potrebbe aggiungere un'altra R in coda: starebbe per Rigenerazione e sarebbe giustificata dalle tante sezioni del Piano che ne parlano, quasi sempre aggettivata da "urbana", e dall'imponente ammontare complessivo delle risorse (Brioni 2022). D'altra parte, è ormai ben lumeggiato, sia in ambito rurale sia urbano, il legame tra Rigenerazione e Gentrificazione, con il primo termine che spesso occulta i concreti interessi economici e giochi di potere del secondo rilevabili ad una lettura intersezionale che combina le categorie sociali di classe, genere, etnia, età, disponibilità economiche, lavoro (Kern 2022).

L'articolo parte da questa doppia constatazione, l'impatto delle politiche pubbliche nell'assestare fenomeni sociali globali e le valenze socio-culturali del real estate, e conduce un esercizio etnografico ed ermeneutico su un caso concreto per dare corpo ed evidenza agli attori della rigenerazione e alle trame da loro messe in atto nell'interpretare il loro ruolo. Si analizzano le caratteristiche di un Avviso del PNRR sulla Misura 2 "Rigenerazione di piccoli siti culturali, patrimonio culturale, religioso e rurale", Investimento 2.1: "Attrattività dei borghi storici", finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU (MiC 2021) e la composizione e il funzionamento dell'équipe di lavoro costituitasi per il disegno di una proposta progettuale in risposta a tale avviso. Da un lato si vogliono evidenziare e dettagliare le retoriche e le ideologie dei documenti elaborati da burocrazie centrali, considerandone le produzioni e gli effetti; dall'altro si vogliono mostrare le forme che assume l'agentività territoriale stimolata dall'avviso tra peculiarità, consapevolezze locali e determinazioni

normative. Si vuole anche evidenziare qualche elemento concreto dei temi, delle direzionalità e dei rapporti di forza che la dialettica egemonico-subalterno utilizza nel caso specifico per dare forme sincretiche alla rigenerazione.

Note di teoria e metodo

La nozione di contesto situazionale alla quale si trova euristicamente utile fare riferimento è quella, ben presente agli studi di antropologia culturale, coniata da Bronislaw Malinowski proprio un secolo fa (Malinowski 1923). Con alle spalle già importanti missioni etnografiche nelle Trobriand, Malinowski dimostra che il significato di una parola può intendersi, da parte di un osservatore esterno, ma anche da parte dei parlanti nativi, soltanto facendo riferimento al suo contesto d'uso. Ciò vale nelle comunità "esotiche" come in quelle occidentali e, dal momento della sua proposta, la nozione di contesto situazionale s'è guadagnata un posto stabile negli studi di linguistica e di filosofia del linguaggio a definire l'insieme delle determinanti generali, culturali nel senso proprio che l'antropologia culturale assegna al termine cultura, che si danno come condizione degli atti linguistici (Desideri 1983; Ponzio 2006). Il riferirsi al contesto situazionale per vedere all'opera le dinamiche sociali di significazione che "sedimentano" la carica semantica delle parole può essere considerato il contributo dell'antropologia culturale allo smantellamento delle filosofie del linguaggio fondate sulle corrispondenze "naturali" tra parole e realtà o che attribuiscono alle combinazioni della logica o alle speculazioni della metafisica il monopolio delle produzioni di significato. È la cornice che permette di ragionare sul linguaggio a partire dall'analisi delle concrete pratiche di significazione e di comunicazione adottate negli scambi relazionali del quotidiano; di riconoscere nel segno l'arbitrarietà e dunque la convenzionalità di rapporto tra le due facce del significante e del significato e che, in sintesi, consente di dire: «Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio» (Wittgenstein 1967: 43). L'uso poi si individua e descrive all'interno di un "gioco linguistico" che è una qualsiasi delle situazioni concrete nella quale un bambino acquisisce una lingua, o l'insieme delle situazioni, sempre incrementabili in cui il parlante pratica la lingua. Esplicitare la rilevanza funzionale del gioco linguistico consente di affermare che: «Parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita» (Wittgenstein 1967: 23).

Il pendolo tra contesto situazionale e gioco linguistico, con i rimandi ai piani di denotazione e connotazione riferibili, mi sembra che riesca a fondare adeguatamente il ricorso all'approccio etnografico per lumeggiare il significato di rigenerazione.

A completare l'esplicitazione della "postura epistemologica" di questo contributo, si dichiara anche la vicinanza a quella corrente dell'antropologia riflessiva che, definibile come autoetnografia "analitica", ha come linee guida: il coinvolgimento del ricercatore nel suo oggetto di studio e il suo essere riconosciuto, nella sua ambivalenza di osservatore-osservato; l'esplicitazione, più consapevole possibile, degli elementi di soggettività pertinenti; l'impegno all'analisi teorica e all'uso sociale dei risultati prodotti oltre qualsiasi autoreferenzialità accademica e/o letteraria (Gariglio 2017).

Per comodità di scrittura e, spero, efficacia di lettura, nel testo, con l'espressione contesto situazionale si intende l'insieme contesto situazionale – gioco linguistico – autoetnografia.

La genesi del "contesto situazionale-gioco linguistico"

Con qualche giorno di anticipo, Paolo, presidente di una cooperativa di comunità che sussidia attivamente il Comune di Allerona in molti servizi alla cittadinanza, mi invita a partecipare ad una riunione su Zoom pianificata per martedì 8 febbraio 2022: il comune di Allerona e quello di Castel

Viscardo¹ intendono presentare una proposta progettuale sull'avviso pubblico «per la rigenerazione culturale e sociale dei piccoli borghi storici da finanziare nell'ambito del PNRR» (MiC 2021).

La presentazione telematica delle richieste di finanziamento deve essere completata entro le ore 13:59 del 15 marzo 2022. Il mese, grosso modo, che intercorre tra le due date, è la durata del contesto situazionale sul quale si propone qualche notazione e riflessione etnografica ritenuta pertinente alla focalizzazione del processo empirico di attribuzione di senso al concetto di rigenerazione sociale e culturale di piccoli borghi storici e ad alcuni suoi risultati.

L'Avviso pubblico del MiC è senz'altro da considerare l'innesco del contesto situazionale per il quale definisce il periodo di funzionamento. Ma soprattutto, nell'Avviso è da ravvisare il canone generativo del gruppo di lavoro, della sua composizione che si vuole *multistakeholder*, e dell'insieme delle regole che definiscono ruoli, prassi e produzioni di valore da parte di ognuno degli attori singolarmente e del gruppo nell'insieme.²

La riunione su Zoom, il collegamento da remoto è pressoché necessario viste le normative sanitarie di contrasto alla diffusione della Covid19, si apre sulla piattaforma di un'agenzia di servizi di ricerca, sviluppo e progettazione nel campo della bioedilizia e della bioarchitettura che ha già avuto rapporti con l'amministrazione comunale per interventi di riqualificazione urbanistica finanziati attraverso i fondi strutturali. Sono presenti l'amministratore Paolo Pacifici e una collaboratrice; Sauro Basili, sindaco di Allerona e Daniele Lungaroni, sindaco di Castel Viscardo, rispettivamente insieme ad Angela Gilibini e a Luca Giuliani assessori e vicesindaci, fanno gli onori di casa. Chiara Tiracorrendo e Massimo Luciani rappresentano l'Ecomuseo locale. Andrea Massino è il direttore di una cooperativa sociale e Manuela Meister è project designer della stessa.

Poniamoci una prima questione: possiamo dire che l'avviso MiC 21 propone il riconoscimento e la finalizzazione funzionale di capitali sociali presenti sul territorio come prima dimensione per la rigenerazione sociale e culturale della comunità? Considerando che nel testo non ci sono dichiarazioni esplicite in questo senso né tantomeno risorse previste o riconoscimenti, viene da considerare che la "virtuosa" aggregazione presentata sia piuttosto da inserire nella cornice della "eterogenesi dei fini" e determinata da autonome storie locali: dalle concrete volontà, capacità di impegno, rappresentatività socio-politica e "affiatamento cooperativo" dei singoli attori presenti e attivi sul territorio.

¹ Allerona e Castel Viscardo, in Provincia di Terni, sono due piccoli comuni dell'Umbria, al confine con l'alto Lazio. La loro configurazione urbana si deve in primo luogo alle peculiarità geomorfologiche del sito sul quale sorgono: l'apparato collinare che accompagna il fiume Paglia nel suo basso corso verso il Tevere. Ma è caratterizzata anche dai due castelli bassomedievali intorno ai quali si sviluppano gli abitati. Il paesaggio circostante è, in buoni tratti, ancora quello che si è definito attraverso le pratiche agricole, estrattive e di utilizzo dei boschi dell'economia vernacolare documentabile dal periodo Etrusco-Romano. Per le loro caratteristiche demografiche e socio-culturali, sia Allerona sia Castel Viscardo sono comprese nell'Area Interna Sud - Occidentale dell'Orvietano.

² *Dramatis personae*. Sauro Basili, Sindaco di Allerona dal 2014, eletto da una lista civica di area Centro sinistra; Angela Gilibini, bibliotecaria, assessora all'istruzione e alla cultura. Daniele Lungaroni, Sindaco di Castel Viscardo dal 2014, lista civica Centro sinistra; Luca Giuliani, laureato in Conservazione e Restauro Beni Culturali (Archivistica), vice-sindaco. Paolo Giovannini, dottore in Scienze politiche, presidente di Organizzazione di Allerona per lo Sviluppo Integrato – O.A.S.I. cooperativa di comunità costituitasi trasformando la cooperativa originaria in parallelo allo svolgersi di una ricerca-intervento sullo Sviluppo di comunità condotta, a partire da maggio 2016. Paolo Pacifici, dottore in Economia e Commercio, amministratore di Advanced Planning Engineering, Servizi di ricerca, sviluppo e progettazione nel campo della bioedilizia e della bioarchitettura. Chiara Tiracorrendo, laureata in Lettere, Assessora del Comune di Castel Viscardo, presidente dell'Ecomuseo del Paesaggio Orvietano (EPO); Massimo Luciani, Educatore, guida ambientale ed escursionistica, Coordinatore operativo dell'EPO; Andrea Massino, Direttore della Cooperativa sociale "Il Quadrifoglio" di Orvieto, l'impresa sociale più rilevante del territorio che ha una convenzione di co-progettazione per i servizi sociali con i due comuni.

Il punteggio di partenza

La riunione su Zoom entra subito nel merito con la presentazione del punteggio in partenza dell'ancora più che eventuale «Progetto locale di rigenerazione culturale e sociale» del quale non si hanno né idea concettuale, né tantomeno metodiche di intervento e contenuti. Sulla base della griglia di valutazione e secondo una procedura di auto-assegnazione, Paolo P. e Andrea M., facendo valere l'approccio pragmatico di chi ha consuetudine con la progettazione istituzionalizzata, propongono le loro stime evidentemente elaborate nei giorni precedenti. È prassi consolidata avviare così i lavori di un'équipe di progettazione, la cosa non soltanto non imbarazza, ma anzi induce la rassicurazione che è, in molti casi compreso l'attuale, connotato emotivo dell'intervento tecnico professionale presunto oggettivamente neutro.

La traduzione in punteggio delle «Caratteristiche del contesto», come richiesto dalla sezione B della Griglia di valutazione (MiC 2021: 20) è agevole e trova diffuso in tutti i membri del gruppo un atteggiamento consensuale. Il valore culturale e naturalistico della proposta progettuale è determinato in rapporto alla collocazione del comune in aree protette, alla presenza nel territorio selezionato di siti Unesco, alla presenza di emergenze di interesse nazionale e internazionale, al numero puntuale di beni culturali e paesaggistici, all'adesione a reti o associazioni di valorizzazione territoriale formalmente riconosciute. Nella medesima sezione B, le «Caratteristiche della fruizione culturale e turistica» ricorrono alle indicizzazioni Istat per la Domanda culturale di luoghi della cultura statali e per il Tasso di turisticità. Ad assegnare punteggio è il loro stare sopra la media regionale (certificata a livello provinciale). A premiare invece il tasso di Densità ricettiva, cioè i posti letto/kmq, è lo stare sotto il valore di soglia regionale, la certificazione è comunale. Ancora un valore dal negativo emerge nel caso dei Servizi culturali presenti nel comune (musei, biblioteche, archivi, teatri, cinema, parchi archeologici, istituti culturali, auditorium, case museo, ecc.): a dare punteggio è la loro non fruibilità. Infine la Condizione di marginalità territoriale del Comune dà punteggio secondo l'espressione di criticità dell'indicatore fissato dalla legge 158 del 2017³.

Insomma, MiC 2021 definisce i requisiti essenziali del comune beneficiario del finanziamento per la rigenerazione *ex lege* e sulla base di dati statistici disponibili. Ne risulta che il comune destinatario di fondi per la rigenerazione deve rispondere ai seguenti requisiti: è un piccolo comune (<5.000 ab.); ha ricchezza "certificata" di patrimonio culturale materiale, soprattutto paesaggistico e storico culturale; ha contemporaneamente evidente attrattività turistica (>media regionale) e deficit di accoglienza; ha un gran numero di servizi culturali chiusi e non fruibili; presenta situazioni di marginalità legate a dissesto idrogeologico, arretratezza economica, decremento popolazione, disagio insediativo, inadeguatezza dei servizi sociali, difficoltà di comunicazione, densità demografica.

In questo elenco appaiono problematiche strutturali, tendenze di sistema, fenomeni congiunturali: le varie dimensioni dei fatti sociali su cui appuntano le proprie riflessioni l'antropologia strutturale e la storiografia sociale, individuando aree di interesse comune sempre in espansione e prestandosi concetti interpretativi (Braudel 1958, Burke 2011). Sembra lecito porsi la domanda sull'opportunità di intervenire sulla base della logica del finanziamento per progetto, che è efficace forse nel contrasto di alcuni effetti circoscritti, ma quasi mai sulle tendenze di un fenomeno né sulle sue cause. Poniamo la questione in termini interrogativi: la rigenerazione sociale e culturale di un borgo (tra poco discuteremo l'approssimazione di questa denominazione) è stata considerata tratto *événementielle* che può essere contrastato e/o favorito con un finanziamento circoscritto alla realizzazione di inter-

³ Decreto del Presidente del Consiglio dei ministri 23 luglio 2021, recante "Definizione dell'elenco dei piccoli comuni che rientrano nelle tipologie di cui all'articolo 1, comma 2, della legge 6 ottobre 2017, n. 158", in Gazzetta ufficiale n. 220 del 14 settembre 2021. Le categorie di criticità previste sono: A) Dissesto idrogeologico; B) Arretratezza economica; C) Decremento popolazione; D) Disagio insediativo; E) Inadeguatezza Servizi sociali; F) Difficoltà di comunicazione; G) Densità demografica.

venti in un determinato tempo breve, cioè a progetto? Ciò denoterebbe un approccio riduttivistico alla questione. Oppure la rigenerazione sociale e culturale è stata ascrivita alla storia economica da proiettarsi sulla *longue durée*? Questo secondo caso, che meglio avrebbe affrontato la complessità della questione sembra improbabile da sostenere considerando, per esempio, la “discontinuità” con la Strategia nazionale delle Aree interne.

Come nota a margine, di colore ma anche significativa, sembra utile sottolineare l’umore che si è andato via via diffondendo tra i presenti durante il percorso di analisi valutativa e di quantificazione del punteggio che si raggiungeva parametrando le caratteristiche del contesto reale con le quotazioni assegnate dal bando. Salutare ogni volta con soddisfazione l’incameramento di quanti più punti possibile ha indotto una specie di sedazione collettiva dell’attenzione verso i contenuti. Così alla fine del percorso ci si è lamentati di non essere una zona ancor più marginale, di non avere un altro teatro chiuso o un altro parco archeologico dichiaratamente inutilizzabile, di non raggiungere una più acuta sofferenza sociale e di avere invece una discreta dotazione di servizi alla popolazione. Non si pensi allo stato d’animo esaltato della trance agonistica, ma alla disincantata battuta di un sindaco che dice: «Non siamo abbastanza disgraziati».

L’irruzione dei borghi

A questo punto, ai fini di una maggiore efficacia nell’illustrazione dell’esperienza etnografica del contesto situazionale, è opportuno riorganizzarne il racconto. La modalità di interlocuzione e di confronto tra i membri ha infatti risentito delle normative sanitarie anti Covid 19 e così gran parte delle riunioni, sia “collegiali”, sia dei singoli sottogruppi tematici è avvenuta da remoto. Quasi tutti i documenti di lavoro, ottenuti per estrapolazione di brani del formulario, è stato possibile condividerli su un cloud e sono stati elaborati a più mani. Piuttosto che dar conto in maniera cronologica delle riunioni che si sono succedute per l’obbligata frantumazione operativa, dei rumori comunicativi e/o delle agevolazioni dovute al contesto delle riunioni da remoto, dell’alternarsi di quiescenze in genere attribuibili a equivoci e/o delle repentine accelerazioni, ci si sofferma su alcuni *item* pertinenti a riprendere il discorso sulla concettualizzazione operativa di rigenerazione.

MiC 21 individua come beneficiari del finanziamento i piccoli Comuni che stanno al di sotto del valore di soglia dei 5.000 abitanti. Ma non si tratta di tutti i piccoli Comuni, che sono 5.535 e che rappresentano il 70,03% del numero complessivo dei comuni italiani (Tuttitalia 2022). Infatti:

L’Avviso sostiene progetti di rigenerazione culturale, realizzati nei piccoli Comuni caratterizzati da una significativa presenza del patrimonio culturale e ambientale nei quali sia presente un borgo storico o, nel caso di Comuni di piccole e piccolissime dimensioni, che si configurino nel loro complesso come un borgo storico [...]. Per borghi storici si intendono quegli insediamenti storici chiaramente identificabili e riconoscibili nelle loro originarie caratteristiche tipomorfologiche, per la permanenza di una prevalente continuità dei tessuti edilizi storici e per il valore del loro patrimonio storico-culturale e paesaggistico (MiC 2021: 10).

Sulla base delle risorse economiche stanziare, saranno dunque finanziati «Progetti locali di rigenerazione culturale e sociale di almeno 229 borghi storici», cioè 229 borghi storici su/di 5.535 piccoli comuni.

A lumeggiare il milieu culturale del periodo, richiamiamo la corrispondenza giornalistica intercorsa sulle pagine di “la Repubblica” nell’aprile del 2020 a seguito degli articoli delle “archistar” Massimiliano Fuksas e soprattutto Stefano Boeri (Boeri 2020) e che hanno indotto le precisazioni dei presidenti di varie reti associazionistiche di piccoli comuni: l’associazione dei Borghi più belli d’Italia, l’Unione nazionale Comuni, Comunità ed Enti montani - Uncem e l’Associazione Borghi autentici. Quella corrispondenza, da ricondurre anche al particolare stato d’animo indotto dalla Covid 19 che

riverberava letterarie fughe dalle città flagellate dalla peste verso ameni ritiri rurali, i sindaci di Allemona e di Castel Viscardo l'hanno seguita e sono consapevoli della delicatezza che assume, rispetto alle esigenze del comune e della sua popolazione, focalizzare i borghi come oggetto e soggetto di rigenerazione culturale e sociale. Sul tema, abbiamo una lettera aperta di Marco Bussone, presidente Uncem (Bussone 2022) che ha il valore di requisitoria istituzionale ed ha ottenuto una vasta eco politica, rappresentativa delle valutazioni di larga parte delle amministrazioni locali, senza essere riuscita però né a modificare l'approccio progettuale del Ministero, né le scale di valore divenute categorie di merito traducibili in punteggi. La lettera aperta sottolinea il clamore mediatico intorno al bando MiC 21 per precisare che la dignità di notizia andrebbe attribuita non tanto al gran numero di comuni che si stanno adoperando per rispondere con proposte progettuali, né tantomeno agli interventi di riqualificazione che saranno effettuati. «La notizia è che il bando è una lotteria», afferma Bussone, richiamando il caso della Linea a dello stesso bando che attraverso il tutoraggio delle Regioni è arrivato a finanziare interventi su 21 borghi, uno per ogni Regione d'Italia, ognuno con 20 milioni di euro. Quel primo procedimento aveva già portato alcune amministrazioni a dover sforbicare il tessuto urbanistico e sociale dei propri territori creando artificiosamente oggetti, “nuovi borghi antichi” verrebbe da definirli, che si isolavano dal contesto locale per aderire alle prescrizioni concorsuali. La lista dei 21 borghi risultati assegnatari delle risorse, alla data della lettera aperta del presidente dell'Uncem, è conosciuta anche se la Commissione ministeriale sta ancora ultimando i suoi lavori e Bussone rivela, oltre lo sdegno per una procedura che ha messo gli uni contro gli altri, in competizione tra loro i vari amministratori locali, la preoccupazione di quelli beneficiati, o meglio sorteggiati, che dovranno far fronte alle complessità burocratiche: di spesa (gare, indagini di mercato, appalti), di rendicontazione e di supervisione responsabile dei cantieri con le «minime macchine organizzative dei Comuni». «Non doveva essere così» commenta Bussone:

In un Paese che deve oggi come mai, generare coesione a partire dall'unità delle Istituzioni. Facendo lavorare insieme i Comuni. Solo insieme, in un territorio omogeneo i Comuni sono vincenti e forti. Non da soli e uno contro l'altro! Così si distrugge la rete dei Comuni, si ignorano le faticose reti esistenti, si inabissa il lavoro dei Sindaci che vincono i campanilismi e i dannosi municipalismi per essere forti insieme (Bussone 2022).

Le dichiarazioni di Bussone esprimono le concretissime preoccupazioni di amministratori locali che derivano dalle pratiche quotidiane di governo dei territori, dalla puntuale conoscenza delle reali capacità tecniche e burocratiche delle amministrazioni, dalle recenti esperienze. Dalla consapevolezza dei limiti potremmo sintetizzare. A livello politico-amministrativo si denuncia amaramente come non corretta la «matrice narrativa, politica, istituzionale» adottata e invece si richiama il precedente positivo della Legge 158 (6 ottobre 2017). Questa ha l'obiettivo di sostenere lo sviluppo economico, sociale, ambientale e culturale dei piccoli comuni, il riequilibrio demografico del Paese, il presidio attivo del territorio, soprattutto per le attività di contrasto del dissesto idrogeologico e per le attività di piccola e diffusa manutenzione e tutela dei beni comuni. La Legge è a favore dei residenti e delle attività produttive insediate localmente incrementando il sistema dei servizi essenziali, tutelando e valorizzando il patrimonio naturale, rurale, storico-culturale e architettonico dei territori. Non parla di borghi che, vedremo subito meglio, è un termine usato in una specie di riduzione estetico-salutista operata dalle borghesie metropolitane delle complessità dei paesi e delle comunità che le abitano.

Una digressione concettuale: il “piccoloborghismo” vs i paesi reali

Lo slittamento incauto da piccoli comuni e paesi a borghi che troviamo in MiC 21 indica ciò che si intende per rigenerazione nel linguaggio burocratico delle politiche e delle strategie di sviluppo territoriale che si avvalgono dei canali di comunicazione mainstream. Un significato che è diametralmente opposto alle speranze di amministratori e stakeholders locali:

Erano appena apparsi i titoli e le grandi pagine sulla bellezza dei borghi, sulla rigenerazione, sulle migrazioni dai quartieri urbani verso i borghi e i paesini. Ci eravamo permessi di ribadire che dovevamo evitare retorica e banalità. I paesi sono paesi. Non borghi. Costruire comunità non è rifare un borgo (Bussone 2022).

Dunque, ripercorrere la disputa sulla valenza sociale e semantica da assegnare ai comuni con meno di 5.000 abitanti, nell'oscillazione tra la re-invenzione del borgo e la rivendicazione del paese, è cruciale per osservare in azione le dinamiche di costruzione del concetto di rigenerazione. Schematizzando, abbiamo in un estremo i tentativi di imposizione *top-down* di una visione che si vorrebbe egemonica e, dall'altro estremo forme di agentività, più o meno consapevoli, che rispondono sulla base della percezione, che si vuole ancorata alla realtà, dei fabbisogni locali: in un'aggiornata e contemporanea riproposizione del rapporto città-campagna, egemone-subalterno.

Il libro collettaneo *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi* (Barbera et al. 2022)⁴ offre vari e importanti spunti di riflessione sull'uso e l'abuso del termine borgo e, dal nostro punto di vista, sulla costruzione del concetto di rigenerazione. Affiorano: 1) le soggiacenti categorie di valore socio culturale ed economico, il cui contenuto è spesso retoricamente manipolato dal cosiddetto marketing territoriale che si avvale di raffinatissimi *storytelling* (si veda ad esempio il cortometraggio di Michele Placido, 2022), da cui si originano le reinvenzioni del borgo e conseguentemente le attività della sua rigenerazione sociale e culturale; 2) l'identikit degli agenti delle politiche e delle strategie di costruzione dei nuovi borghi “immaginari”, spesso nell'anonimato costruito ad arte dal *deep state*, cui si aggancia inestricabilmente in maniera deduttiva e prescrittiva la loro rigenerazione sociale e culturale.

Anzitutto abbiamo un nome efficace a definire l'intreccio tra retorica e ideologia che enfaticamente riconnota, quasi un iperoggetto in scala minore, il borgo. Si tratta di “piccoloborghismo” (Bindi 2022) di cui si denuncia la matrice neoliberale che sta ridisegnando le fisionomie dei borghi *sub specie* di cartolina. Il concetto di polo attrattore, così spesso utilizzato, rimanda all'industria culturale: il marketing orienta i recuperi del patrimonio materiale e immateriale; e le costruzioni neo-identitarie

⁴ Si tratta dell'ultima operazione editoriale dell'associazione Riabitare l'Italia (https://riabitareitalia.net/RIABITARE_LITA-LIA) il cui Manifesto denuncia la crisi delle tradizionali egemonie territoriali italiane che genera un paese senza più “centri” urbani e metropolitani capaci di sviluppare funzioni direzionali; sottolinea l'esistenza di comunità in sofferenza sociale che lo strabismo ideologico non vede, «nelle terre alte, come nei fondovalle della deindustrializzazione; nelle campagne dell'agricoltura intensiva, come nelle aree attraversate dalla consumazione dell'esperienza dei “distretti”; nelle fasce costiere deturpate dal continuum delle seconde case in abbandono, come nelle sempre più vaste e sofferenti periferie metropolitane»; sintetizza il definirsi di un'Italia dei “vuoti” cioè in declino demografico, in spopolamento, dove cresce l'abbandono edilizio e i servizi pubblici vitali degradano e spariscono (dalla scuola alla farmacia, dall'ufficio postale al forno, al presidio ospedaliero); rileva il paradosso tragico di un'Italia marginalizzata dove più che altrove «si manifestano la fragilità del suolo, gli squilibri climatici, gli scompensi eco-sistemici... che porta sulle sue spalle, spesso tra la generale inconsapevolezza e indifferenza, i destini dell'equilibrio ambientale dell'intero paese». Sottolineate la complessità, il policentrismo, la diversità biologica degli ambienti e culturale delle comunità presenti in Italia, il Manifesto individua anzitutto la necessità di: «decostruire le immagini stereotipate che distorcono senso comune, inconsapevolezze collettive, programmi di studio e di ricerca, dibattito pubblico, scelte politiche. Si sente la necessità di cominciare a costruire una nuova rappresentazione d'insieme, più nitida e più fedele, meglio in grado di cogliere le complementarità, i raccordi, le fratture. In primo luogo si deve tornare a guardare da vicino». Uno sguardo da vicino che superi le politiche assistenzialistiche di compensazione del disagio o di soccorso post emergenza per puntare a consapevoli strategie di sviluppo comunitario. A questo punto il Manifesto fa una dichiarazione di appartenenza richiamando il recente esempio virtuoso della Strategia Nazionale Aree Interne, di cui sottolinea così la valenza e i limiti d'efficacia: «è arrivata a interessare un sesto del territorio nazionale, ma che anche in questo caso non riesce ad esprimere appieno il proprio potenziale di cambiamento, sottoposta com'è al disinteresse – quando non al contrasto attivo – della cultura e della politica dominanti».

di idilliaci valori comunitari, si basano esclusivamente sul pittoresco, sul buon cibo, sulle arcaiche e arcadiche genuine tipicità. La partecipazione delle popolazioni locali al percorso decisionale riguardante la definizione delle politiche di valorizzazione territoriale è sbandierata retoricamente ma di fatto ignorata dalle logiche *top-down*.

C'è poi la ricostruzione del percorso che ha portato alla sostituzione del termine "paese" con quello di "borgo". Circoscrivendo l'ambito temporale agli ultimi anni, si indicano le responsabilità della RAI che è la più grande impresa culturale italiana e del MiC 21. E viene sottolineato come questa sostituzione abbia ridotto la capacità di percepire e di comprendere le complessità ecosistemiche, ambientali e sociali, degli insediamenti locali, dei paesi. E di come un recente e genericissimo "architettese" abbia prodotto un cortocircuito concettuale che:

Fa pensare a chiese, mura, castelli, piazze ma mai a cascine, stazzi, masserizie e soprattutto mai al mondo del saper fare connesso con l'agricoltura, allevamento e paesaggio culturale. Come dire che solo i luoghi fisici simbolo del potere possono aspirare a fondi pubblici per una rinascita culturale, mentre così non può accadere per le eredità del lavoro e dell'uso dello spazio, elementi questi ultimi che danno vita alla coscienza di luogo e a un possibile approccio territorialista (Clemente 2022: 24).

C'è il racconto autobiografico e testimoniale, epperò concretissimo, di minute percezioni, di evocazioni nostalgiche del "pieno" che caratterizzava appena qualche decennio addietro il paese natale e di realistiche constatazioni sul vuoto attuale. E chi ha fatto della "restanza" l'oggetto autoriflessivo dei suoi studi non può che ammettere addirittura i limiti e gli inganni dell'antropocentrismo e sperare in una grande rivoluzione culturale e morale, in nuove parole e nuove pratiche istituendo la corrispondenza tra rivoluzione culturale e rigenerazione, metonimicamente, di luoghi e cuori. Nella consapevolezza che l'erosione accelerata della civiltà contadina, avvenuta nel secondo dopoguerra ha fatto vivere, a chi se n'è accorto e ha gli strumenti di analisi e la lucidità di coscienza, la scomparsa, in appena un paio di decenni, degli accumuli valoriali e conoscitivi delle società agropastorali durati millenni. Sulla base di ciò si definisce un impegno per cui, al proprio paese si devono "analisi impietose" e "cure amorevoli" (Teti 2022a).

C'è poi la riflessione sull'uso politico della storia che parte proprio dalla constatazione delle varie tipologie costruttive e funzionali assunte dal borgo nell'urbanistica occidentale e dunque della densità semantica del termine. Si sottolinea la discrezionale, riduttiva e strumentale elevazione della fattoria toscana o umbra a immagine archetipica del borgo. Si tratta di una costruzione metastorica che tacendo artatamente le concrete cause socioeconomiche dello spopolamento delle campagne ed enfatizzando, altrettanto artificiosamente, soltanto alcune caratteristiche di questi, quasi si trattasse di set cinematografici, produce idealtipi urbani del tutto alieni alla storia dei luoghi, forma peculiare che il Bel Paese dà alla *gated community* (Olmo 2022).

Nel suo insieme e in ognuno dei contributi che ospita, *Contro i borghi* è un pamphlet, un libro-progetto con una precisa collocazione editoriale e che dichiara esplicitamente la propria postura intellettuale. Per esempio nella provocatoria constatazione dell'esistenza di «Bruttitalia: l'insieme dei luoghi dove nessun turista si sognerebbe mai di mettere piede. Luoghi brutti per i canoni estetizza(n)ti della "Bellitalia", ma ricchi di senso e di identificazione per chi li abita» (Barbera, Dagnes 2022: 6) presso cui vive, in assuefatta accettazione del principio di realtà, la maggior parte della popolazione italiana e che trascurata dalle politiche di sviluppo del territorio non garantisce però per i suoi abitanti l'accesso ai diritti di cittadinanza e ai servizi di welfare. Chiarito che l'obbiettivo polemico non sono i borghi nella loro reale esistenza e/o persistenza, ma la narrazione dominante che li ipostatizza quali ameni luoghi di comunitarie armonie, si deriva la necessità di decostruire il discorso pubblico intorno ai borghi per: «uscire dall'esteticizzazione di un'Italia oleografica prigioniera d'un passato ch'è diventato merce e capitale culturale, per rientrare nell'effettiva realtà dei territori, abitati e

vissuti dalle persone» (Barbera et al. 2022: XV). Questa decostruzione è propedeutica e necessaria per spostare attenzioni e dunque risorse dalle valorizzazioni e dalle patrimonializzazioni territoriali, quasi sempre derivate dalla acritica accettazione del turismo quale “petrolio d’Italia”, a misure per il sostegno della reale abitabilità dei territori e degli assetti sociali legati agli insediamenti produttivi. Senza una tale rifocalizzazione di obiettivi e senza l’assunzione di conseguenti strategie politiche che passano per l’effettivo *empowerment* delle comunità e il riconoscimento dell’autorità degli amministratori locali, continuerà ad avere campo libero l’attuale mercificazione dei borghi. E il borgo, il suo idealtipo o meglio la sua traslazione iconica, sarà definitivamente un “bene posizionale”, cioè proprio del consumo ostensivo e destinato a pochi:

Un progetto post-urbano per la borghesia metropolitana, un oggetto perduto per un ceto medio in crisi e orfano della “seconda casa”, e un tratto della soggettività “critica” per il ceto medio riflessivo, mosso da preoccupazioni ambientaliste con tratti a volte tecnofobici (Barbera et al. 2022: XV).

Il Rural Eco Hub: sincretismi e agentività resistente in tema di rigenerazione?

Per soddisfare al meglio i requisiti imposti da MiC 21 riguardanti i “Soggetti richiedenti/soggetti attuatori ammissibili”, i due Comuni di Allerona e di Castel Viscardo decidono di partecipare in forma aggregata. Nel fare questo procedono confortati dalle recenti esperienze avute con altre progettazioni proposte su bandi di sviluppo territoriale finanziati dai Fondi strutturali. Poiché, come definito dal bando, oltre ad essere limitrofi, i due comuni devono sviluppare tematismi simili ed avere ognuno al suo interno un borgo, pena l’esclusione (MiC 2021: Art. 4 e Art. 1), il sindaco di Allerona è indotto ad eleggere come luogo destinatario degli interventi il Castello, e il sindaco di Castel Viscardo invece, la frazione di Monterubiaglio. Tutt’e due insediamenti di origine antichissima con testimonianze documentali e archeologiche del periodo Etrusco e con una remota rilevanza economica dovuta all’utilizzo accorto della biodiversità locale, sono stati presidi sulle vie Cassia e Traiana che congiungevano Roma con Chiusi e poi, nel basso medioevo, avamposti politico-militari di influenti famiglie aristocratiche orvietane: il Castello di Allerona (Borghi più belli d’Italia 2022) e la frazione di Monterubiaglio (Monterubiaglio 2022) hanno dunque le carte in regola per essere considerati borghi.

Circoscritti gli ambiti dell’intervento si tratta ora di definire i contenuti. A questo punto, tra i membri delle diverse componenti del gruppo di progettazione, si manifesta un atteggiamento schivo e una retorica della prudenza. Si opera ciò che, alla luce dei fatti, potremmo categorizzare come una specie di “arocco” rituale: vengono dichiarate l’inadeguatezza della struttura rappresentata a formulare proposte significative che possano assumere articolazione progettuale sulla rigenerazione sociale e culturale, però si sottolineano i *know-how* propri, la qualità della presenza sul territorio e l’opportunità di un’adeguata valorizzazione del proprio contributo. Ci si porta in una condizione di sicurezza per garantirsi migliore capacità di manovra. Per intenderci, due casi a mo’ di esempio: la società di ricerca e intervento in bioedilizia e bioingegneria, avvalendosi anche della constatazione di essere l’unica agenzia “aliena” avendo la sede legale nel capoluogo regionale, Perugia, dichiara di non sapere e di non volere entrare nel merito riguardo ai contenuti della proposta progettuale, ma si dice capacissima di assistere il comune in ogni fase e per ogni aspetto burocratico di presentazione della stessa, di progettazione tecnica degli interventi strutturali e di direzione funzionale nella fase di cantiere, come avvenuto nel recente passato; la cooperativa sociale sottolinea, invece, il recente accordo stipulato con i due comuni per la co-progettazione, alla luce di quanto previsto dal Codice del Terzo Settore, di servizi/interventi rivolti a minori e famiglie in materia di “Educazione, Istru-

one, Attività culturali di interesse sociale con finalità educativa, organizzazione e gestione di attività culturali, artistiche o ricreative di interesse sociale, di promozione e diffusione della cultura”, e di essere pronta a ricontestualizzare quegli impegni nella nuova cornice progettuale.

Per uscire dallo stallo si cerca di capire il senso che MiC 21 attribuisce alla rigenerazione: ecco il racconto del percorso fatto allora dal gruppo di progettazione integrato dalle chiose che la postura etno-ermeneutica adottata ci suggerisce. Il lemma ricorre 88 volte nel testo: la ridondanza è tipica di questo tipo di pubblicazione. Non è tra le definizioni e quasi sempre rigenerazione è citata nell’espressione “Progetti locali di rigenerazione culturale e sociale”: non potendo dunque rintracciare una denotazione univoca si deve adottare un atteggiamento di lettura attento a ricavare indicazioni dalle connotazioni. Stralciamo qualche brano dell’Art. 1:

Finalità e ambito di applicazione dell’intervento finanziario. [...] Tematiche come rigenerazione, sostenibilità e innovazione devono essere alla base di ogni singola progettualità finanziata dai fondi europei di Next Generation EU, all’interno di una visione tesa a costruire l’Italia dei prossimi decenni. [...] Si impongono, infatti, riflessioni e risposte che vadano al di là del contingente e che restituiscano vitalità a luoghi e patrimoni destinati alla scomparsa e alla perdita definitiva. [...] Creare delle radici che rendano questi luoghi attrattivi per le nuove generazioni attraverso la creazione di occupazione in un ecosistema che risponda alle esigenze del quotidiano. Bisogna quindi pensare di generare in questi luoghi progetti culturali che producano attrattività e al contempo tutela del territorio e adattamento al cambiamento climatico e che riportino le persone a vivere e a relazionarsi in maniera vitale, empatica e innovativa. In particolare il presente Avviso è finalizzato a promuovere progetti per la rigenerazione, valorizzazione e gestione del grande patrimonio di storia, arte, cultura e tradizioni presenti nei piccoli centri italiani, integrando obiettivi di tutela del patrimonio culturale con le esigenze di rivitalizzazione sociale ed economica, di rilancio occupazionale e di contrasto dello spopolamento. L’Avviso si rivolge in particolare a quei piccoli centri collocati prevalentemente nelle aree marginali del Paese, spesso caratterizzati da fragili economie, aggravate oggi dagli effetti della pandemia da Covid 19, segnati dalla presenza di gravi criticità demografiche e rischi ambientali (MiC 21: Art. 1).

Dalle premesse, “rigenerazione”, associata ad altre due tematiche, “sostenibilità” e “innovazione”, è contemporaneamente condizione di partenza degli interventi e obiettivo degli stessi. Per questa sua duplice dimensione, genealogica e teleologica, è rigenerativo ciò che, capace di andare oltre il contingente, riesce a dare nuova vitalità ai territori creando radici e risultando attrattivo per le nuove generazioni in quanto declinazione di un approccio ecosistemico al problema del lavoro che lo inserisca all’interno della soluzione dei problemi di vita del quotidiano. Penso che per questa “piattaforma concettuale” sia agevole trovare sintonia con le puntualizzazioni presentate nel capitolo precedente. Poi però si introduce la specificità del bando che vuole realizzare premesse e obiettivi di rigenerazione agendo sul “grande patrimonio” di storia, arte, cultura e tradizioni: e qui sembrano essere già pertinenti le note critiche riportate sopra che trovano importanti conferme quando si incrocia il riferimento al “grande patrimonio” con ciò che recita MiC 21 all’ Art. 6: «Contributo dei Progetti locali di rigenerazione culturale e sociale al conseguimento dei traguardi e degli obiettivi dell’Investimento 2.1 – Attrattività dei Borghi storici». Qui viene, infatti, prescritto che ogni Progetto locale di rigenerazione culturale e sociale dovrà prevedere di realizzare almeno 10 “interventi di valorizzazione di siti culturali e turistici”.

Altra prerogativa del rigenerativo, per come viene definita dall’Art. 1 di MiC 21 sopra stralciato, è che i suoi interventi debbano essere «al di là del contingente». Una semplice notazione dell’accezione filosofica di “contingente”, ci porta a considerare i suoi sinonimi di “accessorio”, “eventuale”, “accidentale” e i suoi contrapposti di “necessario”, “strutturale”, “fondativo”. Senza addentrarsi in raffinate analisi ontologiche, si rileva che MiC 21 non dà indicazioni su ciò che è da considerare contingente e ciò che

invece è da considerare necessario. Dato per acquisito il dibattito tra relativismo e antirelativismo con le importanti considerazioni per riflettere sulle caratteristiche e sui limiti degli impianti epistemologici dell'antropologia culturale (Remotti 1997) e pensando di ricavare da questo adeguata consapevolezza per adottare un approccio euristicamente pragmatico, manteniamoci sul pratico ponendoci qualche questione. Infatti, alla luce di quanto abbiamo ricostruito della retorica-ideologia piccolborghista e dei suoi interpreti, possiamo immaginare i concetti e gli strumenti di distillazione del contingente per trarne l'essenziale adottati in quel quadro e da quegli attori. Un sindaco utilizzerà i medesimi concetti e strumenti? E, per limitarci alla composizione del gruppo al lavoro nella costruzione della proposta progettuale di cui stiamo analizzando il percorso: il presidente di una cooperativa sociale? E quello di una cooperativa di comunità? E l'amministratore di una società di bioedilizia e di finanza agevolata? E il coordinatore di un ecomuseo? E gli amministratori che sono anche eruditi locali competenti e appassionati? E l'antropologo culturale che, sia detto per inciso, è stato nominato sul campo "segretario di redazione" trovandosi a dover e poter dare qualche orientamento, a scrivere qualcosa, a sollecitare contributi? In questo contesto situazionale, un parcheggio è contingente o necessario? E un *infopoint* o un centro di aggregazione giovanile? E la rivitalizzazione di una festa tradizionale? E il servizio di trasporto per anziani non autosufficienti? E la realizzazione di sentieri escursionistici? E la pavimentazione di una piazza? E la Banca del tempo? E il teatro popolare?

Non si vuole in quest'articolo individuare e percorrere le piste che porterebbero verso risposte puntualmente e ragionevolmente argomentate. Ci si limita piuttosto a considerare, e a far considerare, che il contesto situazionale messo in moto dall'Avviso MiC 21 è l'arena sociale in cui si misurano le forze e i poteri degli attori in campo. Schematizzando un po', sono riconoscibili in questa arena sociale almeno due direttrici-linee di tensione, che catalizzano il confronto e la discussione. Una "centrifuga" che vede i diversi componenti del gruppo esplorare i particolari dell'Avviso e far valere le proprie expertise per ricavare margini interpretativi alle prescrizioni e individuare soluzioni operative calzanti con la situazione. In questa direttrice-linea di tensione la coesione interna del gruppo sembra massima. La seconda direttrice-linea di tensione si può, per contrapposizione, chiamare "centripeta". In questo caso i capitali sociali e culturali, nonché gli habitus ad essi correlati nelle biografie individuali, diventano strumenti di differenziazione e distinzione interna dei vari componenti del gruppo, tesi ad enfatizzare il peso specifico di ognuno. Superata quella fase che abbiamo detto sopra di "arrocco rituale", si passa a più o meno esplicite rivendicazioni, consapevole ognuno degli attori che questa situazione contestuale è un gioco a somma zero dove il finanziamento non è illimitato. E decidere di spendere per un parcheggio, per esempio, significa sottrarre risorse economiche a un sentiero escursionistico o ai corsi del teatro popolare o al comitato di festeggiamenti per la sagra tradizionale. In questa direttrice-linea di tensione, la coesione interna del gruppo rivela faglie sottostanti più o meno profonde. Ed emergono anche diffidenze e vecchie idiosincrasie.

Nell'arena sociale definita dal contesto situazionale, nel confronto tra i vari poteri e nella durata definita dalla scadenza di presentazione della proposta progettuale, un po' alla volta ma abbastanza velocemente, si diffonde la consapevolezza che non tutte le considerazioni su accessorio e necessario pesano allo stesso modo. Le strategie silenziose e convergenti del potere politico e di quello tecnico necessario alla presentazione e poi alla gestione amministrativa del progetto e alle progettazioni infrastrutturali e alla realizzazione delle opere impongono il peso della loro concretezza. La fetta del finanziamento più importante sarà destinata alle opere infrastrutturali. Le attività non materiali del Progetto locale di rigenerazione sociale e culturale potranno dividersi un quarto circa dell'intero finanziamento. La rigenerazione *sub specie* MiC 21 è dunque pienamente ricondotta al primato del materiale sull'immateriale: al di là del contingente si va per tre quarti facendo opere materiali, per un quarto facendo animazione socio-culturale.

Comunque, l'“introiezione” a livello individuale di questa visione, la “naturalizzazione” dei suoi principi soggiacenti, senza loquaci minacce o espressioni di dissenso particolari, mette i membri del gruppo nella condizione di procedere all'elaborazione della proposta progettuale. Ricacciati nell'area di latenza i potenziali conflitti, ognuno, infatti, si riassetta nella sua “zona di comfort” divenendo ricettivo e propositivo. E i sindaci possono rivolgere auspici e indicare di riprendere il senso e i contenuti delle recenti “buone pratiche” di co-programmazione: l'esperienza di ricerca intervento sullo sviluppo locale che ha portato alla cooperativa di comunità e al suo funzionamento tra fabbisogni e capitali sociali locali, l'iter per la definizione della Strategia dell'Area interna Sud Ovest Orvietano, il progetto di innovazione sociale Trame di Comunità, la co-progettazione derivante dal Codice del Terzo Settore per servizi e interventi rivolti a minori e famiglie. Sulla base di questo, il gruppo arriva a formulare l'idea generale della proposta progettuale, *Allerona e Monterubiaglio Rural Eco Hub* che ruota intorno alla necessità di tenere insieme i due borghi e questi con i paesi nei quali sono incastonati e di mirare ad una idea di crescita comunitaria, ad un'innovazione sociale che sia olistica e diffusa. Ecco gli assi strategici e le principali funzioni:

1) Uomo e territorio (U&T) teso alla ricomposizione della memoria collettiva di saperi, di valori e di pratiche che hanno prodotto coevolutivamente con l'ambiente i paesaggi contemporanei e che hanno portato a costruire appartenenze che mettono in simbiosi la casa e l'ecosistema; 2) Abitare i borghi (AiB) teso all'offerta di servizi socio-culturali di contrasto delle povertà educative e il pieno sviluppo cognitivo e intellettuale dei minori nonché intorno all'adeguata conciliazione vita-lavoro; 3) Locale e Globale (L&G) teso alla documentazione del lavoro che artigianalmente trasforma le crete, il legno, e le altre materie prime locali; e alla valorizzazione dell'agroecologia che tutela la biodiversità locale, garantisce equilibri ecosistemici e offre opportunità lavorative. Nella prospettiva dell'economia sociale, del rispetto dei beni comuni e dello sviluppo di comunità.

[Da qui l'elenco delle funzioni. Ndr] - Riquilificare sedi per la loro fruizione da parte della comunità, per ospitare iniziative e agenti della rigenerazione culturale e sociale e per accogliere e orientare flussi di turismo sostenibile;

- costruire un Atlante dinamico della memoria storica;
- strutturare una Banca del tempo e delle capacità per coordinare le disponibilità dei capitali sociali e culturali presenti;
- organizzare laboratori per il coinvolgimento comunitario intergenerazionale, rivitalizzare i saperi e le abilità fabrilmente connesse;
- realizzare l'Università popolare - Comunanza per diffondere saperi esperti e adeguati comportamenti ecosistemici;
- sensibilizzare verso le funzioni esistenziali della cultura locale per il loro rilancio consapevole;
- costruire l'incubatore di comunità per le forme di resilienza occupazionale e lo sviluppo di comunità nel suo complesso;
- mettere a sistema le tracce territoriali della ricca storia locale integrando e riattualizzando le reti di sentieri, di antiche vie e costruendo connessioni con i siti geologici e archeologici;
- costruire occasioni strutturate di residenza artistica e di alta formazione;
- offrire servizi di comunità per corroborare le volontà di “restanza” e per attrarre e radicare nuovi abitanti;
- rendere il borgo bello da vivere;
- promuovere e valorizzare il patrimonio territoriale e il paesaggio (Comune di Allerona 2022).

Appare utile a questo punto riepilogare la corrispondenza cercata/trovata tra linee di azione previste e attività progettuali: è il senso della tabella qui sotto.

| <i>Allerona e Monterubiaglio Rural Eco Hub. Progetto locale di rigenerazione culturale e sociale</i> | |
|--|---|
| Linee di azione MiC 21 | Attività progettuali |
| Realizzazione/potenziamento di servizi e infrastrutture culturali | 1) Riqualificazione e arredo funzionale dell'edificio ex Dopolavoro (edificato fuori le mura in via Roma ne 1926 come sede del Partito Nazionale Fascista) per migliorare la sede del Museo dei Cicli Geologici e del Museo dei Pugnalonì; 2) Riqualificazione dell'edificio ex Scuola Elementare di Allerona come sede del Rural Eco Hub; 3) Riqualificazione dell'edificio ex Scuola elementare di Monterubiaglio come sede del Centro di Aggregazione Giovanile. |
| Realizzazione di iniziative per la tutela e valorizzazione del patrimonio della cultura immateriale | 4) Atlante dei Patrimoni di cultura immateriale; 5) Banca del tempo e delle Soft Skills; 6) Laboratori per la riappropriazione di saperi e saper fare legati alle consuetudini quotidiane e festive. |
| Realizzazione di iniziative per l'incremento della partecipazione culturale e per l'educazione al patrimonio delle comunità locali | 7) Laboratori didattici e conoscitivi sui patrimoni territoriali e i capitali culturali; 8) La Comunità in scena: laboratori sul modello Teatro povero di Monticchiello; 9) Fiere delle produzioni contadine e artigianali locali. |
| Realizzazione di attività per il miglioramento e la razionalizzazione della gestione di beni, servizi e iniziative | 10) Incubatore dell'Economia sociale e solidaria. |
| Realizzazione di infrastrutture per la fruizione culturale-turistica | 11) Realizzazione e riqualificazione di itinerari escursionistici per il trekking ippo-ciclo-pedonale; 12a) Infrastrutture per l'attrattività e l'accoglienza turistica del Borgo di Monterubiaglio; 12b) Infrastrutture puntuali di mobilità meccanizzata e sostenibile per l'accessibilità e l'aggregazione sociale nel borgo di Monterubiaglio; 13) Borgobello: riqualificazione di vie e piazze interne alla cinta muraria di Allerona castello. |
| Realizzazione iniziative per l'incremento dell'attrattività residenziale e contrastare l'esodo demografico | 14) RigenerAzioni per il welfare: Maggiordomo di comunità; accompagnamento e trasporto sociale; Attività culturali, ludico-ricreative e socio-educative di animazione territoriale; 15) Residenze artistiche e per corsi di alta formazione. |
| Realizzazione di azioni di supporto alla comunicazione e diffusione delle informazioni sull'offerta del territorio (borgo) | 16) Piano comunicativo integrato digitale e cartaceo. |
| Realizzazione di azioni di cooperazione interterritoriale | 17) Community Hub di Orvieto Scalo e TraMercato; 18) Buone pratiche ecomuseali e Carta europea del Turismo sostenibile. |

Sullo sviluppo *place based*

Allerona e Monterubiaglio Rural Community Hub non è stato finanziato. In risposta al bando che garantiva fondi per 229 progetti, sono state presentate 1800 proposte; poniamo la questione dell'interpretazione del numero esorbitante di proposte rispetto alle reali disponibilità: è segno positivo di vivacità dei territori e di apprezzamento dell'Avviso, o è segno negativo di inattività da parte del governo centrale e di rassegnazione alla routine dei concorsi da parte degli enti locali? È, però, messo bene in graduatoria *Allerona e Monterubiaglio Rural Community Hub*, e le amministrazioni locali e gli *stakeholder* coinvolti sperano, scommettono anzi, nello scorrimento della lista dei soggetti ammessi al finanziamento.

Uno degli aspetti di debolezza della proposta è stato il non poter vantare forme di collaborazione, soprattutto Partenariati tra il Pubblico e il Privato, i PPP (Dipartimento per la programmazione economica e il coordinamento della politica economica 2023). Il tema merita di essere approfondito e per gli effetti locali, e per la sua rilevanza generale, ma anche per chiarire altre caratteristiche della costruzione che il PNRR fa del concetto di rigenerazione. Conformemente alle dichiarazioni sulle premialità contenute all'articolo 4, MiC 21 prevedeva, nella tabella di autovalutazione, di poter rilevare e di poter dunque valutare numericamente il coinvolgimento della comunità locale. È il senso della sezione "C. Grado di coinvolgimento delle comunità locali e altri stakeholder nel Progetto" che complessivamente assegna 15 dei 100 punti disponibili. Ora, con qualità di "Indicatore", si precisa che gli accordi di collaborazione pubblico privato, come anche quelli tra pubbliche amministrazioni, debbano essere già stipulati alla data di presentazione della richiesta di finanziamento e debbano contenere l'esplicito riferimento alla realizzazione degli interventi previsti dal progetto evidenziando ruoli e impegni dei partner coinvolti. L'Atto, ovviamente, deve essere stato stipulato in osservanza delle leggi che regolano la pubblica evidenza delle procedure amministrative e in coerenza con il Codice dei Contratti Pubblici, il Codice del Terzo Settore e il Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio. Riflettendo sulla tempistica, cioè sul fatto che gli atti devono essere stati stipulati prima della presentazione della proposta progettuale; considerando il contenuto, cioè che devono riferirsi agli interventi e ai ruoli esecutivi dei partner prima che sia stato elaborato il progetto; e, infine, richiamando la densità dei provvedimenti legislativi nonché la lentezza e la complessità degli iter autorizzativi, viene da dire che il sindaco, oltre che un buon amministratore, debba essere un veggente.

Ancora con l'idea di quantificare il grado di coinvolgimento della comunità locale ed erogare le relative premialità, che hanno comunque un'incidenza inferiore, pari ad un terzo dei PPP, MiC 21 prevede di valutare eventuali: impegni "giuridicamente rilevanti" a stipulare accordi di collaborazione con privati o altre pubbliche amministrazioni per realizzare uno o più interventi previsti dal progetto; e, adesioni al progetto di partner pubblici e privati, che si prodigano a favore dello stesso cofinanziando interventi o attuandone altri "sinergici e integrati" con i costi a loro carico.

L'impostazione del bando ha ovviamente condizionato la percezione del significato di coinvolgimento della comunità locale da parte dell'équipe di progettazione e le relative operazioni di costruzione. La discussione, le verifiche e le azioni conseguenti si sono basate sull'esigenza di incamerare i punti previsti. Ciò ha comportato un notevole dispendio di tempo e di energie teso soprattutto a produrre legittimazioni e risolvere equivoci per la cooptazione, inevitabilmente frettolosa, di enti pubblici territoriali e di imprenditori. Ma soprattutto, la "caccia" agli stakeholder è avvenuta sulla base di una grossolana concezione degli stessi e dei loro ruoli e un conseguente schiacciamento del concetto di rigenerazione alle sue dimensioni economiche.

A questo punto è opportuno che il nostro itinerario di comprensione etnografico-ermeneutica del

concetto di rigenerazione prenda in esame il tentativo di definizione che Regione Umbria ne fa. Significativamente, l'operazione avviene in un testo, un po' manuale, un po' linea guida, per la valutazione dell'impatto sociale indotto dai progetti di rigenerazione (Regione Umbria 2022) che, anticipandone la conclusione, afferma l'indispensabilità di costruire in maniera partecipata un *impact framework* nella fase di co-programmazione antecedente la puntuale co-progettazione.

Per individuare una base di partenza condivisa, il testo fa un essenziale riferimento alle due narrazioni ritenute operativamente pertinenti: una riferibile alle politiche pubbliche di intervento urbanistico; un'altra riferibile invece al concetto di rigenerazione adottato dalla Strategia Nazionale delle Aree Interne (Barca et al. 2014). Per la prima, la rigenerazione è: « parte integrante delle politiche di riuso e riqualificazione delle nuove città, grazie alla capacità di determinare una nuova funzionalità dei vuoti urbani e alle tipologie d'uso diversificate e potenzialmente creative» (Regione Umbria 2022: 10). Si cita poi, come vero e proprio momento di svolta, l'adozione dell'approccio alla rigenerazione guidata dalla cultura (*Cultural led regeneration*): questa, la cultura genericamente intesa, catalizza potenziali fattori di rigenerazione e li mette in movimento originando nuove sintesi socio-economiche ed ecologiche. Così intesa, la rigenerazione è, si dice, il contrasto naturale ai fenomeni di *gentrification*.

L'importanza assegnata alla cultura è poi il ponte tra questa evoluta concezione urbanistica di rigenerazione e quella elaborata e proposta dalla Strategia Nazionale delle Aree interne. È la seconda narrazione della rigenerazione analizzata dal testo regionale e si caratterizza per l'adozione di un approccio *place-based* contrapposto a quello *spatially-blind* (Barca, Carrosio 2020). L'approccio *place-based* è attento ai capitali sociali locali, definiti con le espressioni “conoscenza diffusa” e/o “intelligenza collettiva” cui si riconosce la capacità di esprimere esigenze e “richieste di sviluppo” che poi vengono rielaborate dal “centro decisionale” possessore delle conoscenze “tecnico-statistiche”. Questo approccio è, inoltre, incentrato sul *policy maker* locale e sulla direzionalità *bottom-up*: assegna ai sindaci il ruolo e la funzione di *driver* e contemporaneamente previene possibili azioni di resistenza alle proposte di sviluppo innovativo. Più compiutamente, l'approccio *place-based*, ha tre cardini: la conoscenza per l'innovazione, le relazioni di potere e il ruolo dello stato. In una prospettiva comunque sviluppatista per i territori, rompe con le letture superficiali delle cause di marginalità territoriale e individua: «il ruolo delle élites locali come agenti di conservazione e di riproduzione delle trappole del sottosviluppo» e assegna alla spesa pubblica *place-based* il compito di «destabilizzare equilibri conservativi locali e innescare innovazione strategica» (Carrosio, Zabatino 2022: 93 e 94; Petrangeli 2019).

La rigenerazione in tabella

Con l'idea di sintetizzare i punti focali del percorso etnografico-ermeneutico condotto, si ritiene utile proporre un'essenziale forma tabellare.

| <i>Dimensioni di significato del concetto di Rigenerazione nel quadro del Piano nazionale borghi-PNRR esaminato</i> | | |
|---|--|--|
| Attori e/o fonti | Peculiarità di azione e struttura | Elementi critici |
| MiC 2021 | Avviso pubblico per la presentazione di progetti. Direzionalità top-down. Focus su "grandi patrimoni" culturali, religiosi e storici per l'attrattività dei borghi. Stimolo per la resilienza delle autorità locali. | Veicolo di retorica "piccoloborghista". Produce zonizzazioni estetizzanti dei singoli territori comunali. Enfatizza l'attrattività turistica a scapito delle esigenze socio-culturali di base. Induce competizione tra le amministrazioni locali. È amministrativamente troppo complicato per i piccoli comuni. Approccio evenemenziale. |
| Regione Umbria | Manuale-Linea guida per la valutazione dell'impatto sociale | Riguarda i servizi sociali e non lo sviluppo di comunità. |
| Comuni di Allerona e di Castel Viscardo | Sindaci esperti, di area politica omogenea. Amministratori rappresentativi e dediti. Precedenti sinergie amministrative. | Assuefazione alle logiche progettuali. Staff tecnici sottodimensionati e senza le qualifiche specificamente richieste. |
| Équipe per la presentazione della proposta progettuale | È catalisi improvvisa di capitali culturali eterogenei. È un contesto situazionale. È un'arena sociale. | È costituita ad hoc, è informale, dura poco. Funziona volontaristicamente. I componenti agiscono secondo propri habitus. |
| Cooperativa di comunità | Si propone di tenere insieme diritti di cittadinanza e progresso economico. Governance aperta. | Frequente ricorso all'autofinanziamento. |
| Cooperativa sociale | È presenza consolidata. Ha accordi di co-progettazione dei servizi e degli interventi rivolti a minori e famiglie. | Le attività sono subordinate al finanziamento dei progetti. |
| Ecomuseo del Paesaggio dell'Orvietano (EPO) | È un'associazione tra 8 comuni, Provincia, Gal, privati per la tutela e la pianificazione territoriale. | Dipende dalle contribuzioni pubbliche. Sta riattivandosi cercando di integrare nuove funzioni territoriali. |
| Agenzia di progettazione | È struttura per l'assistenza tecnica a imprese ed enti verso la finanza agevolata e la progettazione di strutture. | Segue in contemporanea più iniziative progettuali sulla stessa misura in diverse aree. |
| L'antropologo "at home" | Propone approcci di ricerca-azione. Etnografia attivistica. | Oscillazione tra tentazioni organiche e propensioni critiche. |

Conclusioni

L'esercizio di etnografia sul contesto situazionale originato da MiC 2021 ha indotto l'uso di categorie come sincretismo e agentività resistente, ideologia piccoloborghista e *Place Based Development* per interpretare i concreti contenuti della dinamica egemonico-subalterno emersi; e ha pure indotto un'ermeneutica genealogica dei testi–canoni prodotti dall'apparato burocratico.

Alla luce di quanto esperito e documentato, occorre dare al termine rigenerazione nuove densità semantiche e connotazioni di valore che lo strutturino per innovare in relazione alla *Path Dependence* diffusa sia tra i burocrati sia tra le comunità locali. E occorre superare riduzionistici coinvolgimenti di *stakedolder* per innescare effettivi processi di *agency* e di *empowerment*.

Rigenerare è un processo: può essere spontaneo ed endogeno (sintropia vs entropia), ma più spesso è messo in moto da forze esterne a un sistema. Le forze esterne, pubbliche e/o private, devono avere consapevolezza critica delle ideologie e del potere dei propri apparati istituzionali, altrimenti colonizzano il ricevente. Il processo di rigenerazione è lungo e deve comprendere una fase propedeutica; è materialmente dialettico e deve favorire sussidiarietà e autodeterminazione; è aperto al riconoscimento delle alterità socio-culturali e produce sincretismi; è consapevole di operare in un "sistema mondo" con centri che influenzano economicamente le periferie anche con la pervasività dei loro modelli culturali.

Bibliografia

- Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di) 2022. *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Roma. Donzelli.
- Barca, F., Casavola, P., Lucatelli, S. (a cura di). 2014. *Strategia nazionale per le aree interne: definizione, obiettivi, strumenti e governance*. Materiali UVAL (Unità di Valutazione degli investimenti pubblici presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri), 31, Collana Materiali Uval.
- Barca, F., Carrosio, G. 2020. «Un modello di policy place-based: la Strategia Nazionale per le Aree Interne». In *AttivAree. Un disegno di rinascita delle aree interne*. Osti, G., Jachia, A. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 63-72.
- Bindi, L. 2022. «Oltre il «piccoloborghismo»: le parole sono pietre», in *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 11-17.
- Boeri, S. 2020. *Coronavirus, Boeri: "Via dalle città, nei vecchi borghi c'è il nostro futuro"*. Intervista di Giovana B. La Repubblica. 20 aprile 2020.
- Braudel, F. 1958. *Histoire et Sciences sociales: la longue durée. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13, 4:725-753.
- Brioni, M. 2022. *Pnrr*. In *Rigenerazione urbana. Un glossario*. Lupatelli, G., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 213-216.
- Burke, P. 2011. Gli usi di Lévi-Strauss. *Contemporanea*, 14, 2: 345-350
- Bussone, M. 2022. *Bando borghi del PNRR e futuro del Piano nazionale di Ripresa e Resilienza per i territori*. Lettera aperta del presidente UNCEM - Unione nazionale Comuni, Comunità Enti Montani, in: <https://uncem.it/bando-borghi-del-pnrr-lettera-aperta-del-presidente-uncem/>. Consultato il 30 novembre 2022.
- Carrosio, G., Zabatino, A. 2022. *I dispositivi abilitanti per una politica di sviluppo place-based*. In *L'Italia lontana. Una politica per le aree interne*. Lucatelli, S., Luisi, D., Tantillo, F. (a cura di). Roma. Donzelli: 93-121.
- Clemente, P. 2022. «Chiamiamoli paesi, non borghi». In *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 19-25.

- Comune di Allerona 2022. *Allerona e Monterubiaglio Rural Eco Hub*. PNRR MIC3. Intervento 2.1- Attrattività dei borghi storici. All. A-Formato di proposta descrittiva del Progetto di rigenerazione locale. CUP: E14H22000040006
- Desideri, P. 1983. Intorno alla nozione di “contesto situazionale”: la linea Malinowski-Firth e alcune implicazioni socio-, etno- e pragmatolinguistiche. *Lingua e Stile*. XVIII, 3: 439-455.
- Gariglio, L. 2017. L'autoetnografia nel campo etnografico. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3: 487-504.
- Kern, L. 2022. *La gentrificazione è inevitabile e altre bugie*. Torino. Treccani.
- Malinowski, B. 1923. «The Problem of Meaning in Primitive Languages». in C. K. Ogden, & I. A. Richards (Eds.), *The Meaning of Meaning*. London: K. Paul, Trend, Trubner: 296-336.
- MiC, Ministero della Cultura. 2021. *Avviso pubblico per la presentazione di Proposte di intervento per la rigenerazione culturale e sociale dei piccoli borghi storici da finanziare nell'ambito del PNRR, Missione 1 – Digitalizzazione, innovazione, competitività e cultura, Componente 3 – Cultura 4.0 (MIC3). Misura 2 “Rigenerazione di piccoli siti culturali, patrimonio culturale, religioso e rurale”, Investimento 2.1: “Attrattività dei borghi storici”, finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU*.
- Olmo, C. 2022. «Il borgo e l'uso politico della storia». In *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo D., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 81- 86.
- Petrangeli, E. 2019. “Aree interne”: dalla Strategia nazionale al Sud-Ovest dell'Umbria. Tracce di ricerca azione sul programma di sviluppo territoriale Strategia nazionale per le Aree interne, una sua declinazione locale l'Area interna Sud-Ovest Orvietano e il diritto alla salute. *AM Rivista della società italiana di antropologia medica*, 47-48: 175-206.
- Placido, M. (regia di) 2022. *Presto sarà domani*. Video con Carolina Crescentini e Riccardo Scamarcio. Musiche di Nicola Piovani. Prodotto da Deloitte in collaborazione con Goldenart Production. <https://www2.deloitte.com/it/it/Stories/presto-sara-domani---deloitte-italy---about.html>. Consultato il 9 dicembre 2022.
- Ponzio, A. 2006. *Linguaggio e relazioni sociali*. Bari: Edizioni B.A. Graphis.
- Regione Umbria. 2022, *Percorso per la valutazione d'impatto sociale. Regione Umbria: progetti e programmi di rigenerazione*, Supplemento ordinario n. 3 al «Bollettino Ufficiale» - Serie Generale - n. 20 del 4 maggio 2022.
- Remotti, F. 1997. *Relativismo culturale*. Enciclopedia delle scienze sociali. Treccani. Ora in https://www.treccani.it/enciclopedia/relativismo-culturale_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/ consultato il 2 gennaio 2023.
- Teti, V. 2022. «Il mio paese non è un borgo». in *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi A. (a cura di). Roma. Donzelli: 73-80.
- Wittgenstein, L. 1967 [1953]. *Ricerche filosofiche*, Torino. Einaudi.

Sitografia

- Borghi più belli d'Italia 2022. <https://borghipiubelliditalia.it/borgo/allerona/#1480496816106-48a7f6ef-54ab>. Consultato il 30 dicembre 2022.
- Comune di Monterubiaglio. 2022. <https://www.monterubiaglio.it/cenni-storici/>. Consultato il 30 dicembre 2022.
- Dipartimento per la programmazione economica e il coordinamento della politica economica. Presidenza del Consiglio dei Ministri. Programmazione Economica. 2023. <https://www.programmazioneeconomica.gov.it/parteneriato-pubblico-privato/>. Consultato il 15 gennaio 2023.
- Tuttitalia. 2022. <https://www.tuttitalia.it/comuni-minori-5000-abitanti/>. Consultato il 30 novembre 2022

Regeneration, Restoration and Return of Forces and Materials in Candomblé

Daniela Calvo

dnlclv7@gmail.com

Member of CETRAB – Center of Afro-Brazilian Religions

ORCID: 0000-0002-3936-1976

Abstract

In this paper I explore how a principle of regeneration, restoration and return sustains Candomblé's worlding, mode of existence, ritual practices and ways of coping with crises. Candomblé's ontology relies on a common origin and unity of substance and essence among all beings, from which existence descends, an all-encompassing power, called *àşę*, whose movement, transition and circulation make life possible. The *àşę* can flow and be transmitted and accumulated, but it is also subject to a process of degradation. Thus, rituals aim to restore the *àşę* in people, objects and places, and produce flows of *àşę* in the Cosmos and in society in order to ensure states of (always precarious) equilibrium. Some natural elements and foods especially bring about the life force of transformation and regeneration, and can renew the relationships of humans with the ancestors and the *òrìşà*. Different *òrìşà* and spiritual beings bring the life force, express themselves in their symbols and mythical deeds, and hold sway on activities implying a regenerative and transformative principle. Celebrations in the liturgical calendar, especially the Waters of *Òşálá*, which opens the annual celebrations with the purification force of water, and the *Olugbaję*, a great healing banquet devoted to *Ọbalúaię*, constitute re-enactments and actualizations of myths and acts of purification, life regeneration and restoration of energies.

Keywords: Regeneration; Life cycle; Candomblé; African-Derived Religions.

Introduction

«The earth is undergoing a cleansing and we need to review our postures, values and the consumption of material goods» (Mãe Wanda de Omolu cit. in Fortuna 2020). With this sentence Mãe Wanda de Omolu, a mother-of-the-saint¹ of Candomblé, commented on the Covid-19 pandemic, expressing the shared assumption among Candomblé practitioners that the pandemic arose as an abrupt reaction of the Earth to the environmental crisis (Calvo 2021). The Earth's regenerative potency was threatened by years of humans' predatory action on nature, pollution and destruction of forests and ecosystems.

As often happens, in times of crisis, when principles that rule social and natural processes are put at risk, they become explicit. The principles of regeneration, restoration and return of materials and forces – which allow the continuity of the life cycle and direct ritual and daily behaviours – were even more explicit when confronted with the possibility of being unable to continue to bury one's dead in the ground, because of the risk of a shortage of cemeteries during the most severe phase of

¹ Religious leader of a Candomblé *terreiro* (shrine).

the Covid-19 pandemic², or the unilateral deliberation of a cemetery's administration³. The main issue in these discussions was the need to return, after death, the material with which human beings are formed, in order to let new life surge, together with the respect of the traditional practice, and concern with the destiny of the spirit of the dead (Calvo 2021, Oliveira 1999, De Aquino 1998).

In fact, the Candomblé ontology⁴, which can be defined as hybrid (Calvo 2022), implies that all more-than-human beings are individualised and conscious beings as well as part of a meshwork of relationships and forces, descending from a gradual process of subdivision of a divine principle, a sacred force called *àṣẹ* (Goldman 2005, Calvo 2022). The dynamic balance of *àṣẹ* in the Cosmos ensures the continuity of life, and most efforts, in Candomblé rituals (especially healing rituals, sacrifice and rites of passage, such as initiation and death) and daily life, aim to avoid the spoiling of, and to manipulate, to concentrate and to exchange *àṣẹ* – among humans and between humans and other more-than-human beings (the environment, the earth, natural elements, divinities, the ancestors and other spiritual beings).

The principles of restoration, regeneration and return encompass these practices, the concept of the person, the relationship with ancestry, kinship (spiritual and blood), and powers and deeds of spiritual beings, and offer possibilities for giving meaning to and coping with individual and collective crises (such as illness, conflict, epidemics, floods, fires and earthquakes).

The concept of regeneration has been variously interpreted and explored in Anthropology, especially with regard to forms of conceiving, living and planning biosocial processes and religious experience. Focusing on the interdependence of more-than-humans existence, regeneration has been analysed in relation to the connection between gender, vegetative processes, agriculture and burials (Strathern 2021); as a form of conceiving the cycle of composition and decomposition of plants, soil, air, water and light and an ethical and responsible model for living with other more-than-human-beings (Ingold 2010); as a possibility to conceive humans' fragility and interconnectedness with the earth, through the concept of "compost" (Haraway 2016, Calvo 2022); as a form of understanding "biosocial becomings" (Ingold, Palsson 2013); as a driving force for the existence of multispecies interactions (Tsing 2015); as an alternative model to sustainability for conceiving and planning human action on the environment (Reed 2007); as a form of agro-activism (Meneley 2021); as a principle sustaining the moulding of society on the basis of the idea of the cyclical recurrence of natural and social crises (Megerssa, Kassam 2020); through the significance of symbols of fertility and reproduction in funeral rituals (Bloch, Parry 1982); and as a feminist and postcolonial alternative to reproduction, especially in relation to motherhood (Haraway 2004).

Candomblé is one of the many African-derived religions in Brazil that emerged in a process of reterritorialization of human beings, divinities and traditions, after forced deterritorialization and the destruction of their social structures with the slavery trade. Despite the variability among the different traditions and lineages, Candomblé can be defined through the following distinctive features: the worship of ancestry, the ritual embodiment of divinized ancestors⁵ (who hold sway over the elements of nature and social and cultural domains, such as war, metallurgy, hunting, justice and

² See Hortélio (2020) and Silva (2020).

³ See Ribeiro (2022).

⁴ I use the term "ontology" as a "way of worlding", according to Mario Blaser (2012: 5).

⁵ *Ọ̀rìṣà* in *ketu nation*, *vouduns* in *jeje* and *efon* ones, or *iniquices* in the *angola* one. The generic term saint is also used. Each *nation* refers to different traditions of the African continent (*ketu nation* to Yorubaland in West Africa, *jeje* and *efon* to the ancient kingdom of Dahomey, in Benin Republic, *angola* to the Bantu peoples of Central Africa) and distinguishes itself from the others through ritual language, drum rhythms, the ancestors worshipped and some ritual elements. In this paper I employ the terms of the *ketu nation* and the Yoruba spelling (see, for instance, Beniste 2021), but in citations I keep the original typewriting, that often follow a Yoruba version used in Brazil, where "s" is substituted with "x" and accents may be missing or different.

medicine); a complex initiation procedure; animal sacrifice; oral transmission of knowledge, marked by secrecy; oracular consultation and social organisation in so-called *terreiros*.

The data that will be discussed in this paper are the fruit of intensive ethnographic research over more than seven years among Candomblé practitioners in Rio de Janeiro and among traditional African and Afrodiasporic religions in Italy over the last two years, especially in the *Aṣe Idasilẹ Oḍe*, a Candomblé *terreiro* of the *ketu nation*, directed by Bábá Marcelo dos Santos Monteiro Oḍearofa Ifamakanjuḷa Alabi Adedosu, in Rio de Janeiro (Brazil), where Candomblé interweaves with the Ifá system⁶ and Yoruba *òrìṣà* worship; and the *Òrìṣà* and Ifá Temple *Ijo Adinula Ajé Ifá*, of Bábá Ifàlòba Iuoínsànyà Ifálóseyí Gennaro Timeo and Ìyá Fáwè̀mímó Ọ̀súnṣéwà Fániyí Lucia Santoro, based in Bari (Italy) and Salvador (Brazil), where traditional Yoruba religion (*esin ibilẹ̀*) from Oyó (Nigeria) is practised and also where people from Candomblé and Cuban *Regla de Ocha* receive assistance in their ritual practices.

The paper is organised into four sections. In the first section, I explore regeneration, restoration and return as principles that sustain the dynamic balance of forces in the universe and life cycle, connecting life and death, and humans with ancestry, natural elements and the earth. In the second section, I analyse the centrality of symbols, actions, powers, natural forces and transformations involving regeneration in *òrìṣà* mythology and representation. In the third section, I examine two feasts of the religious calendar, which have a regeneration and purification function for the Earth, humans and their relationships with spiritual beings: Waters of Ọ̀ṣálá, and *Olugbajẹ*. In the fourth section, I present healing rituals and the repositioning and exchanges of life forces, focusing on foods and natural elements, especially those bringing a regenerative and transformative life force.

Regeneration, restoration and return in the life cycle

Candomblé's hybrid ontology is based on multiplicities, continuities and creativity, not-excluding possibilities and transitions, where all more-than-human beings are part of a meshwork of relationships, forces and flows, as well as individualised and conscious beings, linked by incompleteness, translation and affect (Calvo 2022). For the purpose of this paper, I focus on the first aspect, that Marcio Goldman (2005) has defined as “ontological monism”, according to which all more-than-human beings descend from a common divine origin, in a gradual process of subdivision and diversification of the *àṣẹ* flowing from the Supreme Being, referred to as Ọ̀lórún (Lord of the *òrun*⁷) and Ọ̀lódùmarè (“Lord of creation”). This aspect is explicit in cosmogonic myths:

The myth describing the formation of the universe and of all beings which populate the *aiyé* (the material world) shows an original state of undifferentiation between the divine principle and all beings, as well as the process of individualization of all beings, which continue to be interconnected and form a meshwork of lifelines (Calvo 2022: 128).

The *àṣẹ*, analogous to other principles like *mana* and *orenda*, constitutes life in all of its manifestations and forms, enables the life process, and ensures the dynamic existence and the process of happening and becoming (Santos 2008). According to Goldman (2009), «the unity of this force guarantees that everything participates in everything, but its modulations imply that there are degrees of participation» (Goldman 2009: 123) and «everything exists in perpetual interaction» (Goldman 2009: 133). *Àṣẹ*'s circulation and exchange enable the continuity of life, in successive states of bal-

⁶ Ifá denotes the oracle given to humanity by a divinity called Ọ̀rúnmílá, as well as a complex system of knowledge encompassing religion, history, medicine, botany and ethics (Bascom 1969).

⁷ The spiritual world, which constitutes another dimension with respect to the *aiyé*, the material world, in a relation of mirroring and interconnection (see, for instance, Santos 2008).

ance and unbalance. *Àṣẹ* can flow inside and outside the bodies, produce affects and “participations”⁸ among more-than-human beings and be accumulated, concentrated and distributed, but is also subject to a natural process of spoiling. In Candomblé, in fact, ritual activity, daily actions and care are aimed at preserving and accumulating *àṣẹ*, and transferring specific qualities of *àṣẹ* from natural elements to objects, places and people, after its “awakening” through ritual gestures, rhythms, chants, invocations and enchantments⁹.

In fact, the concept of *àṣẹ* coincides with health, prosperity and potency of realisation, while the lack and unbalance of *àṣẹ* manifest in disease, conflicts and difficulties in attaining prosperity and happiness. Roger Bastide (1973) detected, in Candomblé, the presence of intermediate states between “Being” and “Not being”, a scale of existence developed along the initiation process and subject to constant care, since life inhabits all forms of existence, but to a lower or higher extent.

Lucas Marques (2018), exploring the ritual fabrication of sacred objects in Candomblé, invites us to follow the formative process of materials – which are not separate from the forces that constitute them – and observes that:

However, along this process, things (persons, objects, gods) undergo a series of transformations: they become more or less “done”, can have more or less *axé*, cross different modes of existence. This variation can (and, in general, must) be ritually manipulated. So, in order to continue to be “alive” (i.e., with *axé*), things need a constant and uninterrupted work of doing, involving foods, words, songs, gestures, cleanings, libations of oil, honey, blood etc. (Marques 2018: 133).

Rituals aim at making people participate in specific modulations of *àṣẹ* and establishing or renewing alliances and connections with the *òriṣà* and the ancestors. In particular, initiation establishes a connection between the person, the *òriṣà* and his or her personal *assentamento*¹⁰ (which is made during this process) and represents a death and rebirth, when the person has the possibility of remaking his or her destiny and balancing and strengthening his or her *àṣẹ*¹¹.

In Candomblé, life is strictly connected with death, and birth with death, in life circularity, and are part of a unique regenerative process (Oliveira 1999, De Aquino 1998). Human beings are the result of a composition of forces and materials, having spiritual and material components, among which complex relationships, affects and influences are maintained. Santos and Santos (1971) observe that the elements comprising a human being have a double existence: one part remains invisible in the *òrun*, and the other is visible in the individual, in his or her body, or in intimate contact with it.

According to the myths, human beings’ formation begins with the moulding of the body, *ará ènia*, by *Òṣàlá*¹², from primordial mud, *amò*, a junction of water and earth (feminine elements related to generation, regeneration and fertility), that comes to life thanks to the infusion of *Olódumare*’s

⁸ I employ here the concept of “participation”, as developed by Roger Bastide (1953), who recovered Levy-Bruhl’s concept in order to denote a “category of action” based on a “wish to link” instead than “a category of thought”, since, in Candomblé, most ritual actions are directed to operations on “forces”, deriving from «a dynamic and vitalist philosophy, a theory of Forces» (Bastide 1953: 32).

⁹ On the use of plants in Candomblé, their preparation for ritual use and the importation and substitution of African plants in Brazil, see, for instance, Barros and Napoleão (2007) and Voeks (1990).

¹⁰ The *assentamentos* are material constructs properly prepared and nourished with offerings, songs, prayers, invocations and rhythm. They are, at the same time, the place where the *òriṣà*’s energy is concentrated, where they live and are worshipped, where the relationships between the person and the *òriṣà* take place, and the *òriṣà* itself. Their nature is essentially relational, acting as “effective mediating objects” (De Aquino 1998: 101). There are collective *assentamentos* (also called *ojúbô*), which link a *terreiro*’s community to a specific *òriṣà*, and personal *assentamentos*, usually constructed during initiation, which link the initiated to his or her *òriṣà*.

¹¹ For more details on the initiation process, see, for instance, Oliveira (1998) and Faldini (2009).

¹² *Òriṣà* in charge of creating the human body, who also appears in charge of creating the *aiyé* in many myths (see, for instance, Prandi 2001: 502-503).

breath in them, which manifests itself in respiration¹³. After that, the body goes to Àjàlà (the divine potter)'s house, where it chooses its *orí*, the head, which constitutes the most important and sacred part of a human being, concentrating his or her force and personality and constituting the basis for his or her destiny. So formed, human beings cross the border between the *òrun* and the *aiyé*, where they are born emitting the first breath. After death, the spirit returns to the *òrun* and is worshipped as an ancestor, continuing to influence the life of his or her descendants, communicating with them (through dreams, intuition, the oracle and exceptional events in daily life) and receiving offerings and prayers.

In a human's body and *orí*'s formation death intervenes, directly or through ancestry. In fact, according to a myth¹⁴, when Òsálá was looking for the suitable material to form human beings, it was Ìkú – death, a spiritual being which appears in myths and folktales as a young warrior or a haggard old man carrying a heavy club with which he kills his victims with a touch – who provided him the *amò*, and was consequently charged by Olódùmarè with the duty of devolving the material to the earth, after a period, in order to fill the gap that was formed, and have material available for the birth of other human beings. In fact, death implies the restitution of human components to the primal generic matter: «the mud, constitutive of all human beings, but also water, fire, iron, plants...» (De Aquino 1998: 83). Therefore, Ìkú mediates the reciprocity between the living and the dead (De Aquino 1998) and is responsible for both life and death, which appear as the condition for one another, «in an eternal circle, where there is no beginning or end, which is always starting again» (Oliveira 1999: iii-iv).

This conception is at the basis of Candomblé's insistence on the importance of burial in the ground – besides the conviction that it favours the spirit's journey back to the *òrun*, which is claimed as part of a constitutional right and became the subject of discussion, worry and fight when denied by the cemetery's administration¹⁵ or was at stake during the Covid-19 pandemic (Hortélio 2020, Silva 2020, Calvo 2021). In these discourses, Candomblé's practitioners reclaimed the importance of devolving to the Earth the material the human body was formed with at birth and nourished with during life. The conception of humans as “compost”¹⁶ is manifest, expressing «the interconnection between all the beings that inhabit the planet, which can blend, compose and decompose with each other, be part of the terrestrial composting, the humus, a symbiotic tangle, in the ecological development that sustains the continuation of life» (Calvo 2022: 137) and the circularity of life.

Concerning the *orí*'s composition, the four *osa*¹⁷, the 16 *odù*¹⁸ and ancestors (*Èṣù*, *Ìyámí* and *egúngún*¹⁹) participate in the formation of its spiritual component, called *orí inú*²⁰. These materials are called *òkè Ìpòrì*, defined²¹ as the place where the river (*Ìpòrì Odò*) begins its journey: the river's offspring. *Bàbá César Ifalola Èbí Offe Orùnmilà – babaláwo*²² with a religious office in the *Àṣe Idasile Ode* – explained that «*Ìpòrì* is the elision of *Ìpo-n-Orí*. And is a reference to the link between

¹³ After death, the breath (*èmi*) joins the air mass (*ofurufu*), where it comes from.

¹⁴ See Beniste (2000).

¹⁵ See Ribeiro (2022). On this occasion, when the funeral of a Candomblé priestess was celebrated, the cemetery's administration denied the request of her religious community to bury her corpse in a grave and instead put it in a drawer, giving rise to arguments on location and a big debate on religious intolerance in journals and social media.

¹⁶ A concept developed by Donna Haraway (2016).

¹⁷ The basic elements of nature (earth, water, air and fire).

¹⁸ Ifá signs, corresponding to its main *odù*, called *odù meji*, who are also divinities, sons of *Òrùnmilà*. The *odù* intervene in oracular consultations and determine a person's destiny, which is chosen before birth.

¹⁹ *Èṣù* is the principle of generic and individual existence, the first being to be generated and from which the first human beings descend directly; *Ìyámí* (the Ancestral Mothers) represent the feminine principle of life and generation, and *egúngún* are the family ancestors.

²⁰ *Orí inú* – which continues to be strictly linked with its material correspondent, *orí òde* – receives offerings and prayers, and determines a person's personality and destiny (see, for instance, Santos, Santos 1971, Jagun 2015).

²¹ This definition appears in the myths related to one of the 16 *odù*, *Èjiogbè*.

²² *Lit.* “father of the secret”, priest of Ifá.

the conscience and feet's toes. The big toe²³ connects conscience with our ancestors. We can say that the big toe connects us with our ancestors» (Bàbá César, personal communication). And Márcio de Jagun (2015) notes that the concept of immortality derives from the idea that *orí inú* is composed of the material accumulated by a person through embodiments and his or her ancestors' inheritance, and, so, there is a direct link between a person and his or her ancestors. Bàbá Marcelo also observed the relation between humans and Olódùmarè, though the *Ìpòrí* transmitted to them by the first human beings along the *Ìpòrí Odò*, through the connection between a person and his or her ancestry, going back to the creation of human beings and the divine origin of existence.

As observed by Patricia De Aquino (1998), in her study of the *aşésé* (funeral rituals in Candomblé), death does not derive from life, or life from death, but «death, as the story of *axexê*'s foundation shows, needs life in order to be thought» (De Aquino 1998: 103), since «Even if it is a death ritual, the *axexê* is also, in a certain way, a life ritual. The word *axexê* means beginning, origin» (Rocha 1994: 120).

Regeneration in *òrìşà*'s and spiritual beings' powers, symbols and deeds

All *òrìşà* and spiritual beings carry regeneration in people's lives and forces, as observed by Ìyá Fàwèmímó, but some of them directly express this principle in their powers, deeds, transformations and natural domains, as do other spiritual beings.

Foremost are Onílè (the Lord of the Earth) and Ìyámí (the Ancestral Mothers), spiritual beings related to the Earth and its generative and regenerative potency and to the cycle of life and death.

Onílè is a primordial divinity, that is worshipped in most traditional Candomblé *terreiros* and became more popular in Brazil after the intensification of exchanges with Nigeria and the spread of the Ifá system and *esin ibilè*²⁴. In Nigeria, Onílè is considered a feminine divinity in some regions and a masculine one in others, whereas it is possible that s/he has no gender definition, as a result of his or her primordial nature, prior to the formation of living beings in the *aiyé* (the material world) and the separation between male and female. Onílè represents and reigns over the earth and the planet, as well as all its products (plants, animals, minerals) and stands for human habitat. The earth is the place inhabited by ancestors and the location where the primordial matter with which humans are formed is retired, representing the beginning and the end of the life cycle, as well as the transformation of matter from which new life can surge. Onílè receives offerings in many occasions, in order to preserve human life, especially in so-called "substitution offerings", in which a goat (the animal considered most similar to humans) is buried in the ground in substitution of a person at risk of death. Many offerings to him or her are made «so that he or she allows us to continue stepping on earth and doesn't take us away» (Doné Malu Paixão, personal communication).

Ìyámí, also called *Eleye*, Ladies of the Birds²⁵ – who represent numerous offspring with their feathers and eggs – are among the spiritual beings charged with creating the *aiyé* and represent the feminine power of reproduction and transformation (as in the process of gestation in the mother's womb), and the fertility of soil, plants, animals and humans. But they also have destructive powers and can spoil human life, as they are responsible for the creation of and rule over the Ajojun²⁶, spiritual beings representing all harms, including Ìkú (death). Ìyámí rule over earth and water, feminine elements linked to reproduction and fertility, and to menstrual blood, which represents women's ability to generate children.

²³ Ancestry is connected to big toes, that are in contact with the earth, and there receive offerings on some occasions, such as the ritual of *borí*, when the *orí*'s energies are strengthened and balanced.

²⁴ See, for instance, Capone (2016).

²⁵ In fact, their symbol is a bird, their action is related to various birds and they can take the form of a bird, such as *oşòròngà*, an African bird that goes out at night. For more details on Ìyámí, see Oyèwùmí (2015).

²⁶ For a more detailed description of Ajojun, see Calvo (in press).

Èṣù, *òrìṣà* of communication and movement, which ensures the dynamic process of transformation and becoming, constitutes the principle of generic and individualised existence, from which all human beings descend (Calvo 2022), the interconnection and unity of existence, and masculine generating and multiplying potency, expressed in his phallic representation. In the introduction to the book *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*, by Mãe Beata, Vânia Cardoso describes Èṣù's transforming potency, as «the hungry mouth that eats anything that exists, but he also regurgitates, regenerates and creates» (Beata de Yemonjá 2008: 15)²⁷.

Èṣù is «the *arché*, the original principle, unity that generates multiplicity» (Correia 2020: 41) and «the *ápeiron*, the infinite or unlimited» (Ibidem) and «anything that multiplies, separates, transforms itself, [...] life, with all its contradictions and syntheses» (Augras 1983: 104).

Èṣù is often represented with the geometrical forms of a sphere and a spiral. The sphere, with no beginning, no half and no end, represents cycles' renovation, cyclical time and the possibility of creating the points of a space-time singularity (Sodré 2017). The spiral (in Èṣù's connection with *okoto*, a snail), expresses life potency, infinite evolution and the process of life and death:

An analysis of *okoto*'s image, with which Exu is associated, is essential. The *okoto* is a variety of snail with a conic shell with an open top. *Okoto* is the denomination of the upper part, that, settled at the cone point (a leg, a unique contact point) evolves into a spiral, opening up at any rotation till it becomes a circumference that expands to infinity (void top). *Okoto* shows that Exu, despite being multifarious, possesses a unique origin and nature, and also explains his dynamic principle and his mode of auto-expansion and multiplication. Exu is one and infinitely self-multiplying" (Santos, Santos 2014: 27).

«Èṣù appears in many myths as a trickster, transgressing, transforming, disguising and subverting limitations and rules» (Calvo 2022: 133), expressing the creative potency of chaos, from where a new (cosmic, social or individual) order can appear.

All female *òrìṣà* (Ọṣun, Yemojá, Ọya, Yewá, Ọbá and Nāná), due to their connection with water in its different forms, manifestations and states (river, sea, lake, waterfall, rain, swamp and steam), maternity and fertility, represent the generating, regenerating, multiplying and transforming principles of life, and are worshipped in rivers, waterfalls, swamps, lakes and the sea. Here I present those that mostly carry symbols and potencies of regeneration, transformation and birth.

Ọṣun, *òrìṣà* of sweet waters, such as rivers and waterfalls, holds sway over human procreation and the foetus's transformation in the maternal womb, as well as over soil fertility, and directs the Ìyámí society. Ọṣun is an *òrìṣà* expert in cooking and witchcraft, in their multiple transformative potency. The main food that is offered to her, *omolokun*²⁸, usually contains eggs, which represent fertility, multiplication and generation. Yellow, Ọṣun's colour, that is a declination of red in Yoruba chromatic classification, and her link with the bird *ikódidẹ* (*Pittacus Erithacus*), whose red feathers are used in the initiation process, represent her connection with menstrual blood and fertility.

Yemojá, whose name is the contraction of Yèyè-Ọmọ-Ejá, "mother whose children are fishes", is the essence of maternity and nutrition, represented by her large breasts. In Nigeria she is worshipped in a river, Odò Ọgùn, and in the African Diaspora in the Americas, her domain became the sea, whose waves express perpetual return and life cycle. But she is also connected with death, ancestors and Mother Africa²⁹.

²⁷ This conception is linked to a myth, in which Èṣù eats everything he can reach (Prandi 2001: 73).

²⁸ A yellow paste prepared with cowpeas and palm oil, among other ingredients.

²⁹ The association of the sea with death is due to *Bantu* influence (Slenes 1991-92), slavery traffic through the Atlantic and deaths and suicides along these trips. In fact, the ocean is also denoted as "the great *calunga*", where *calunga* is a *Bantu* word denoting the sea, the location where the spirits go after death and, in Brazil, also the cemetery.

Ọya, also known as Yánsàn, a warrior *òriṣà*, who reigns over wind, rain, storms, lightning and wind-storms. She has the power to transit between the life and death realms and can control the *egúngún* (spirits of the dead) and favour the passage of the dead's spirit to the *òrun* (the spiritual world). Consequently, she embodies in funeral rituals and brings the *carrego de egun* (containing the dead's belongings to be devolved to the dead) to a natural place determined by the oracle.

In the form of wind, Ọya transports water drops from the earth to clouds, where they fall in the form of rain, fertilising the soil and allowing plants and animals' lives to continue.

Ọya represents also the power of transformation, since she can turn into other forms: some myths portray her as disguised in a buffalo skin and transformed into a buffalo and back, or as transformed into a butterfly (representing rebirth and life evolution and regeneration) by Èṣù, keeping the ability to turn into this animal.

Yewá has the domain of twilight, mist, springs and the atmosphere vacuity that contains planets and stars and is mirrored in lakes (her natural domain), and she reigns over the dead realm. Henceforth, she rules cosmic processes and movements, as represented by her dance, when she makes a sphere rotate in her hands, besides guarding the magic secrets of healing and animals' and plants' transformation.

Nàná synthesises within herself birth, life, death, fecundity, wealth, human trajectory in the Earth and a link with the ancestors. She is the *òriṣà* of still waters, lakes, swamps and mangroves, and mud that fertilises the earth and offers the primordial matter with which humans are formed. According to a myth, she collaborates with Oṣálá to shape human beings from the *amò*, the primordial mud, and rules death, when humans devolve to the earth the material they were made of.

Nàná is the mother of Oṃọlu/Obalúaié (“the son of the Lord”/“the Lord of the earth”), who controls earth interior and fire (especially the fire contained in the earth's depths that manifests in volcanic eruptions, and the sun). Obalúaié controls epidemics, skin and contagious diseases, the cycle of life and death, and has the power to spread diseases and kill, but also to heal.

His favourite food is *doburu* (popcorn), which represents the transformation of his wounds, due to smallpox, into flowers (analogous to the process of corn seed when heated), which has the power to purify from all diseases. The *Olugbaje*, an annual celebration devoted to Obalúaié that will be described in the next section, is a great ritual of healing, purification and renovation of humans and nature.

Ọṣùmàrè, another son of Nàná, is the *òriṣà* that ensures movement, regeneration, renovation and the continuity of the life cycle, in the form of a rainbow and a snake. The rainbow reveals a continuous water cycle circulating between the earth and the sky: water, through evaporation, reaches the sky where it turns into rain that falls on the earth and fertilises nature. In the form of Dan, the snake, Ọṣùmàrè is represented as the Ouroboros, the primordial snake that bites its tail and wraps the Earth – forming a circle, a designation that has no beginning and no end, that regenerates and transforms itself – so it ensures the planet's integrity, infinite time reproduction, perpetuation, movement, and life cycle. The snake's shedding of its skin is another symbol of transformation and regeneration.

Ọgún is a brave warrior and metalworker, ruling over technological progress. According to a myth, Ọgún consulted Ọrúnmílá, who inspired him to melt some earth that he had in his house. So, he discovered iron that, with the transformative power of fire and human activity, allowed him to produce swords and other utensils. Ọgún was also one of the *òriṣà* who participated in the creation of the *aiyé*, opening the path with his sword.

Oṣálá, also known as Oḃátálá (“king of the white robe”), represents the synthesis of masculine procreation potency. He is an *òriṣà funfun*, associated with the colour white, representing the colour of creation, which concentrates and can generate all the other colours. Oṣálá is the protagonist of many myths related to the creation of the *aiyé* and is in charge of forming human bodies from the *amò*, the primordial mud.

In Candomblé, a distinction of Oṣálá is made between two periods of his existence, so he is called

Oṣaguyan – a young warrior who likes to eat pounded yam – and Oṣàlùfṓn or Oḅalùfṓn, the elder, but in some myths Oṣaguyan appears as the son of Oṣàlùfṓn.

The main offering to Òṣàlá is the ìgbín, an African snail, whose shell represents the expansive quality of evolution. His ritual tool is the *òpáosorò*, a metal sceptre with three disks and a bird on top, representing the act of creation and the relationship with ancestry. A feast devoted to him, the Waters of Òṣàlá that will be described in the next section, is a purification and regeneration ritual.

Òsányìn reigns over pristine forests and medicinal leaves, which have a central role in Candomblé rituals, especially for the production of baths which can purify and regenerate the *àṣẹ* of persons, objects and places. In fact, a common saying in Candomblé is “*Kósi Ewé, Kósi Òrìṣà*” (“No leaves, no *òrìṣà*”). Òsányìn guards the secrets of the leaves that heal and kill, the incantations (*ofò*) that awake their potency and their use. Òsányìn’s power and presence are invoked in a ritual called *Àsà Òsányìn, Sasányìn* or *Sasanha*, in which leaves are “chanted” in order to “awake” their force and invoke Òsányìn’s assistance before being employed in rituals.

Ìròkò is an *òrìṣà* represented by a sacred tree identified with *Milicia Excelsa* in Nigeria and substituted by *Ficus Gamelleira* in Brazil, considered to be the first plant to grow in the Earth, making the connection between the *òrun* and the *aiyé* and allowing the *òrìṣà* to descend for creating the *aiyé*. It represents the “cosmic tree”, the axis mundi, the foundation and beginning of all things, the connection with ancestry and history. Ìròkò rules time and weather in all their manifestations, perpetual cosmic renovation and regeneration, immortality, the liminal territory between life and death and between death and life.

Ceremonies of purification and regeneration

Analogously to human beings, sacred spaces and objects also need continuous care, since «the *terreiro* participates in the flux of life, materials and forces: a finished and stable form is never reached» (Calvo 2019: 259), and forces and materials are subjected to a natural process of wearing. The *àṣẹ* needs to be continuously renovated through prayers, chants, invocations, herbal baths and offerings of foods and other elements. For example, the *quartinha*, a clay or pottery vase next to the *òrìṣà*’s *assentamentos* should always contain fresh water and never get dry.

Constant care and annual ceremonies aim at renewing the connection and alliance between humans and the *òrìṣà* and the ancestors, to regenerate the *àṣẹ* contained in their *assentamentos*, to create fluxes of *àṣẹ* between the *òrun* and the *aiyé* and to strengthen forces and relationships in the community. Once a year, in a ceremony devoted to an *òrìṣà* singularly or gathered according to their family relationships or alliances, the *òrìṣà*’s *assentamentos* receive special care. The materials deposited on the *assentamentos* over the course of the year – which concentrate the *àṣẹ* of the *òrìṣà* and of offerings, prayers, invocations and breath – are withdrawn, then burnt and reduced to a powder, called *àṣẹ*, which can be later used for transmitting the *òrìṣà*’s force. Then, the *assentamentos* are washed with a bath prepared especially with leaves and other elements, before receiving the offerings of the *òrìṣà*’s favourite foods, the blood of sacrificed animals and other elements, prayers, invocations and chants. After a public feast takes place, when the *òrìṣà* are called to embody in especially prepared adepts with drums and chants, they share their *àṣẹ* with the community and communicate with them through dance and gestures.

Two celebrations in particular, the Waters of Òṣàlá, held in January and opening the liturgical calendar, and the *Olugbajẹ*, in August, are collective rituals of purification and regeneration of humans and nature, actualizing mythical events.

A well-known myth among Candomblé practitioners is at the basis of the Waters of Òṣàlá, explain-

ing also different *èèwò*³⁰ of people initiated into this *òriṣà* and care required with regard to Òṣálá's worship and offerings, the best known being avoiding the use of palm oil.

According to the myth, Oṣàlùfòṅ, who was living with his son Oṣaguyan, once wished to visit his other son Ṣàngó³¹, so he consulted a *babaláwo* in order to get advice about the trip. After the *babaláwo* failed to discourage him to postpone the trip because the conditions were not favourable, he recommended Oṣàlùfòṅ to bring three robes and soap, to do all what he was asked during the travel, to avoid complaining and to make *ẹbọ*³² for Èṣù. But Oṣàlùfòṅ, who is known for being arrogant and not following the oracle's advice, began his trip without carrying out the recommended *ẹbọ*. Along the path, he met Èṣù three times and was asked to help him to put his burden on his head (respectively, palm oil, glue and carbon) and, remembering the *babaláwo*'s advice, he could not deny his help, but got dirty every time and had to change his robe.

When Oṣàlùfòṅ entered Oyó kingdom, he saw a white horse that he had given to Ṣàngó as a present and decided to take it and return it to his son. The horse recognized him, and, together, they were walking in the direction of Ṣàngó's palace and met the soldiers, who were looking for the horse. They thought he was a thief, beat him and put him into prison, where he remained for seven years. In this period, Oyó kingdom was affected by long drought, epidemics, cattle death, failed crops and barrenness among women, so Ṣàngó consulted his *babaláwo*, who revealed to him that these plagues were the consequence of an innocent's imprisonment. When Ṣàngó ordered his soldiers to bring him the prisoners in order to discover who this innocent was, he recognized his father, so he ordered some women to go to the river, in silence and dressed in white, as a sign of sadness and respect, and to get fresh water in order to wash Oṣàlùfòṅ, and to bring a white robe. Then Ṣàngó carried his father in his back, as a sign of humility, and brought him back home, where Oṣaguyan welcomed them with a rich banquet. After Oṣàlùfòṅ got free, the plagues that affected Oyó kingdom stopped.

The ceremonies of Waters of Òṣálá³³ open the Candomblé liturgical calendar and usually take place in January or at the beginning of spring, marking the beginning of the new year with the purification of the *terreiro* and its members, and the regeneration of its *àṣẹ*, the relationships with the ancestry, the group cohesion and collective memory.

The *terreiro* is cleaned and decorated with white textiles and flowers, everybody purifies with an herbal bath at the entrance, wears white robes, covers his or her head with a white cloth and respects silence and food interdictions, avoiding especially Òṣálá's *èèwò* (first of all, palm oil).

The ritual is divided into three parts: the Waters of Òṣálá, the Procession of Oṣàlùfòṅ and the Pylon of Oṣaguyan, which take place over three weeks. In most *terreiros*, the ceremonies begin in the early hours of Friday (the day of the week devoted to Òṣálá) with the building of a small hut, with braided palms, and covered with a white cloth, located in the external area of the *terreiro*. Under the hut, the *assentamentos* of Òṣálá are settled – where they will stay until the second Sunday of the ceremonies, when Oṣàlùfòṅ's return to his lands is performed – symbolising Oṣàlùfòṅ's journey to Oyó and stay in prison.

The second phase begins with the procession to a river or fountain to get fresh water and back, in silence, where all the members of the *terreiro* carry a pot on their head, and, back in the *terreiro*, give it in turn to the *iyálórìṣà* or *bàbálórìṣà*³⁴ who uses it to wash his or her head and afterwards puts an

³⁰ Interdictions, usually related to daily activities, which are considered prejudicial to a person's health, spiritual balance or other aspects of life and are determined through oracle consultations. They concern food, dresses, places, work, objects and daily behaviours.

³¹ *Òriṣà* of justice, ruling over fire and thunderbolt. According to Yoruba tradition, he was the third king of Òyó city.

³² Offering.

³³ For a detailed description of this ceremony, see Beniste (2009).

³⁴ Also called, respectively, *mãe de santo* ("mother-of-the-saint", if a woman) or *pai de santo* ("father-of-the-saint", if a man), this is the main priest of a *terreiro*.

*obi*³⁵ in his or her *orí*. They then return to the river or fountain to collect the water with which the hut and Òṣálá's *assentamentos* are washed three times. The pots are then arranged around the Òṣálá's *assentamentos*, silence is broken and a ceremony is celebrated with the rhythm of *atabaques*³⁶, chants and the visit of the *òriṣà* through the bodies of the specially prepared initiated.

The last ceremony, the Pylon of Oṣaguyan, corresponds to Oṣàlùfòṅ's return home and the banquet offered by Oṣaguyan: in procession, the Òṣálá's *assentamentos* are taken back to his *peji*³⁷ and the distribution of food then takes place. A stool and the pylon wrapped in white fabric, with a white fabric raised over them, are brought in procession, passing through the main points of the *terreiro* (door, centre of the *barracão*³⁸ and *atabaques*), and are then settled in a place in the *barracão*. The *iyálòriṣà* or *bàbàlòriṣà* sings chants devoted to Oṣaguyan, who embodies in an initiated, dances in front of the pylon, celebrating Oṣàlùfòṅ's return home, and distributes the yams (Òṣálá's favourite food) to those present who, by eating them, express their wishes to the *òriṣà*. A ritual of symbolic flogging follows: Candomblé's important members hit the shoulders of the others with small sticks of *atori* (*Glyphealaterifolia*), called *isán*, recalling a war that took place in Ejigbò and is told in another myth³⁹. Then, other *òriṣà* may embody and dance.

In the period that follows the set of activities of the Waters of Òṣálá, the ancestors of the *terreiro* are remembered and revered.

The waters of Òṣálá can be considered a "rite of passage", the end of a cycle and the beginning of a new one, through purification and renewal with water, the primordial source of life. According to José Beniste (2009), this ritual also revives agrarian feasts of yam harvesting and propitiation of rain and fertility in West Africa.

Another effect of the Waters of Òṣálá is to renew and strengthen relations in the religious community and the sense of belonging to the group, through communion of sacred food and its *àṣẹ* among its members and with the *òriṣà*.

The Waters of Òṣálá celebrated in the *terreiros* have a public version in *A Lavagem de Bonfim* ("The Washing of Bonfim"), held in January in the Church of the Lord of Bonfim in Salvador de Bahia – devoted to Jesus Christ, associated with Òṣálá in Afro-Catholic syncretism – when the steps and the churchyard are washed with scented water brought in pots by women dressed in white, to the sound of handclaps, *atabaques* and chants.

The *Olugbajẹ*⁴⁰ re-enacts a myth, according to which Ṣàngó was receiving a visit from dignitaries from the different kingdoms and Ọbalúaié, who came from afar, was ridiculed for the dance he performed. He went away and sent epidemics and drought to those people. So, they consulted a *babaláwo*, who revealed to them that these plagues were sent by Ọbalúaié and recommended that they prepared a banquet for him, in order to appease his rage. Each *òriṣà* prepared his or her favourite food to offer to Ọbalúaié, constituting the mythical antecedent of the *Olugbajẹ*. After the banquet, epidemics stopped threatening the people, rain began to fall again, the fields to give fruits and women to give birth, representing a renovated alliance and a re-established balance in nature, social relationships and individuals' bodies.

The *Olugbajẹ* is considered a "big collective *ebọ*", a great banquet devoted to Ọbalúaié, the *òriṣà* of smallpox and contagious diseases, where foods of all the *òriṣà* – after having rested next to Ọbalúaié's *assentamento* in order to be consecrated and absorb his healing force – are offered to the guests in

³⁵ Kola nut, the main offering to all *òriṣà* (except Ṣàngó), ancestors and other spiritual beings, and *orí*.

³⁶ Drums used in Candomblé.

³⁷ Room where the *òriṣà*'s *assentamentos* are guarded.

³⁸ The main hall, where public ceremonies for the *òriṣà* take place.

³⁹ See, for instance, Beniste (2009).

⁴⁰ Which is the composition of *Olu* ("Lord") – *gba* ("festival") – *je* ("food"). For a detailed description of the celebration, see Barros (2005).

castor leaves and should be eaten with hands. The leaf is then folded around the food remains and is passed over the body, pausing where the person has pain or some health problem, in order to get purified of diseases and harm. The leaves and food remains are then collected in a basin, which is brought next to Ọbalúaié's *assentamento*, from where it will be taken to the place indicated by the oracle.

Doburu, the popcorn⁴¹, representing Ọbalúaié's smallpox wounds, is thrown, falling like rain on all participants in order to purify them of all diseases. A handful of popcorn is also offered to each person, who rubs it into his or her body.

The Waters of Ọsálá and *Olugbajẹ* represent rituals of purification and regeneration of humans, as individuals and as a community, a renewal of the *àṣẹ* and of the alliances with the *òrìṣà*, through elements (water and popcorn), which carry the life force of purification, transformation, healing and regeneration of nature and humanity.

The myths re-enacted in these two ceremonies present a moment of crisis, represented by epidemics, drought, crop failures and women's barrenness, as the consequence of a broken balance or alliance, that was solved by discovering the offended divinity and performing reparatory acts in the form of offerings. Analogously, the crisis brought by the Covid-19 pandemic was interpreted through the same lenses, i.e., as a broken balance of humans' relationship with nature (Calvo 2021), and Candomblé practitioners recurred especially to Ọbalúaié and Ọsálá. In fact, during the pandemic, they intensified invocations, prayers and offerings to Ọbalúaié and organised processions in his honour in order to ask for his protection from contagion and disease and for the Earth's purification from disease and death (Calvo 2021). When terreiros reopened and recovered public celebrations after a self-imposed closure, some of them began with the Waters of Ọsálá, propitiating purification and regeneration of the community and nature, and the continuity of life (Natividade, Soares 2022).

Rituals and elements aimed at regenerating and balancing forces and healing

Rituals aimed at achieving physical, psychological, material, social and spiritual well-being, restoring and balancing energies are, usually, a combination of "medicine" (*borí*⁴², baths⁴³ or *gberi*⁴⁴) and "offering" (*ẹbọ*), aimed at transmitting *àṣẹ*, making the person "participate" in specific modulations of *àṣẹ*, and establishing flows and movements of *àṣẹ* in the Cosmos.

There is a similarity (both metaphorical and metonymic) between the leaves and other elements used and the *àṣẹ* that is transferred and concentrated into the person through the ritual of *borí*, baths or *gberi*, or the material transformation that is intended to obtain with the *ẹbọ*. As Bábá Marcelo maintained, «The *ẹbọ* is a coded letter that brings our desires to Olódùmarè through Èṣù» (Bábá Marcelo, personal communication). The combination of elements, established by the oracle, aims to produce a synergy that renews and reinforces the person's *àṣẹ* and creates energy flows and exchanges of *àṣẹ*, «aimed at maintaining balance of existence in the Universe among humans, animals, vegetables and minerals» (Bábá Marcelo, personal communication).

Among the natural elements and foods employed in *ẹbọ*, *borí* and baths, some of them specifically carry the life-force of renewal and regeneration⁴⁵.

⁴¹ Traditionally prepared with sand, but today, more often in a popcorn popper, without oil or salt.

⁴² *Lit.* "offering to the *orí*". With the *borí*, a person's energy is regenerated and balanced, through the *àṣẹ* of elements of the mineral, vegetal and eventually animal realms.

⁴³ Prepared with leaves and other elements such as salt, palm oil, powders containing the *àṣẹ* of some *òrìṣà*, the blood of sacrificed animals and vegetal powders, according to the oracle's orientation. Baths can have a purifying, balancing and regenerating potency, according to the person's need.

⁴⁴ Incisions where a powder containing the *àṣẹ* of some *òrìṣà* or natural elements is put.

⁴⁵ I refer here to the elements used in the *Àṣẹ Idasilẹ Ọdẹ* and the data collected during my fieldwork.

First of all, water, *omi*, a feminine element, is the primaeval nourishment for plants, animals and humans, which refreshes and fertilises the earth; in the form of amniotic fluid, shelters, nourishes and sustains the development of the child in the mother's womb; and, mixed with earth, provides the primordial mud with which human beings are formed. Water is a means of communication with the ancestors, the *òrìṣà* and the other spiritual beings, and is present in all rituals – since “*Kó sí omi, Kó sí Òrìṣà*” (“No water, no *òrìṣà*”) – bringing purification, renewal and regeneration of *àṣẹ* and life. Sàlàmi and Ribeiro (2015) note that:

Water, a feminine and passive element, with its life-maintaining property, circulates throughout nature, in the form of rain, sap, milk or blood. It has the power to make sacred what it touches and to establish harmony. As every living being comes from waters, the baths favour, by analogy, the occurrence of ritual rebirths and promote the circulation of new forces, which update the life potential of individuals (Sàlàmi, Ribeiro 2015: 197).

Other liquids with a regenerative and transformative force are:

- *Otí*, a fermented drink (usually gin), has the generative force of male semen, brings joy and awakens the person's life force. It represents the transformation of the original matter, because «it is the result of distillation, of the death of a vegetable that was transformed to be reborn with another flavour, another force, another life» (Bàbá Marcelo, personal communication).
- *Epo*, palm oil, is a red vegetable blood, which cools and soothes. It represents female menstrual blood, fertility, Ìyámí's gestation and fertility potency, the dynamic strength of descendance and life cycle.
- *Òyìn*, honey, is the blood of flowers collected by bees, passed through a process of transformation from the original matter, and brings richness, beauty and sweetness.

Among the leaves, those that bring the *àṣẹ* of regeneration, transformation and multiplication are, above all, those that grow in the most diverse environmental and climatic conditions and from which new plants sprout when they are cut; those that establish a connection with ancestry or between the *òrun* and the *aiyé*; and those belonging to Oṣàlá and, therefore, linked to creation, such as: *Òdúndún* (*Kalanchoe Crenata*); *Màrìwò*, the young leaf of *Elaeis guineenses*; *Pèrègún* (*Dracena Fragans*); and *Akòko* (*Newbouldia Laevis*). Other leaves – such as *Bujé* (*Genipa Americana*), used to ward off death, and *Tètèrègún* (*Costus Spicadus*), employed in initiation rituals – represent rebirth after symbolic death.

The seeds, representing the embryo from which a new plant will be born after being buried and going through a process of death and rebirth, bring the force of fecundity, multiplication and regeneration, and favour the relationship with ancestry. The most used seeds in Candomblé are *obì àbàtà* (*Cola acuminata*), kola nut; *òrógbó* (*Garcinia kola*), bitter kola nut; and *ataare* (*Aframomum melegueta*), Guinea pepper.

Among the powders of plant origin used in the rituals, *osùn bíkẹ* – red powder extracted from *Dracaena Mannii Agavaceae* through the natural action of termites or sawdust – is a vegetal red blood, representing menstrual blood. Therefore, it brings women's generating and multiplying potency, fertility, fecundity and offspring.

Among the animals, those that most concentrate the force of transformation, generation and regeneration are:

- *adiẹ*, the chicken, which multiplies through its eggs and has the patience to hatch them, so it can bring patience and fertility. The chicken's eggs, representing life transformation and generation, are offered to *Ọṣun* and *Ìyámí*;
- *etù*, the guineafowl, which brings strength and resistance, and drives away death, is consid-

ered the first being to be initiated (as reported in a myth), and is a focal symbol of initiation rites⁴⁶;

- *abo*, goose, is used in case of internal diseases (such as cancer or kidney stones), «because it ingests stones and expels liquid faeces, [so] it has the potency to transform everything that is inside the body» (Bàbá Marcelo, personal communication);
- *igbín*, an African snail, represents the white blood of the animal realm and is offered to Ọbàtálá, expressing the creative force that organises chaos. Bàbá Marcelo stressed that the *igbín* brings patience and the ability to wait for the favourable moment to act, since, when the season is dry, it closes itself into its shell and restarts activities when the rain resumes. The spiral shape of its shell represents the expansive quality of evolution;
- the African catfish is a very resistant fish that can live in the most varied environmental and climatic conditions, even in the mud in case of drought, where it is confused with the soil and seems to be born with rain. It therefore brings the potential to resist the most diverse conditions, and the potency of transformation and regeneration.

Foods that bring regenerative and transformative forces are:

- *canjica*, boiled white corn, a food of Ọbàtálá, bringing the *àṣẹ* of creation, peace and balance;
- *doburu*, popcorn, the main food of Ọbalúaié, a symbol of healing, which purifies and regenerates the body, and wards off diseases;
- *ẹko* or *àkàsà*, a white paste made from corn flour or white corn, is the element contained in one of the two gourds of existence from which Èṣù and all human beings were formed, representing the principle of individualization from the protomatter, generation, the human body and life itself (Calvo 2022, Reis 2022).

Final considerations

In this paper, I explored the different forms in which the concept of regeneration, and some of its declinations – restoration, return, cyclicality, circularity – sustain Candomblé’s modes of conceiving and living individual, social and more-than-human processes. Natural phenomena (such as a plant growing from a seed, rain, cyclical alternation of seasons); human experiences (such as birth, death, epidemics and illness); human activities (such as agriculture, metallurgy, medicine); social organisation (especially family ties, elders’ importance and relationships with lineage and ancestry); forms of conceiving and interacting with cosmic forces; rituals marking social and individual life and daily care are all linked to one another through correspondences, interconnections and entanglements and appear with porous borders⁴⁷. Following Maria Cristina Rangel and Estélio Gomberg (2016), we can observe that:

the orixás are expressions of how human beings relate with nature, not only as exteriority, but also through what is continuously fuelled between inside and outside, between natural phenomena and their permanent reprocessing by human being, who turns them divine (Rangel, Gomberg 2016: 43).

Candomblé’s “relational” conception of life (Bastide 1993), based on forces and flows, and form of worlding can be interpreted through Tim Ingold’s ecosystemic perspective, considering organisms as subjects-in-the-world – where boundaries between human and non-human, organism and environment become porous – a locus of growing and developing in a continuous field of relationships (Ingold 2011, Ingold, Pálsson 2013), along life lines, in the process of dwelling and living. Natural,

⁴⁶ See Vogel *et al.* (1988).

⁴⁷ The interconnection and interdependence among natural, human and spiritual domains in African philosophy (Kelbessa 2018) are analogous as those lived in Candomblé.

human and spiritual processes are interdependent, intertwined and crossed by different correspondences and plays of mirrors. The continuity of human life is strictly linked to other more-than-human beings' (other human, natural and spiritual beings) existence, and on the possibility of perpetuating the cyclicity of existence and the dynamic balance of forces and materials in the Cosmos, through a process that includes states of equilibrium and disequilibrium, order and chaos, individualization and undifferentiation, life and death. Candomblé practitioners recognize, therefore, the importance of not interfering into the nature's cycle and the consequences of aggressive human action on nature, that can interrupt its processes and eventually attack its regenerative ability, as Mãe Wanda de Omolu (cit. in Fortuna 2020) pointed out when offering an interpretation of Covid-19 pandemic.

Recognizing human finitude and incompleteness, Candomblé practitioners stand for a sympoietic and response-able⁴⁸ relationship with more-than-human beings in contrast with the colonial and capitalist androcentric and anthropocentric conception of nature⁴⁹, and recognize human responsibilities for current ecological, climatic and pandemic crises; and the need for humans to change their form of conceiving and living in relationship with the environment and all more-than-human beings.

Actualising myths and ancestral knowledge to the new situations – according to which crises are always a manifestation of unbalance in forces and relationships, and need understanding and correcting behaviours, as well as performing acts of repair, renovation of alliances and rituals of regeneration and purification – Candomblé's practitioners interpret current ecological, climatic and pandemic crises as the consequence of an unbalanced relationship among humans and between humans and nature, calling for reflection and change.

Therefore, the principles of regeneration, restoration and return are manifest in ritual practice (especially in the link between life and death in initiation and funerals) and daily care; sustain the forms of interpreting natural phenomena, vegetative processes, the interdependence of and the cycle of composition and decompositions of humans, animals, plants, soil, air and forces; constitute the basis for the moulding of society and the relationships with the elders, ancestry and women (as spiritual symbol of life reproduction⁵⁰), and support an ethical and response-able mode of relating with other more-than-human beings and social and political actions in defence of African-derived traditional mode of existence, forms of food production, consumption and distribution, and the respect for nature, as well as offer an alternative model to colonial and capitalist systems.

References

- Augras, M. 1983. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidade nagô*. Petrópolis. Vozes.
- Barros, J. F. Pessoa de. 2005. *Banquete do Rei – Olubajé*. Rio de Janeiro. Pallas.
- Barros, J. F. Pessoa de, Napoleão, E. 2007. *Èwè Òriṣa. Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Bascom, W. R. 1969. *Ifa divination. Communication between gods and men in West Africa*. London. Indiana University Press.
- Bastide, R. 1993. Le prince d'individuation (contribution à une philosophie africaine), in *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S, 544. Paris. L'Harmattan: 33-44.
- Bastide, R. 1973. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo. Perspectiva
- Bastide, R. 1953. Contribution à l'Étude de la Participation. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIV (8): 30-40.

⁴⁸ I intend response-ability according to Haraway (2016: 30).

⁴⁹ See also Santos (2016) and Calvo (2022).

⁵⁰ On the meaning of *iyá*, "mother" in traditional Yoruba societies, see Oyěwùní (2015).

- Beata de Yemonjá, Mãe. 2008. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros; como Ialorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro. Pallas.
- Beniste, J. 2021. *Dicionário Português-Yorùbá*. São Paulo. Bertrand Brasil.
- Beniste, J. 2009. *As águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Beniste, J. 2000. *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o Céu e a Terra*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Blaser, M. 2012. Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages. *Cultural Geographies*, 21 (1): 49-58.
- Bloch, M., Parry, J. (ed.s). 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Calvo, D. in press. Harm in Yoruba Cosmology. The Ajogun as active forces contributing to cosmic and social order, to appear in *Axis Mundi*.
- Calvo, D. 2022. Conviviality and Becomings with-in Difference: More-than-human Relationships in Candomblé. *Etnografia Polska*, 66 (1-2): 125-142.
- Calvo, D. 2021. Reflections on viruses, death, life and human-nature relationship in Candomblé. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, 13 (1): 229-320.
- Calvo, D. 2019. O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 19: 253-270.
- Capone, S. 2016. «The Pai-de-santo and the Babalawo. Religious Interactions and Ritual Rearrangements within Orisha Religion», in *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance*. Olupona, J. K., Abiodun, R. O. (ed.s). Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press: 223-245.
- Correia, P. P. 2020. Exu: O imaginário individual e coletivo do candomblé. *Revista Mosaico*, 13: 36-50.
- De Aquino, P. 1998. La mort défaite. Rites funéraires du candomblé. *L'Homme*, 38 (147). Alliance, rites et mythes: 81-104.
- Faldini, L. 2009. *Biylú. È nato per la vita*. Roma. CISU.
- Fortuna, M. 2020. Mãe de santo Wanda d’Omolú afirma: “Essa doença vai demorar muito a passar”. *O Globo*. 08/04/2020. <https://oglobo.globo.com/cultura/mae-de-santo-wanda-domolu-afirma-essa-doenca-vai-demorar-muito-passar-1-24359233>, last accessed 10/01/2023.
- Goldman, M. 2009. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, XLIV (190): 105-137.
- Goldman, M. 2005. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120.
- Haraway, D. 2016. *Staying with the Trouble – Making Kin in the Chthulucene*. Durham. Duke University Press.
- Haraway, D. 2004. *Promises of Monsters. The Haraway Reader*. New York. Routledge.
- Hortélio, M. 2020. Associação pede proibição de cremação de seguidores do Candomblé. *Correio*. 03/04/2020. https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/associacao-pede-proibicao-de-cremacao-de-seguidores-do-candomble/?utm_source=correio24h_share_facebook&fbclid=IwAR-0PB9V_s6zI0gtJD2GrYQkAmp_KVzyl_KOxMjP2bghhadYkj2kddts9zTc, last accessed 10/01/2023.
- Ingold, T. 2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London and New York. Routledge.
- Ingold, T. 2010. Footprints through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing. *Journal of the Royal Anthropological Journal*, 16 (s1): S121-S139.
- Ingold, T. Palsson, G. 2013. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge. Cambridge University Press.

- Jagun, M. de. 2015. *Orí – A Cabeça Como Divindade. História, cultura, filosofia e religiosidade africana*. Rio de Janeiro. Litteris.
- Kelbessa, W. 2018. Environmental Philosophy in African Traditions of Thought. *Environmental Ethics*, 40 (4): 309-328.
- Marques, L. 2018. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião e Sociedade*, 38 (2): 221-243.
- Megerssa, G., Kassam, A. 2020. *Sacred Knowledge Traditions of the Oromo of the Horn of Africa*. Finfinne and Durham. Fifth World Publications.
- Meneley, A. 2021. Hope in the Ruins: Seeds, Plants, and Possibilities of Regeneration. *EPE: Nature and Space*, 4 (1): 158-172.
- Natividade, P., Soares, M. F. 2022. Terreiro realiza primeira festa após dois anos e meio fechado pela pandemia. *Correio*. 10/10/2022. <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/terreiro-realiza-primeira-festa-apos-dois-anos-e-meio-fechado-pela-pandemia/>, last accessed 10/01/2023.
- Oliveira, A. B. 1999. *Àsèsè o reinício da vida*. Rio de Janeiro. Manuscript registered and deposited at Biblioteca Nacional of Rio de Janeiro.
- Oliveira, A. B. 1998. *Èlègùn. Iniciação no Candomblé. Feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéjì*. Rio de Janeiro. Pallas.
- Oyèwùmí, Oyèrónkè. 2015. *What gender is motherhood? Changing Yorùbá ideas on power, procreation, and identity in the age of modernity*. New York. Palgrave Macmillan.
- Prandi, R. 2001. *Mitologia dos orixás*. São Paulo. Companhia das Letras. Trad. It. (a cura di B. Barba). *Mitologia degli Orixás. Le divinità della natura dall’Africa al Brasile*. 2015. Firenze. Editpress.
- Rangel, M. C., Gomberg, E. 2016. A água no candomblé: a relação homem-natureza e geograficidade do espaço mítico. *Geoingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia*, 8 (1): 23-47.
- Reed, B. 2007. Shifting from ‘sustainability’ to regeneration. *Building Research & Information*, 35 (6): 674-680.
- Reis, A. M. dos [Pai Cido d’Òsun]. 2002. *Acaçá: onde tudo começou. Histórias, vivências e receitas das cozinhas de candomblé*. São Paulo. Arx.
- Ribeiro, D. 2022. Mãe de santo é impedida de ser enterrada em cemitério; corpo fica em gaveta. *Alma Preta. Jornalismo preto e livre*. 01/08/2022. https://almapreta.com/sessao/cotidiano/mae-de-santo-e-impedida-de-ser-enterrada-em-cemiterio-corpo-fica-em-gaveta?fbclid=IwAR1mR-9z4vx5Ujkj5daHC9unz-E3P6Qtx_-d6cyptGNX4ocgkr3shVMC7tkg, last accessed 10/01/2023.
- Rocha, A. Miranda. 1994. *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro. A nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro. Faculdade da Cidade.
- Sàlàmi, S. [King], Ribeiro R. [Iyakemi]. 2011. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo. Editora Odu-duwa.
- Santos, A. Bispo dos. 2016. *Colonização, quilombos modos e significados*. Brasília. INCTI/UnB.
- Santos, J. Elbein dos. 2008. *Os Nàgô e a morte. Pàde, Àsèsè e Culto Ègun na Bahia*. Petrópolis. Vozes.
- Santos, J. Elbein dos, Santos, D. M. dos [Mestre Didi Asipa]. 2014. *Èsù*. Salvador. Corrupio.
- Santos, J. Elbein dos, Santos, D. M. 1981. «Ìpòrí», in *Colloque International sur la Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris. C.N.R.S.
- Silva, H. Jr. 2020. Funerais religiosos em tempos de coronavírus. *Blog Idafro*. 02/04/2020. <https://www.idafro.org.br/index.php/blog/38-funerais-religiosos-em-tempos-de-coronavirus>.
- Slenes, R. W. 1991-92. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12: 48-67.

- Sodré, M. 2017. *Pensar Nagô*. Petrópolis. Vozes.
- Strathern, M. 2021. Regeneração vegetativa: um ensaio sobre relações de gênero. *Mana*, 27(1): 1-31.
- Tsing, A. 2015. *The Mushrooms at the End of the World: on the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton. Princeton University Press.
- Voeks, R. 1990. Sacred Leaves of Brazilian Candomblé. *Geographical Review*, 80 (2): 118-131.
- Vogel, A., Mello, M. A. da Silva, Barros, J. F. Pessoa de. 1998. *A Galinha d'angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro. Pallas.

The role of the *Gadaa* generational system of the Oromo in conflict resolution and peace building

An account of a research implemented in Western Guji, Ethiopia

Haftee Wako Oljira

haftee_wako@wvi.org

PhD Candidate at the Department of Gadaa and Governance Studies
of Bule Hora University and Peace Building Coordinator at World Vision Ethiopia

Abstract

This article explores the role of the *gadaa* generational system in conflict resolution among the West Guji Oromo in Southern Ethiopia. Conflict is an inevitable phenomenon in human day-to-day actual life interactions. In the pastoral area of Southern Ethiopia, it manifests itself in the form of violent and interethnic episodes of violence. People have their conflict handling mechanisms and peace restoring procedures through their own indigenous institutions. *Gadaa* is an all-encompassing institution of the Oromo people, recently recognized by UNESCO as representing a case of African democracy. Peace building and conflict resolution emanates from the central ritual and ceremonial activities of *gadaa*, its customary administrative and legal functions and the traditional religion, with the associated morality. The article is based on research conducted in Bulehora and Suro Berguda *woreda*, in the formerly Borana Zone of southern Ethiopia. Qualitative technic was employed. The results showed that the major source of conflict is competing interests in using water resources and grazing land, border expansion for grazing and border demarcation within the same ethnic groups. Those factors had an impact on economic, social, religious and political life. The *abbaa gadaa* is the most prominent customary leader. In order to manage conflicts and to build peace, the *abbaa gadaa* adopted a procedure based on 13 distinct steps. The research concluded that the *gadaa* generational institution is effective in conflict resolution and peace building in the area of research, and that it has a potential for replication at national level.

Keywords: *gadaa*, conflict resolution, generational class system, Oromo, Ethiopia

In this article I address the issue of the relevance of indigenous conflict resolution mechanisms in Africa, with special reference to the specific case of the *gadaa* generational class system of the Oromo. The article is based on the research I have implemented in 2016 in the Western part of the Guji-Oromo, in Sura *woreda*¹, Ethiopia.

The Oromo have their homeland in Ethiopia and Kenya and speak a Cushitic language. They are the largest ethnolinguistic group of Ethiopia, constituting more than one-third of the population and speaking Oromo language of the Cushitic branch of the Afro Asiatic family.

Several authors recall the Oromo as a case of African democratic political culture. This is often explained by reference to the *gadaa* generational system. *Gadaa* is the well-known generational class system that among the Oromo permeates all aspects of their life. It is accordingly described as the unique social, cultural, political and economic institution of the Oromo people (Jalata 2010). It has

¹In Ethiopia, federalism was formally introduced with the adoption of the FDRE Constitution in 1995. Regional States were allowed to adopt the national language prevalent in the area. Some large regional States were administratively divided into Zones, then into *woreda* and into *kebele*.

functioned as a socio-political institution by preventing conflict, oppression and exploitation, and by promoting relative peace, security, sustainable development, and political sovereignty. As such, it also encompasses the role of promoting peaceful conflict resolution. Indeed, the Oromo people have been using several different indigenously developed approaches to settle both internal and external conflicts (Etefa 2008). After the enactment of the criminal law of the Imperial Ethiopia in the 1930s, they have been using two sets of administration of justice in parallel – the state court system and the Oromo indigenous system of justice – either separately or in combination (Gemechu 2002).

Gadaa has been active among the Oromo for centuries. In the Nineteenth century the Oromo country was incorporated into the Ethiopian empire. Until the recent introduction of federalism, the *gadaa* institution was politically marginalized by the central Ethiopian government. In most of the highlands, where the Oromo were primarily engaged in agricultural activities, *gadaa* has survived as secondary, often underground, ritual system. However, in the pastoral lowlands of the Oromo country, mainly in Southern Ethiopia, *gadaa* was tolerated by the central government and it continued to remain informally operative as an encompassing institution. After the introduction of federalism, *gadaa* went through a process of full revival throughout the entire Oromo country. The pastoral areas in Southern Ethiopia have traditionally been affected by inter-ethnic conflicts, a problem that was exacerbated by the process of demarcation of new administrative boundaries after the introduction of federalism. Conflict changed in its nature. The low scale and intermittent clashes related to standard pastoral competition became more and more intertwined with and motivated by dynamics connected to modern politics (Tache e Oba 2009; Bassi 2012). In the attempt to keep the escalation of inter-ethnic conflict under control, the governmental authorities have increasingly relied on the *gadaa* institution as an effective devise to re-establish peaceful relations. It is in this context that I have designed and implemented my field research on the role that the Oromo indigenous institutions play in preventing conflict and achieving sustainable peace for the West Guji Oromo. No systematic research has been conducted on this topic in Sura Berguda district, where my study area was based. Customary reconciliation procedures similar to those adopted in Sura Berguda have been researched in central Oromo region and other Oromia districts. With this study I am filling a documentation gap by adopting a qualitative research design and snowball sampling technique.

The need for indigenous conflict resolution mechanisms in Africa

The theoretical controversies over the subject of conflict are far from being resolved. Nathan defines conflict as consequence of major transformation of popular pressure for essential political or economic change. Conflict can accordingly be defined as a condition of disagreement in an interaction process that usually occurs because of a clash of interests between the parties involved (Nathan 2000). Conflict should be considered as an inevitable feature of all social relations, and also a positive factor for change and development. The problem is that conflict may lead to violence and may accordingly result in serious complications for socio-economic development if it is not properly handled. Along this line, Peters argues that conflict, at all levels, may arise due to the desire for political, economic and social advantages, greed, ego-related problems, injustice, inequitable distribution of resources and plain mischief (Peters 2006).

These descriptions seem to apply very concretely to post-colonial Africa. This is not only because Africa is characterized by many conflicts, but much more so due to the realization that in most cases the conflicts have negative impacts on Africa's socio-economic and political development. Today, many of the conflicts that occur fit with what Kaldor (2007) called "new wars", conflicts that are triggered by internal factors. Many of these "new wars" need intervention mechanisms that are culturally-based and relate to their environment of occurrence. Before colonization many of

the people of Africa were living together in relative peace and had their own ways of settling their disputes. In their attempts to set up administrative structures during and after colonization, many ethnic groups were forced into cohesive structures. This transformation destroyed many of the roots of traditional structures, including mechanisms of conflict resolution (Awedoba 2009). These forced administrative structures resulted in new and different conflicts in Africa, with varied causes. They include ethnic conflicts between rival ethnic groups, internal conflicts, conflicts over succession and power, struggles within the state and conflicts over the control of state resources (Idowu 2005). Most of these armed conflicts have often been driven by ethnic contest for power, land, resources and the struggle for identity and, in recent times, political infiltrations (Osaghae 2005). Conflicts as those occurred in Sudan, Burundi and the Democratic Republic of Congo have created deep-seated hatred and destructions with their attendant manifestations of genocide, mistrust, inequality in the distribution of power and resources among ethnic groups. Whenever they occur, they can hardly be controlled due to weak social and political relationships, with serious impact on development and the diversion of scarce resources to the management of those conflicts (Mwajiru 2001).

Being, to some extent, unavoidable, today the occurrence of conflict should not be considered the primary problem. Rather, it is crucial to confront and resolve these conflicts whenever they occur and to prevent them from further escalating. They in fact become pathological to society when they escalate into organized and systematic armed struggle. Thus, conflict resolution and peace building processes have become very essential in solving the problem of conflicts in the continent. Many of the conflicts that occurred in Africa in the 1990s led to the rise of multiple approaches and mechanisms of conflict resolution, mostly implemented with the use of international statesmen, international and regional organizations, and the involvement of neighboring countries, peace support operations and civil society organizations (CSOs) (Galadima 2006). Many of these methods of conflict resolution were Western-based and conventional: they did not take into account the cultural milieu of their occurrence. According to Osaghae, conflict in Africa originates from problems common to all societies, such as competition between different identities, the unreliable or unequal allocation of resources and right of entry to power and differences on what is right, fair and just. The way it manifests itself is however rooted into the relevant social group in specific productive and political settings. Among traditional societies of Africa conflict is triggered in individual, family and lineage level for personal differences and disagreement, material problems, rituals, constant competition for scarce resources like land for cultivation, grazing and settlement (Osaghae 2000: 100 - 121). Keeping this in mind, the relevance of traditional conflict resolution mechanisms in Africa should seriously be considered. They are in fact generally closely bound with the socio-political and economic realities of the lifestyles of the communities. These mechanisms are rooted in the culture and history of the African people and are in one way or another unique to each community. To regulate conflicts that are caused by different factors, Africans have in the past built a multitude of indigenous mechanisms (Kohlbage 2008). Such conflict resolutions mechanism are strictly related to customary law. Several authors stated that indigenous institutions are locally structured institutions that function according to the custom and norm of each given society. According to Abebe (2012), during the colonial era most such institutions were destabilized and replaced by Western modern legal systems. Although Western colonial powers imposed their value-oriented state laws, the majority of Africans frequently opted to continue to apply their own indigenous court systems. Consequently, only few cases were addressed by the western court system. One of the reasons was that Western court systems used vague terminologies which were mostly uncommon within local communities (Kohlbage 2008). There are also more fundamental discrepancies between African mechanisms of conflict resolution and Western mechanisms of conflict resolution. The formal justice systems are adversarial, and evidence must be directed and specific. The Western mechanism encourages the accused to deny responsibility. The court system often leads to blame and

punishment of some factions. This tends to aggravate hostility among the conflicting actors and may lead to escalation of violence. On the other hand, African traditional systems of adjudication effectively inspire the accused to admit guilt for reconciliation (Watson 2001). In addition, compared to the formal conflict resolution mechanisms, indigenous conflict resolution mechanisms are affordable and easily accessible in terms of time and payments (Gemechu 2011).

The application of Western-based mechanisms of dispute settlement and peace-making right from its onset of conflict may therefore be highly problematic because they do not consider the specific political, economic, social and cultural settings. The solution can itself turn into being a source of further conflict. Along this line of thought, Agyeman maintains that often the involvement of foreign and international NGOs in conflict resolution does not lead to real conflict resolution at the local level. This is because most of these foreign NGOs do not know the local roots and dynamics in the conflicts and are not therefore in position to prescribe local solutions for the effective termination of conflict (Agyeman 2008). As a result, many of the conflicts became protracted and intractable. Even where there is a return to peace, deep-seated issues remain to be resolved and therefore make peace in these areas fragile. This questions the effectiveness of most of these conventional and Western conflict resolution in Africa. As an alternative, indigenous conflict resolution mechanisms can provide context-specific and sustainable solutions that can effectively be applied alongside conventional approaches.

The *gadaa* institution

Ethiopia's various ethnic groups have developed a multitude of conflict resolution tools and mechanisms, many of which have remained operative to these days. Some of them have systematically been studied, including the *Ye Shakoch Chilot* (the court of the sheikhs of Muslims), a traditional institution of conflict resolution in Oromia special zone of Amhara regional state (Zelege 2010), the *Yajoba*, *Qicha* and *Gordanna* practiced by the Gurage (Zewde 2002), the *Michu* in Metekel (Endelaw 2002), the *Awassia* in Walayta, the *Afocha* in Harar (Biruk and Jira 2008), and *Guma* among Waliso Oromo (Keneni 2013; Gemechu 2007a).

I am here introducing the *gadaa* system, the institution that among the Oromo provides the framework for customary conflict resolution. The term *gadaa* has no single and unanimously accepted definition. As a system, *gadaa* is an arrangement of interacting parts where understanding any one part of the system would require understanding the whole system. Gebremedhin (1964) presents the etymology of *gadaa* as *ka'aada*, which is a combination of two archaic terms: *ka* and *aada*. He states that *ka* means God (*Uumaa* or creator) while *aada* refers to culture that encompasses religion, customary laws, and social norms. In this sense *gadaa* would refer to norms that are given by God. According to Legesse (1973; 2006), *gadaa* has three interrelated meanings: it is a) the grade during which a generational class assumes politico-ritual leadership, b) a period of eight years during which elected officials stay in power after the previous ones, and c) the institution of Oromo society. Discussing the philosophy of Oromo democracy, he notes: «What is astonishing about this cultural tradition is how far Oromo have gone to ensure that power does not fall in the hands of war chiefs and despots» (Legesse 1973: 2). Bonnie and Holcomb have reinforced this idea by mentioning that the community achieves this goal by creating a system of checks and balances that is at least as complex as the systems we find in Western democracies. «The *gadaa* system organized the Oromo people in an all-encompassing democratic republic even before the few European pilgrims arrived from England on the shores of North America and only later built a democracy.» (Bonnie e Holcomb 1991: 4). The system organizes male Oromos according to age-sets (*hiriya*) based on chronological age, and according to generation-sets (*luba*) based on genealogical generation, for social, political and economic purposes. These two concepts are important for a clear understanding of *gadaa*. All newly

born males would enter a generation-set at birth, based on the position of their fathers in the system, to which they belong to along with other individuals. For the next forty years they get promoted through five eight-year grades; the *gadaa*-grade would be entered on the basis of generation. Officers like the *abbaa gadaa* are elected among the individuals that are born when their father has passed the fatherhood ceremony during the *gadaa* grade. All *gadaa* officials are elected every eight years (Legesse 1973: 81).

Lemu (2004) also stresses that the *gadaa* system has the principles of checks and balances (through periodic succession of every eight years), and division of power, balanced opposition (among five parties), and power sharing between higher and lower organs to prevent power from falling into the hands of despots. Other principles of the system include balanced representation of all clans, lineages, regions and confederacies, accountability of leaders, the settlement of disputes through reconciliation, and the respect for basic rights and liberties (Baissa 2004). There are five *miseensas* (parties) in *gadaa*; these parties have different names in different parts of Oromia as the result of Oromo expansion and the establishment of different autonomous branches of the systems (Lepisa 1975).

It is commonly said that in the traditional society women are restricted to domestic work and are excluded from public activities, including conflict resolution. This is also partly true in relation to incorporation into the *gadaa* age-sets (Legesse 1973). On the other hand, Legesse (2000) attests that the system is uniquely democratic in which women too have roles to play. According to Kumsa (1997), *siiqqee* is a stick given to the bride on her wedding day and stay with her throughout the rest of her life. But the term also refers to an institution, where *siiqqee* refers to the “weapon” by which Oromo women fought for their rights. *Gadaa* law provided for such recognition. Thus, the *siiqqee* institution functions hand in hand with the *gadaa* system, as one of its-built-in mechanisms of checks and balances (Kumsa 1997: 115-152). Kumsa further explains that women use *siiqqee* for various ceremonial purposes. They use it to symbolize their status and honor, to protect their rights and to resolve conflicts that range from marital dispute to inter-clan fighting. Women use *siiqqee* to curse and to bless, too. Currently, *siiqqee* exists as a ritual stick connoting the irresistible religious and moral authority of women. It could be employed on certain ritual occasions including that of pleading for mercy after homicide.

Research design

In Sura *woreda* and in the Western Guji Zone the Guji-Oromo are the dominant ethnic group. They are predominantly pastoralist. The relations with the neighboring ethnic groups, including other sections of the Oromo with their own *gadaa* organization, are normally peaceful, but there also incidents of conflicting relationships with them (Dube 2013). As mentioned by Regasa (2012), the Guji have indeed had a long history of warfare with most of their neighboring groups. In the region they are still depicted as a strong and feared warrior group. Conflicts in this area have been on-and-off. Even where there are no direct clashes between communities, there was periodic killings that force households to migrate by creating insecurity in the area (Gemechu 2007b). Lack of peace and security has accordingly been one of the many challenges in this zone. The *gadaa* system has been surviving in the study area as a living institution that had been serving the nation as one of indigenous conflict resolution mechanisms.

This research was focused on exploring experiences, ideas, perspective and relationships, systematic and structural interactions of the West Guji Zone in reinforcing conflict resolution practices. The complexity and the multi-dimensional nature of the problem under investigation demanded specific attention in the design of the research. According to Neuman and Kreuger (2003) a mixed approach can be used to explore all sources of information, based on available ranges of evidence and by discovering new ideas, confronting different types of data. As to Creswell (2007), qualitative research

is described as research that begins with assumptions, a worldview, the possible use of a theoretical lens and the study of research problems inquiring into the meaning individuals or groups ascribe to a social or human problem. As Morse (1994) viewed, qualitative research is characterized by strategies that take the subject's perspective as central. Hence, the researcher preferred to employ the qualitative research methods. The researcher employed cross-sectional survey studies. According to Marczyk and De Matteo (2005) survey study is preferable to conduct research with large numbers of people or respondents on questions about their attitudes and opinions towards a specific issue, events or phenomena. In the qualitatively component of this research a range of techniques were applied, including key informant interviews (KII), focus group discussion (FGD), and personal observation. Moreover, the investigation has required personal knowledge of the *abbaa gadaa* (the lead officers elected in the framework of the *gadaa* system) who have engaged in conflict resolution.

Data sources included both primary and secondary data. The primary sources were provided by community elders, *abbaa gadaa*, police officers, court officials (judges), both male and female youth, women and culture and tourism staff members of the selected *woreda*. The secondary sources included the relevant and related literature, books and journals to enrich the primary data. Interviews provided chance for informants to express the situation in their own ways.

The *gadaa* system in West Guji Zone Oromo was relatively maintained without losing its original features. Community's life is ordered along the rules and regulations of the *gadaa* system, under the guidance of customary officers of different type, who are in turn structured along a chain of increasing authority, with the *abbaa gadaa*, literally father of the *gadaa*, at the apex. The area has purposively been selected for presence of recurrent conflict at all dimensions; inter-personal, intra-ethnic and inter-group.

In order to identify the appropriate number of respondents for the purposive and snowball sampling technique I have followed Bernard's indications. He suggests that most such studies are based on samples between 30-60 interviews (Bernard 2000). For FGD and KII guiding questions and the homogeneity of the population in the district, 60 were taken as sample size constituting responsible persons in the *gadaa* system – *abba gadaa*'s, *Kusaa* and some recognized elders who stayed in the study area for more than thirty years. The age and gender make-up of the respondents within the sample was not made in proportion to the total population. Rather, females (*hadha siqee*) who have grounded experiences of the *gadaa* system were purposively selected. Regarding age, all the active ages involving in the *gadaa* System were considered with greater preference for the elder ages. Three FGD consisting 10 individuals each, were conducted using three different groups (elderly women, male and female youth and elderly male). 30 KII pooled from *Aba gadaas*, *hadha Siqee* (elderly women), police officials and culture and tourism officials. Finally, personal observation was made by me during the field work conducted in 2016.

Major sources of conflict

The field research confirmed that there are various conflicts across *woredas*, including the one selected for the study. The findings showed that five factors are identified by the respondents as major sources of conflict in the study area since 2000. These are competition over grazing land, issues of demarcation of the administrative borders, competition over water resources, negative stereotypes and absence of clear demarcation. 37.5% of respondents believed that the competition over the scarce water resources was the major cause of conflict *woredas*. 20.8% and 16.7% of respondents respectively asserted that scarce grazing land and the attempt to expand access to grazing land (including by new border demarcation) were the second major source of conflict. In addition, 15% and 10% believed that the third and fourth major causes of conflict were absence of clear demarcation of borders and negative perception of their identity groups respectively.

Studies conducted in the past also confirmed the finding that water resources are the first major source of conflict in the study area. According to Flintan and Imeru (2002), drought occurs on a regular basis and consequently pastoral land use depends on scarce water supply from the rivers. In addition, access to water has been severely curtailed in recent years due to changing land use practices and attempts to develop large-scale agriculture and irrigation schemes in upper catchments. This paves the way for the occurrence of conflicts.

The economic, social, political and religious analysis of the source of conflict revealed that 31 (52 %) of the total respondents related the remaining conflict mainly to economic reasons. Moreover, 18 (30%), 6 (10%) and 1 (1.6%) of the total respondents regarded existing conflicts as having mainly social factors for the flare up, that is the lack of adequate service provisions such as infrastructures, schools, health centers, communications like roads, as well as religious and political reasons which are related to claims for boarder expansion and demarcation respectively. This implies that economic factor is the first major reason followed by social, religious and political factors among the different people in neighboring same ethnic *woredas*.

We can generally assert that conflict arises as a result of scarcity of resources. Conflicts may occur due to misuse of grazing land, inheritance, farmland, theft, and property destruction, all falling under the economic category. Resource-based conflict may arise in situation involving individuals, groups or communities with different interests and goals in resource management. Conflicts based on resources emanates from individuals in communities and groups who feel they have been marginalized or have been deprived of their rights. This is in line with theory of conflict-based scarcity of resources.

The secondary sources collected from the *woreda* police supplement shows that economic interest is the primary cause of conflict in Suro *woreda* (Table 1). This includes disputes over territory of adjacent farm land, pasturage right, intentional or accidental damage to property, inheritance, failure to repay debts, theft, marital dispute involving right to property. In addition, interview responses of police officers, judges and elders show that drunkenness is among the principal trigger of dispute cases rooted in economic factors. This is certainly a common perception among the general public too. This is justifiable to a certain extent that in some of the dispute cases the disputants got into conflict in the context of beer drinking.

| | Year | | | | |
|--|------------|------------|------------|------------|------------|
| | 2011-12 | 2012-13 | 2013-14 | 2014-15 | 2015-16 |
| Homicide | 29 | 14 | 28 | 34 | 19 |
| Attempted Murder | 11 | 11 | 4 | 9 | 6 |
| Physical violence | 117 | 84 | 78 | 97 | 79 |
| Arson | 13 | 6 | 7 | 5 | 6 |
| Theft | 76 | 73 | 79 | 90 | 75 |
| Dishonesty | 18 | 21 | 22 | 45 | 37 |
| Minor breach of law such as insult or intentional damage to property, defamation, corruption, etc. | 69 | 101 | 108 | 83 | 106 |
| Adultery, rape, abduction | 7 | 12 | 4 | 8 | 14 |
| Clearing forest and killing wild animal | 43 | 13 | 29 | 17 | 14 |
| Total | 382 | 335 | 359 | 388 | 356 |

Table 1. Criminal Cases that are taken to the Court over the Last Five Years. Source: Sura *woreda* Police office, 2016.

Customary reconciliation procedures

Interviews held with the *abbaa gadaa* and the elders showed that distinct procedures are held within the *gadaa* system in conflict resolution. The in-depth interview reveals the relevance of the general procedure for resolving homicide caused by any source of conflict. The procedure takes place in 13 steps.

The mechanisms start by recruiting *jaarsa biyyaa* (elders). The killer's kin group recruits *jarsa biyyaa* to assure the kin of the dead person that they are working on the case in compliance with the customary law (*seera*) and custom (*aadaa*), that they will soon begin the customary procedure (*gumaa*), and that they are eager to work earnestly on reconciliation (*araara*). Right after the recruitment of the first group *jaarsa biyyaa*, more appropriate *jaarsa biyyaa* are selected, based on the social position of the involved parties. Usually, members of the family of the person who committed the crime approach the elders of their community and ask for assistance. In case where family leadership does not exist, the elders of the clan or sub clan may come forward with the initiatives in selecting the elders. Customarily, two elders are selected from each side and one person from each representing the *gadaa* institutions. The persons representing the *gadaa* physically sit between the elders representing the parties at conflict. The elders meet to develop a common understanding of the crises at hand and the strategy to take.

Then they set conditions and procedures. The selected elders and the representatives of the *gadaa* institution would meet themselves for the first time to exchange ideas and work out procedures and to select a *hayyuu* (judge) from among themselves. Once they are formed in such a way they go to the clan (*gosa*) of the dead person to ask that the matter be given to the elders and *gadaa* representatives and to give permissions to the killers' family on use of three critical places by family and clan of the dead: residence (they do not have to flee from their homes), river, and the market.

The elders deliberate on the nature of the conflict, the law that was broken and the customs that have been violated, and the laws and customs that could be applied in resolving the case. Following, the elders will meet with conflicting parties separately and listen carefully to the concerned parties and make enquires. Once the elders met with the conflicting parties separately, and listened to the witnesses, they debate among themselves on the issues that remain unresolved. If there is still uncertainty the elders require the defender's family to swear in accordance with the Oromo customs. Having done all, the verdict (*murtee*) which everyone looks forward will be revealed and *araaraa* (peace) between parties and restoration of peace and harmony among the conflicting parties, the deity, and the ecosystem are established. Next step requires that by imploring forgiveness the guilty accept the wrongdoing that has been pronounced. The judge representing the elders will proceed and ask the guilty party to accept *balleessaa* (wrongdoing). In this process, the findings will be repeated and communicated to the party to consider the *seera* (customary law) and the *aadaa* (custom). Once the guilty party accepted the wrongdoing, the judge will implore the grieved party to accept the verdict and forgive. In this step once the guilty party accepted the wrongdoing, the elders will turn their attention to the grieved party, and implore representatives to accept the *dhugaa* (truth), which is to forgive and be reconciled.

At this point an appropriate penalty (*gumaa*) will be decided. The amount of the penalty will be declared according to the Oromo custom, depending on the type of crime done as part of the management of the reconciliation process. Then, all legal and religious rituals for the conflicting parties and for the entire community will be carried out.

Finally, the procedure wraps up with bonding. The activities that the conflicting parties undertake during the post reconciliation ceremony are also very critical. If the conflict has involved the loss of human life, family members usually will take further steps to overcome the memory bitterness and animosity resulting from the conflict. Such actions may involve marriage arrangements or *guddi-fachaa* (child adoption) between the family members.

Gadaa-related indigenous conflict resolutions institutions

The research findings indicate that the *gadaa* system is a viable conflict resolution and peace building mechanism regardless of internal and external factors. Three major factors could be identified as critical factors that contribute to the sustainable existence and functioning of the *gadaa* system. These include the attitude of the public, the indigenous institutions in the system and the relationship with the modern political system. With regards to the first factor, a questionnaire response displayed that 87% (50) of the respondents from a sample of 65 respondents believe that the *gadaa* system significantly contributes to the social functioning and cultural meaning of the whole community (35% strongly agree and 33% agree while 28% are neutral and only 4% disagree).

The observations and the qualitative interviews also confirmed that the Oromo recognize the *gadaa* system as part of their cultural heritage and as a contemporary system of governance that functions in concert with the modern state system. They strongly believe the *gadaa* system is an all-inclusive social system in which every member of the society has specific roles and duties during one's life course.

Concerning the role of indigenous institution in contemporary society, the semi structured in-depth interviews with the *abbaa gadaa*, elders, prosecutors and police clearly showed the sustainability of indigenous institutions in the Oromo. Bulehora community contributed significantly to the engagement of the *gadaa*-related institutions and peace building and peacemaking, thus also contributing to the building in the Oromo nationhood. These institutions, among others include: *jarsummaa*, *gumaa* and *araara*.

Jarsummaa is the elder's council. Through the norms and practices related to it mediators are selected from senior members of the community, with an effort to make an investigation with the involvement of all the concerned parties. The search for true findings is key to making the right decision for the issue, a decision that, being based on indisputable facts, can be accepted by all when the time for mediation comes in. This has a significant role in promoting a healthy relationship among the community.

Gumaa is the compensation or indemnity. It is a mechanism that the Oromo have been using to settle damage of human life and other causalities in terms of cash and/or kind. It is a process that brings and strengthens social cohesion. To this end, *gumaa* is a viable method of conflict resolution, justice administration and peacemaking/building.

Araara is reconciliation. It strives to bring restorative justice by healing parties involved in conflict both socially and psychologically. Also, it works towards family reintegration, strengthening relationships and rebuilding mutual trust between parties involved in conflict.

Concerning the relationship with the modern political system, interviews held with the *abbaa gadaa*, elders and youths confirmed that government agencies have positive relationships and attitude towards the *gadaa* system in its role of conflict resolution and peace building, even though it is not yet accepted to operate as an officially recognized institution that could work parallel with the contemporary court system. This comes also despite the fact that at the symbolic level some of the governing agencies of the Oromia Regional Government are derived from the traditional institutions of the *gadaa* system, recalling *gadaa* egalitarian ethos and the principles of communal solidarity. For example, the Oromia Regional State named the regional parliament *Chaffee*, the same Oromo term used to indicate the traditional *gadaa* Assembly.

Role of *gadaa* officers in conflict resolution and peace building

The research findings show that the role of the *gadaa* system in conflict handling and peace building is a reflection of the general roles and responsibilities of the *abbaa gadaa*. In the structure of the *gadaa* system, the elders in the *luba* grade (at an ideal age of 40-48) are considered those responsible for settling disputes among groups and individuals and to apply the customary laws dealing with the distribution of resources, criminal fines and punishment, protection of property, theft, and so on. The police respondents take the political and social influence of the *gadaa* elders very seriously. For the government peace and the security forces, the *gadaa* system with their customary officers give a significant contribution in resolving conflicting cases and building peace sustainably. This is because of their political and social acceptance by the public. In addition, the decisions are enforced through various councils, across the assembly structure of *gadaa* system in the various localities (Bassi 2005). Accordingly, cases submitted to the *gadaa* elders and the *abbaa gadaa* (the officers with higher responsibility) have a relatively greater likelihood of being resolved. The reasonable acceptance and significance of *gadaa* officers in West Guji Zone has already been substantiated by previous researches. Watson (2001), for instance, describes the *abbaa gadaa* as the figurehead both among the Borana-Oromo and the Guji, and is often described as the President. The *abbaa gadaas* and the *gadaa* institution as a whole have significant and vivid roles in managing natural resources, among which water resources, that we have identified as a major source of conflict. According to the customary law, hand-dug shallow ponds are the property of an individual or his direct descendants who initially excavated it. Nevertheless, the pond is administered by the local elders. The wells (shallow and deep) are also highly regulated (Helland 1997; Bassi 2005). Generally, regarding water resources, the West Guji Zone has a set of customary laws called the *aadaa-seera bishaani* (law and norms on water) by which it is forbidden to deny someone access to water or to ask payment for it. Where a dispute arises, it is soon resolved through mediation by a council of elders.

Farming activities are usually practiced through encroachment on the hitherto pastoral lands. This is another major source of conflict (Dejene 2002). During the 1990s, the frequency and magnitude of conflict increased. For instance, during the 2000s, there were reports of conflict between three major pastoral groups, including Guji versus Garri, Merehan versus Digodi and Digodi versus Borana. These conflicts, in combination with severe drought, resulted in the death of hundreds of people and dislocations. According to Tache and Irwin (2003) there were serious tension and sporadic violence. During times of complete failure of rainy seasons in northern Kenya and South-West Somalia, there are often apparent influxes of pastoralists from those countries into Ethiopia searching for water and pasture, again producing conflict as a result of both pastoral competition and political affairs. Such very serious conflicts were addressed and resolved through the indigenous conflict resolution mechanisms, by engaging the *abbaa gadaa* of Borena and the Guji who could in turn rely on the *gadaa*-related institutions. Had it been resolved by the various *abbaa gadaa*, hundreds of thousands of people could have died of the conflict and because of the consequences of the conflict.

Summary of findings

Based on the data collected analyzed and discussed, findings could be summarized in the following paragraphs. The respondents profile show that the study involved both male and female although the majority of whom were male. This is due to the fact that males such as the *abbaa gadaa* are significantly involved in the structure and operation of the *gadaa* system, though women also have part in the system. Concerning age, all age ranges in the *gadaa* system are involved in the study with significant dominance of the older ages that are expected to have adequate information. The educational

background of respondents revealed that the majority of respondents were at low level academic qualifications. This was the case for the majority in the old age group. Few percentages constitute first degree and second degree holders who were involved in the structure of the *gadaa* system.

The findings of primary data and secondary sources showed that conflicts that occurred in West Guji Zone, Bulehora, and Sura *woreda* have common causes. Data collected through FGD indicated that water resource, grazing land, border expansion for grazing, border demarcation and expression and communication are the major factors of conflict in descending order. The finding shows that water resource was the first major source of conflict followed by tensions over grazing land, border issues due to expansion, absence of clear demarcation and negative expression. These sources of conflict were found to be mainly of economic in nature followed by social, religious and political reasons in descending order. This implies that economic factor is the first major cause of conflict followed by social, religious and political sources of conflict among the people in neighboring *woreda* of West Guji. The secondary sources of data from the *woreda* police supplements shows that economic interest is the primary cause of conflict in Sura *woreda*, which includes dispute over territory of adjacent farmland, pasturage right, intentional or accidental damage to property, inheritance, failure to repay debts, theft, and marital dispute involving right to property. In addition, interview responses of officials of the police, judges and elders confirmed that drunkenness is among the trigger causes of most dispute cases. Interviews held with the *gadaa* officers and the society elders show that distinct procedures are held by the *gadaa* system in conflict resolution. The in-depth interview clarifies the steps for resolving tensions produced by homicide. These procedures have high potential for sustainable conflict resolution and peace building regardless of the internal or external factors.

It is found out that the role of *gadaa* system in conflict handling and peace building is the reflection of roles and responsibilities of the *abbaa gadaa* and the other *gadaa* officers. Both the elders and the police and the prosecutors agreed that the *abbaa gadaas* are considered the elders responsible for settling disputes among groups and individuals by applying customary law dealing with the distribution of resources, criminal fines and punishment, protection of property, theft, and so on.

Such political and social influence of the *gadaa* officers contributed significantly to the role of the *gadaa* system in resolving conflicting cases and building peace sustainably. This is because of their political and social acceptance by the public. In addition, the decisions are enforced through various councils across the structure of *gadaa* system in various localities. Accordingly, cases resolved through the customary apparatus have relatively greater chance of permanency than those addressed by other means.

Strengthening the synergy between customary and modern institutions

Due to the impact of conflict on overall economic growth and development, conflict resolution and peace building/restoration are the key elements of ensuring social cohesion, increase conflict sensitivity, economic and political health in the country in general and in the West Guji Zone in particular. In order to be sustainable peace needs to be achieved with the participation and involvement of people, which in turn is strongly influenced by attachment to their beliefs and customs. This is particularly relevant in areas where *gadaa* system has remained operative, with enduring indigenous institutions of conflict resolution and peace building, where these institutions are in compliance with the government system and have roots in the society's beliefs, and where recurrent conflicts are restored through the system's due process of law. The *gadaa* officers and the local elders play an important role to settle disputes and build peace. But there are many problems that challenge these elders to perform their right activity. While in field, the researcher had a chance to attend a meeting which was organized by the government in collaboration with *gadaa* officers in Bulehora

University. The meeting was chaired by a representative of the Oromia Tourism Office dated 2016. The main agenda was about providing a shelter for *abbaa gadaa* and other *gadaa* officers, and providing capacity building training on top of the indigenous knowledge they had acquired. It was decided that in order to minimize the problem of office availability and guesting local elders in town on a more stable basis, the local governmental administrators at different level should cooperate and build a house or houses using local materials and with the help of local people. The *woreda* government has been called to arrange for the actualization of the project. The federal government, in collaboration with the Oromia regional state, should pay due attention to modern documentation. The *gadaa* officers and structure is indeed based on the modality of oral culture, and has so far been operating parallel, sometimes in synergy, but independently of the governmental system. Currently the top *gadaa* officers are striving to document the oral endogenous knowledge in order to make sure that the knowledge is transferred into a written form. It is important for the *woreda* government to give training by selecting individuals *gadaa* officers about how to document files and other related activities. While in the study area, the researcher had the opportunity to visit and access different parts of the *woreda*. During informal discussions, it was mentioned that sometimes there is problem of ignoring the decision of local elders by the *woreda* (governmental) court desk. Although conflicts are solved using indigenous conflict resolution mechanisms, the *woreda* prosecutors would continue their accusation by neglecting the decision of local elders, a contradiction that aggravated the conflict. Building an institutionalized interface between *woreda* court and the customary section to accept customary resolutions would certainly help in legitimizing the customary sector and increase the possibility to achieve sustainable reconciliation. This could be achieved by creating a forum in which *gadaa* officers and the state court legal experts get a chance to share experiences and discuss about the link between customary laws and modern laws. So far the government did create possibilities for empowering the endogenous institution so that the role of the *gadaa* system in conflict resolution and peace building can be enhanced, even though it is not institutionally accepted. Sometimes the community perceive the modern law as something alien and only trust the endogenous as the ultimate solution. In this regard, it is vital to create awareness raising on how the state law and the endogenous law are interdependent and can operate mutually without abolishing one another and always standing for the benefit of the community at large. To this aim, the government could create a platform with full engagement of the *gadaa* officers. Offenses that the law of Ethiopia categorizes as offenses against the public are being adjudicated only by the state court. However, in practical instances, customary justice systems, including the *gadaa* institution, adjudicate all offenses regardless of their degree of severity. The *gadaa* system is a great opportunity for the government to intensively work with it so that it can flourish and expand as a conflict resolution and peace building tool at local levels. Hence, a legal ground for the promotion, consumption and protection of customary justice system through alternative media outlets, public forum discussions and workshops and inter-cultural mobilizations like during nations and nationalities day is recommended.

Concluding remarks

The Oromo indigenous mechanisms are popular and they are widely used in almost all Oromo land. Like other indigenous conflict resolution mechanisms they have different advantages including, but not limited to, the following: they quickly respond to crisis; they contribute to reducing regular court caseloads; they contribute to saving of public money; they are complementary rather than substitutes or competitors to modern government structures; they give access to many people who do not find the modern system of conflict resolution comfortable, affordable or suited to their need; disputants

are satisfied with their operations and view their outcomes as fair because these mechanisms give a chance to the parties to actively participate in handling their affairs (Girke 2010). Given their value in preventing conflict escalation, not only they should continue to operate parallel with modern government structures as they have been doing for years in the past even after enactment of the state law, but active engagement should take place within East African countries to officially recognize, revitalize and empower these mechanisms and use it as institutional devices for conflict prevention, mitigation, and resolution (Girke 2010).

The overall description here provided of the *gadaa* system shows that it does not contain any element that is incompatible with existing international human rights instruments. It was recognized in the UNESCO intangible heritage list as a democratic and egalitarian political system based on equal access to office in which only merit counts. Within *gadaa* operational modalities, the supremacy of the law is paramount and the equality of all before the law is assured. Even the *abbaa gadaa*, the most authoritative leader, if accused of law and regulations violating, can, by customary law, be impeached, tried and removed from office before the end of his official tenure and replaced by one of the members of his class. This procedure is called *buqisu* or impeachment. The international community could therefore take an active role in strengthen the institutional capacity of the *gadaa* system in multilevel engagements with various actors.

Within Ethiopia, the border demarcation between Oromia and Somali regional states has produced outbreaks of serious armed conflict for a long time. The findings of this research on the economic main root of conflict indicates that it should be solved in a way that guarantees the freedom of movement of pastoral groups and doesn't aggravate resource competition between them. Given the regulatory function of *gadaa* in relation to natural resources, it is highly recommended that the government should integrate and strengthen local governance institutions that are rooted in traditional practice for managing resources and inter-group conflicts, introducing a paradigm of peace building from below. In general, commitment on the part of the local elders, and local government authorities from both sides could no doubt help to handle the situation.

References

- Abebe, A. 2012. «Indigenous Mechanisms for the Prevention and Resolution of Conflict. The Experience of Oromo in Ethiopia». Panel discussion on Prevention and Resolution organized by OSSREA, 11-May, 2012, Addis Ababa, Ethiopia: 19-23.
- Agyeman, D. K. 2008. «Managing Diversity and Ethnic Conflicts», in *Ghana Governance in the Fourth Republic*. Agyeman-Duah, B. (ed.). Tema. Digibooks: 77-96.
- Awedoba, A. K. 2009. *An Ethnographic Study of Northern Ghanaian Conflicts Towards a sustainable peace*. Legon-Accra. Saharan Publishers.
- Baissa, L. 2004. «The Oromo Gada System of Government: An Indigenous African Democracy», in *State Crises, Globalisation and National Movements in North-East Africa*. Aguilar, M., Jalata, A. (eds.). London and New York. Routledge.
- Bassi M., 2012. «Customary Institutions in Contemporary Politics, Zone, Oromia, Ethiopia», in *Contested Power in Ethiopia: Traditional Authorities and Multi-Party Elections*. K. Tronvoll, T. Hagmann (eds.). Leiden and Boston. Brill: 221-250.
- Bassi, M. 2005. *Decisions in the Shade: Political and Juridical Processes Among the Oromo*. Asmara. Red Sea Press.
- Bernard, H. 2000. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks. Sage.
- Biruk H., Jira, M. 2008. «Customary Dispute Resolution in Harar», in *Grass-roots Justice in Ethio-*

- pia: The Contribution of Customary Dispute Resolution*. Pankhurst, A., Assefa, G. (eds.). Addis-Abeba. Centre français des études éthiopiennes.
- Creswell, J. W. 2007. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Thousand Oaks, CA. Sage Publications.
- Dejene, A. 2002. «The Root Causes of Conflict among the Southern Pastoral Communities of Ethiopia: A Case Study of and Degodia». Paper presented at the Second Annual Workshop on Conflict in the Horn: Prevention and Resolution, Addis Ababa.
- Dube, D. 2013. *Peace building process and its Challenges between the Gumuz and the Oromo Neighbors: The case of HaroLimu (Oromia) and Yasow (BenishangulGumuz) Districts*. MA thesis. University of Addis Ababa, Institute of Peace and Security, Ethiopia.
- Etefa, T. 2008. Pan-Oromo confederations in the sixteenth and seventeenth centuries. *The Journal of Oromo Studies*, 15(1): 19-40.
- Flintan, F., Imeru, T. 2002. «Spilling blood over water? The case of Ethiopia», in *Scarcity and Surfeit: The Ecology of Africa's Conflicts*. Lind, J., Sturman, K. (eds). Pretoria, South Africa. African Centre for Technology Studies (Kenya) and Institute for Security Studies (South Africa).
- Galadima, H. 2006. *Introduction to Peace And Conflict Studies in West Africa: A Reader*. Ibadan, Nigeria. Spectrum Books.
- Gebremedhin, T. 1964. *Poems of Tsegaye Gabre Medhen*. (1964 edition) Open Library. accessed online dated June, 2016.
- Gemechu, D. 2002. *Some Aspects of Conflict and Conflict Resolution Among Waliso Oromo of Eastern Macha, With Particular Emphasis on the Guma*. Addis Ababa. Addis Ababa University Press.
- Gemechu, D. 2007a. *Conflict and Conflict Resolution among Waliso Oromo of Eastern Macha: The case of the Guma*. Addis Ababa. Addis Ababa University Press.
- Gemechu, D. 2007b. *Surviving State: Resource tenure and Conflict dynamics among the Guji Oromo of Southern Ethiopia*. PHD dissertation, University of Kentucky, Graduate school of Philosophy, Lexington.
- Gemechu, D. 2011. *Local Response to the Ethiopian Ethnic Based federalism: Conflict and Conflict Management Among them and Their Neighbors*. PHD Dissertation Ort-datum German, Gessellschaft fur, Technique Zusammenarbeit, Germany.
- Girke, F. 2010. Grass-root justice in Ethiopia. The contribution of customary dispute resolution edited by Pankhurst, Alula and Getachew Assefa. *Social Anthropology*, 18: 371-372.
- Helland, J. 1997. «Development Interventions and Pastoral Dynamics in Southern Ethiopia», in *Pastoralists, Ethnicity and the State in Ethiopia*. Hogg, R. (ed.). London. Haan.
- Holcomb, Bonnie, K. 1991. «Akka Gadaatti: The Unfolding of Oromo Nationalism-Keynote Remarks», in *Proceedings of the 1991 Conference on Oromia*. Canada. University of Toronto: 1-10.
- Idowu, W. 2005. «A philosophical analysis of conflicts in Africa», in *Perspectives on peace and conflict studies in Africa*. Olawale, I. A. (ed.). Ibadan. John Archers: 10-27.
- Jalata, A. 2010. «Oromo Peoplehood: Historical and cultural overview. *Sociology Publications and other works*. Retrieved September 5, 2021 from http://trace.tennessee.edu/utk_socopubs/6
- Kaldor, M. 2007. *New & Old Wars: Organized Violence in a Globalized Era*. Stanford. Stanford University Press.
- Keneni, T. 2013. Exploring Gumaa as an indispensable psycho-social method of conflict resolution and justice administration. *African Journal on Conflict Resolution*, 13: 37-58.
- Kohlbage, D. 2008. «State Law and Local Law in Sub Saharan Africa», in *Grass Root Justice in Ethiopia: The Contribution of Customary Conflict Resolution in Ethiopia*. Pankhurst, A., Assefa, G. (eds.). Addis Ababa. Centre français des études éthiopiennes: 77-91.
- Kumsa, K. 1997. The Siiqqee Institution of Oromo Women. *The Journal of Oromo Studies*, 4: 115-152.

- Legesse, A. 1973. *Gadaa: Three Approaches to the Study of African Society*. New York. Free Press.
- Legesse, A. 2000. *Oromo democracy: An indigenous African political system*. Asmara. The Red Sea Press, Inc.
- Legesse, A. 2006. *Oromo Democracy: An Indigenous African Political System*. Lawrenceville, NJ. The Red Sea Press.
- Lepisa, D. 1975. *The Gada System of Government and Sera Cafee Oromo*. LLB Thesis, Addis Ababa, Addis Ababa University.
- Marczyk, G., De Matteo, D. 2005. *Essentials of Research Design and Methodology*. New Jersey. John Wiley.
- Morse, J. M. 1994. *Critical Issues in Qualitative Research Methods*. Thousand Oaks, CA. SAGE.
- Mwajiru, M. 2001. *Conflict Management in Africa: Lessons Learnt and Future Strategies*. Nairobi. Centre for Conflict Research (CCR).
- Nathan, G. 2000. "The Four Horsemen of the Apocalypse": The Structural Causes of Violence Conflict. *Peace & Change*, 25: 188-207
- Neuman, W. L., Kreuger, L. 2003. *Social Work Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston, MA. Allyn and Bacon.
- Osaghae, E. F. 2005. «Violence in Africa: State, ethnic and regional dimensions», in *Perspectives on peace and conflict studies in Africa*. Olawale, I. A. (ed.). Ibadan. John Archers:100–121.
- Osaghe, E. E. 2000. «Applying Traditional Methods to Modern Conflict: Possibility and Limits», in *Traditional Cures of Modern Conflicts, African Conflict Medicine*. Zartman. I. W.(ed). Norway. University of Bergen.
- Endelaw, T. 2002. Conflict Resolution through Cultural Tolerance: An Analysis of the Michu Institution in Metekkel Region, Ethiopia. *Social science report series n. 25*. Addis Ababa. OSSREA.
- Peters, I. 2006. *Conflict Management. Conflict Resolution* Organized by Nigerian Network of Non-Governmental Organizations (NGO), 16 March, 2006. Ibadan, Nigeria. Institute of Medical Research and Training: 43-67.
- Regasa, A. 2012. Emerging Ethnic Identities and Inter-Ethnic conflict: The Guji-Burji Conflict in Southern Ethiopia. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3(12): 517-533.
- Tache, B., Irwin B. 2003. *Traditional institutions, multiple stakeholders and modern perspectives in common properties: accompanying change within pastoral systems*. Securing the Commons n. 4, IIED.
- Tache, B., Oba G. 2009. Policy-driven Inter-Ethnic Conflicts in Southern Ethiopia. *Review of African Political Economy*, 36 (121): 409-26.
- Watson, E. 2001. *Inter Institutional Alliances and Conflicts in Natural Resources Management: Preliminary Research Findings from, Oromia region, Ethiopia*. Marena Research Project, working Paper n. 4, Dept. of Geografy, University of Cambridge.
- Zelege, M. 2010. Ye Shakoch Chilot (the court of the sheikhs): A traditional institution of conflict resolution in Oromia zone of Amhara regional state, Ethiopia. *African Journal on Conflict Resolution*, 10 (1): 63-84.
- Zewde, B. 2002. *A History of Modern Ethiopia (1855-1991)*, Oxford. James Currey.

L'ora della gioventù

Gerarchie di valori e distinzione intergenerazionale tra uomini kanak che rubavano auto

Martino Miceli

martino.miceli@ehess.fr

Centre Norbert Elias - EHESS

ORCID: 0000-0002-9330-629X

Abstract

In Kanaky/New Caledonia, car theft, generally carried out against the descendants of European settlers, is a widespread phenomenon among Kanak youth cohorts. The so-called 'Generation 1984', from the year the nationalist claim exploded in many of its members were born, however, seems to be the one most deeply connected by my interlocutors with the genesis of this practice. Despite the fact that car theft is much earlier, this generation has for a time taken on specific traits that have made its relationship to car theft a key element in its definition. Today, however, many of its members tend to employ rhetorical strategies of delegitimising the theft practices of younger people, claiming a different hierarchy of values. In this article, we want to show how the reassertion of the 'practical' and 'moral' rupture claimed by older people with respect to the actions of younger people actually fits in as a mechanism for the reproduction of a social order based on age-related qualities and is an instrument for the regeneration of Kanak society in the east of the country's main island.

Keywords. Generation; youth; car theft; delinquency; New Caledonia.

Introduzione

In Kanaky/ Nuova Caledonia, collettività d'Oltremare del Pacifico meridionale coinvolta in un pluri-decennale processo di decolonizzazione negoziata dalla Francia, il furto e la distruzione di auto è un fenomeno di dimensioni importanti che doppia la media nazionale (Bilancio 2021). Nel corso delle mie ricerche di campo realizzate nel 2017 e nel 2020 nei comuni dell'area *xârâcùù*¹, sulla costa est della Grande-Terre, isola principale dell'arcipelago, i "ladri di macchine", come sono comunemente chiamati nel paese coloro che si dedicano a questa pratica, sono stati gli interlocutori privilegiati della mia etnografia. In gran parte uomini di simpatie indipendentiste tra i diciotto e i quarant'anni, le persone con le quali dialogavo si riconoscevano tutte come "kanak", popolazione autoctona del paese che nei comuni orientali della regione linguistica *xârâcùù* costituisce la maggioranza assoluta dei residenti, ed appartenevano a famiglie di minatori ed agricoltori. Il furto d'auto di cui erano (o erano stati) i responsabili, si caratterizzava come condotto principalmente ai danni

¹ Le "aree consuetudinarie", otto in totale, sono delle suddivisioni speciali parallele a quelle amministrative, rappresentate da un Consiglio consuetudinario, nate a seguito degli accordi di Matignon-Oudinot e il cui funzionamento è fissato dalla legge organica del 19 marzo 1999 relativa alla Nuova Caledonia. Le "aree", che prendono il nome dalla lingua maggiormente parlata nella propria zona di competenza, riuniscono le persone kanak di "statuto consuetudinario", eredità dello statuto particolare coloniale riservato ai sudditi non-cittadini dell'Impero, e che non sono di conseguenza soggette al diritto ordinario in materia civile. La giurisdizione di questi organi è limitata dunque alle questioni di diritto privato relative a questo status, allo statuto delle terre consuetudinarie e infine alle iniziative politiche riguardanti le lingue e la cultura kanak.

dei discendenti dei coloni europei. Più raramente, riguardava le compagnie minerarie specializzate nell'estrazione del nichel che costituiscono le principali datrici di lavoro del territorio.

Secondo l'età anagrafica e sociale alla quale gli uomini incontrati appartenevano, la narrazione del proprio coinvolgimento in questa pratica di socializzazione maschile (a volte precedente alla nostra conoscenza, altre ancora in corso) variava però nelle forme e nei modi del racconto. La classificazione delle diverse tecniche di furto, che rispondono in parte ad altrettanti stili generazionali, sembrava infatti procedere per il tramite dell'individuazione da parte dei più anziani di determinate classi d'età (alcune più rispettabili, altre meno).

In questo contesto dialogico, la "generazione" si presentava come un utile strumento al fine di spiegare i modi del proprio coinvolgimento in un'attività socialmente deviante come il furto. L'uso del termine rendeva spesso possibile, a me quanto a loro, trovare un soggetto comprensibile cui riferire le diverse logiche d'azione proprie delle diverse generazioni ("come faceva la mia generazione", "la loro", "la vostra"), uscire dalla gabbia individuale dell'intervista per connettersi agli altri ma anche ribaltare il possibile stigma costituito dalla propria partecipazione a quello che, nel diritto penale francese, è a tutti gli effetti riconosciuto come un "delitto" perseguibile per legge.

Concentrandomi sulle municipalità di Thio e di Canala, storiche roccaforti dei partiti nazionalisti kanak che chiedono l'indipendenza del territorio dalla Francia dagli anni 1970, affronterò nelle pagine che seguono le forme in cui la narrazione della propria implicazione nel furto si trasforma in un discorso di legittimazione politica del proprio agito generazionale: in una società fortemente gerontocratica come quella kanak, i più anziani partecipanti ai furti sembravano voler affermare la propria distinzione dalle nuove generazioni di "*petits voleurs*" ("i piccoli ladri", i ragazzi più giovani che ad oggi continuano a rubare auto) attraverso uno specifico regime di giustificazione².

Differenziarsi dai più giovani significava in questo caso assegnare alla riproduzione intergenerazionale di una pratica sanzionata dalla legge, per la quale i suoi autori erano stati solo pochi anni prima tanto criticati dagli anziani delle proprie comunità, i caratteri di un processo di rigenerazione sociale pienamente coerente con i valori di ethos maschile kanak.

Se la coscienza generazionale si produce e afferma ovunque all'interno di un quadro di opposizione alla generazione precedente alla propria, condizione di assimilazione dell'esperienza storica (Attias-Donfut 1988), le enunciazioni dei miei interlocutori sembrano qui capovolgere le premesse di questo assunto: nelle parole di quegli uomini che hanno cessato di rubare automobili, i valori attribuiti alla propria età sociale sono prodotti discorsivamente attraverso la rottura e la continuità posta tra le proprie pratiche (e l'intenzionalità che ne è all'origine) e quelle delle generazioni successive, in un'idea progressiva dell'evoluzione degli stili di furto (e di presunta deliquescenza morale di coloro che ne sono implicati).

Nelle pagine che seguono, introdurrò le coordinate temporali e spaziali nelle quali l'analisi del nesso tra generazione e rigenerazione relativo ai furti d'auto giovanili assume un senso proprio, soffermandomi sul "panico morale" contemporaneo attorno alla delinquenza kanak che attraversa quest'antica colonia d'insediamento francese.

Analizzerò successivamente il furto d'auto come pratica di socializzazione maschile, elencando i suoi tratti più generali e le sue evoluzioni tecniche più recenti. Seguirò poi le diverse forme argo-

² La sociologia pragmatica individua la ricerca di un principio di equivalenza tra le idee di diversi individui, necessario alla costruzione di un dato regime di giustificazione delle proprie azioni, nella condivisione di una simile concezione di "bene comune" (Boltanski, Thévenot 1991). Nella mia esperienza questa condivisione, stabilita sull'adesione a principi reputati validi da entrambi i poli comunicativi, era identificata con l'indipendenza politica della Nuova Caledonia. La decolonizzazione costituiva per i miei interlocutori la conseguenza logica del sostegno a determinati principi di giustizia sociale e autodeterminazione dei popoli. L'equivalenza così costruita tra la mia prospettiva e la loro rendeva il furto d'auto ai danni dei discendenti dei coloni qualcosa di "non criminale", dal momento in cui la sua ragion d'essere formale era la lotta per la sovranità kanak.

mentative con le quali coloro nati nella prima metà degli Ottanta a Thio e Canala – una generazione sociale fortemente identificata nella zona per avere massificato il furto d'auto – distinguono le proprie azioni passate da quelle compiute oggi dalle nuove generazioni. Presterò quindi particolare attenzione all'associazione che questi giovani uomini articolano discorsivamente tra le pratiche di gruppo alle quali si consacravano in passato e i meccanismi di socializzazione della persona maschile propri al loro contesto culturale.

Infine, indagherò il nesso tra generazione e rigenerazione rispetto al caso di studio considerato: nonostante venga caratterizzato come una dinamica di rottura della trasmissione intergenerazionale, dimostrerò come il furto d'auto kanak si riveli piuttosto l'agente di un processo riproduttivo interno alle gerarchie d'età sociale kanak.

Temporalità de/ri-coloniali

La Nuova Caledonia è un territorio profondamente diviso e in cui lo scontro politico, nonostante i cambiamenti intervenuti negli ultimi anni, continua ad essere fortemente etnicizzato. Lo stesso nome di “Kanak/ Nuova Caledonia”, che inizia da alcuni anni a comparire sui documenti ufficiali grazie all'elezione di un presidente indipendentista nel governo locale caledone, è rifiutato dalla popolazione contraria al distacco del paese della Francia. D'altronde, il processo di decolonizzazione negoziata che coinvolge questa collettività d'Oltremare *sui generis*³ non è mai terminato e prosegue da decenni senza che se ne veda una conclusione certa.

La fase in corso ha il suo inizio, infatti, dagli accordi di Matignon-Oudinot del 1988, siglati tra il Fronte di Liberazione Kanak Socialista (FLNKS), espressione della maggioranza della popolazione kanak, lo Stato francese e i rappresentanti della destra coloniale che nel paese viene definita come “lealista”, ovvero fedele alla sovranità francese sull'arcipelago (Favole 2010).

Gli accordi, rilanciati dalla successiva firma di un nuovo testo nel 1998 a Nouméa, sanciscono l'avvio di una sequenza storica particolare (Mokaddem 2001), edificata sulla sospensione della rivendicazione di un'indipendenza kanak socialista (detta “IKS”) che aveva caratterizzato le aspirazioni nazionaliste del quinquennio precedente (Chappell 2013), periodizzazione storica cui si fa riferimento sotto il termine di “Eventi” o di “sequenza rivoluzionaria kanak”. La “sequenza storica di Nouméa” (Mokaddem 2001) che invece chiude questi anni di violenza politica è caratterizzata da profonde trasformazioni culturali, economiche, sociali. Questo profondo cambiamento sociale che ha investito l'arcipelago è il riflesso ultimo della battaglia politica tra forze antagoniste e delle diverse idee di sviluppo portate avanti ai diversi livelli istituzionali (Stato francese, governo caledone, province ecc.) per ridurre le disuguaglianze esistenti tanto tra le aree urbanizzate a maggioranza europea del sud e il resto del paese, quanto tra i kanak e il resto della popolazione.

Queste politiche pubbliche volontaristiche dette di “riequilibrio” (letteralmente “*rééquilibrage*”) e previste dall'accordo di Nouméa sono state tuttavia rimesse in questione quanto al loro carattere poco sistemico. Sebbene i progressi fatti siano stati imponenti, queste operazioni sembrano ovvero scarsamente capaci d'incidere su dinamiche di etnicizzazione della manodopera di più lungo corso, che continuano a riprodursi, per esempio, nel mondo del lavoro (Gorohouna, Ris 2017).

Lo stesso statuto giuridico del territorio, che possiede un proprio governo e un proprio congresso ma continua ad essere vincolato all'antica potenza coloniale, sembra non aver trovato un approdo ultimo. I tre referendum di autodeterminazione previsti dall'accordo di Nouméa e organizzati rispet-

³ Alcuni autori preferiscono l'uso del concetto di “ricolonizzazione”. Secondo queste prospettive, il processo di decolonizzazione formale in atto si accompagnerebbe ad un'opera di “forclusione” della sovranità kanak (Mokaddem 2018; Leblie 2018).

tivamente nel 2018, 2020 e 2022 non hanno infatti condotto alla risoluzione sperata dal FLNKS⁴ (la vittoria del “sì” e la nascita di una nazione sovrana nel Pacifico, legata o meno alla Francia, secondo le agende politiche, da eventuali partenariati) ma neppure consentito di considerare la partita indipendentista veramente chiusa: il distacco tra il “Sì” e il “No” non ha fatto che ridursi tra 2018 e 2020, sino al boicottaggio da parte del Fronte di Liberazione del terzo referendum previsto, organizzato nel 2022 in piena emergenza covid-19 nonostante la richiesta da parte dei dirigenti nazionalisti di riportarlo all’anno seguente (Belhôte, Merle 2022).

In questo processo ambivalente, i “giovani”, come categoria ideale, sono stati mobilitati senza tregua nel discorso pubblico, in forme e per fini diversi e concorrenti. Tra i vari modi d’uso della categoria, ve n’è uno mirato a identificare, attraverso l’insistenza sulle caratteristiche della cosiddetta “delinquenza kanak”, i contorni di una “crisi” valoriale delle nuove generazioni. Questo fenomeno è così diventato il viatico per i diversi gruppi di pressione per dire la propria su un corso politico incerto. Il malessere giovanile, generalmente associato soprattutto ai giovani del popolo colonizzato, che effettivamente riempiono il centro penitenziario di Camp-est a Nouméa, si costituisce infine come un oggetto conteso, che ciascuno dei commentatori ha in qualche modo contribuito a reificare nelle forme in cui lo conosciamo oggi.

Dei giovani allo sbando?

L’idea diffusa di una supposta “crisi” della gioventù in Kanaky/ Nuova Caledonia si articola spesso all’esistenza di una complementare “crisi di autorità” interna alle antiche riserve indigene. La legittimità delle autorità consuetudinarie, assegnate a partire dalla fine del XIX secolo dall’Amministrazione coloniale, è stata infatti storicamente rimessa in questione già con gli *Eventi* del 1984-1988 dai più giovani militanti indipendentisti, producendo quel che oggi è percepito come un vuoto di potere tradizionale (Demmer 2016). Questo argomento, articolato su questo doppio livello, è condiviso oggi dai discendenti dei coloni quanto dai notabili kanak, i “*coutumiers*”, e da una parte della classe dirigente nazionalista. L’oggetto di questo “panico morale” restano invece, quasi inevitabilmente, solo i giovani del popolo colonizzato.

Il regime discorsivo cui sto facendo riferimento, che trova ampio spazio tanto nei media territoriali quanto nelle politiche pubbliche caledoni di contrasto alla delinquenza, è improntato sui toni nostalgici di un passato ideale fatto di ordine e disciplina. Un’età dell’oro che, nelle interazioni quotidiane a cui ho avuto modo di partecipare tra residenti europei quanto kanak di Nouméa, di Thio e di Canala, è riprodotta attraverso il richiamo retorico ad un modello di autorità maschile e gerontocratica “tradizionale” fatta di punizioni corporali inflitte ai giovani devianti.

Una pedagogia punitiva, quest’ultima, inficiata oggi dall’avanzamento di quel blocco di concetti, testi, economie morali, pratiche e politiche riassumibili sotto l’espressione di “diritti dei minori”, e che molti degli adulti incontrati nel corso delle mie ricerche contestavano con virulenza per gli effetti a loro dire nefasti che avrebbe avuto sui comportamenti dei più giovani.

D’altronde, niente di nuovo in questa idealizzazione del tempo andato, che non è appannaggio esclusivo delle società coloniali e postcoloniali. Antonio Gramsci, nel riflettere sul ruolo della “questione dei giovani” all’interno della nozione di “crisi moderna”, insisteva sul peso specifico, nella

⁴ Anche a causa del congelamento del corpo elettorale caledone previsto per la lista elettorale speciale, riservata a quei cittadini francesi neocalledoniani cui è permesso esprimere il proprio voto nei diversi referendum di auto-determinazione. Lungi dal favorire gli indipendentisti, come sostengono vari esponenti politici locali intenzionati ad aprire il voto a tutti i residenti in barba all’iscrizione della Nuova Caledonia da parte delle Nazioni Unite nella lista dei territori da decolonizzare e al riconoscimento in costituzione dell’irreversibilità del processo inaugurato con l’accordo di Nouméa, consente di partecipare alla totalità di quanti erano insediati sul territorio da almeno dieci anni al momento della firma degli accordi di Matignon, Europei compresi.

costruzione del sentimento di “panico morale” che serpeggiava nell’Europa di quei primi anni del Novecento in cui scriveva, “dell’ondata di materialismo” imputata nel senso comune dei contemporanei alle nuove generazioni (2014).

Quest’intuizione può mostrarsi particolarmente stimolante nel momento in cui ci interroghiamo sui rapporti di dominio interni alla società kanak e all’ansia del loro sgretolamento, al rischio quindi di un’interruzione del processo di trasmissione intergenerazionale (Gallo 2022). Il contesto in cui questa destrutturazione si produrrebbe è il territorio (oggi allargato) delle antiche riserve, di cui la “tribù”, concetto giuridico coloniale oggi riappropriato dalle stesse istituzioni indigene, ne è stato storicamente uno dei pilastri amministrativi (Merle 2000).

L’affievolimento (ma non l’implosione) del lavoro di dominio delle autorità consuetudinarie sui più giovani è una dinamica che è già stata interrogata negli anni precedenti all’esplosione della rivendicazione nazionalista. Il pericolo insito nella stessa esistenza di un soggetto giovanile kanak detribalizzato ha rappresentato infatti un *topos* sotterraneo lungo tutta la storia dello sguardo coloniale sulla civilizzazione kanak, ben precedente quindi al tempo presente ma anche agli *Eventi*: il processo di essenzializzazione e de-storicizzazione della società autoctona, complemento ideologico alla sua sottomissione pratica nei rapporti di forza coloniali, non poteva farsi senza la stigmatizzazione della sua “gioventù” nelle diverse fasi storiche in cui questa si è costituita come un soggetto storico capace di attraversare i confini fisici delle riserve indigene (Merle, Muckle 2019).

Che ne è dei giovani oggi, sulla scia del cambiamento sociale stimolato dagli accordi di Matignon-Oudinot prima e di Nouméa poi? Seppur le politiche di discriminazione positiva messe in campo a partire dal 1988 hanno oggettivamente permesso l’allungamento del tempo di scolarità medio tra la popolazione kanak, la forbice ai due estremi della distribuzione globale dei diplomi sul totale dei giovani neocaledoniani si è tuttavia saldata, definendo il processo di etnicizzazione della futura forza-lavoro: quel che infatti emerge da uno studio più attento del miglioramento percentuale delle *performances* scolari degli studenti del popolo autoctono, è che la scuola neocaledone orienta un sempre più grande numero di giovani kanak verso la filiera professionale, riproponendo così il funzionamento preconizzato dal governatore Guillain nel 1863 di un insegnamento generale per gli Europei e uno professionale per gli oceaniani (Hadji, Lagadec, Lavigne, Ris 2012).

La dinamica trasformativa che ha accompagnato le politiche d’integrazione salariale degli ultimi quarant’anni ha quindi evidentemente inciso sul rapporto tra i giovani kanak e la scuola e più in generale tra quest’ultima, il mercato della formazione professionale e l’accesso al lavoro salariato ma non abbastanza per permettere una sostanziale riduzione delle disegualianze. Sono temi che non avrò qui il tempo di affrontare, ma che permettono di inquadrare i contorni di un’altra “crisi”, nel senso assegnato al termine da Georges Balandier nella sua ormai classica analisi della “situazione coloniale concreta” (Balandier 2022 [1951]).

Secondo Balandier, le cosiddette “crisi” che la attraversano, costituirebbero i *sol*i punti di osservazione capaci di cogliere le trasformazioni inerenti al processo di dominazione di una forma di civilizzazione sotto l’effetto dell’altra. Queste congiunture storiche vengono ciclicamente vissute dal colonizzato come delle occasioni per riconquistare la propria autonomia, tanto quanto l’agente coloniale le percepisce come un’intollerabile rimessa in questione dell’ordine costituito.

Nel caso caledone, l’antagonismo cui faccio riferimento scrivendo di furti d’auto non ha raggiunto certo le sue massime forme a partire dagli accordi di Matignon: quelli in corso sono pur sempre decenni caratterizzati dalla costruzione retorica di uno stesso popolo in un “destino comune”. Eppure, le possibilità di sovvertire quest’ordine, come la frustrazione di non riuscire a dominare il processo di cambiamento sociale da coloro che non hanno potuto avvalersi delle opportunità offerte dalle nuove politiche di “riequilibrio”, sembrano essersi moltiplicate.

L’attenzione mediatica e politica che circonda oggi le pratiche devianti delle coorti giovanili kanak

dell'est della Grande-Terre – che sembrano rientrare nell'ampio spettro tipologico del “banditismo sociale”⁵ piuttosto che della “delinquenza” – può essere considerata come sintomatica di uno di questi stadi di crisi e di rimessa in questione ciclica dei rapporti tra le due forme di civilizzazione. La questione aperta è di comprendere se i furti di auto siano l'espressione allora di una vera e propria crisi di riproduzione, quella propria alla struttura di rapporti di classe coloniali, piuttosto che della destrutturazione delle gerarchie consuetudinarie kanak e dei suoi modelli di autorità.

Da un'analisi più attenta sorge infine un'ulteriore domanda, relativa al nesso generazione/ rigenerazione e al posto dei furti d'auto in questa dinamica: nel momento in cui i miei interlocutori organizzano il discorso sui furti compiuti in gioventù all'interno di rapporto generativo con le tecniche e le logiche d'azione proprie delle nuove generazioni, non si manifesta piuttosto quel che è pur sempre un processo di riproduzione, di pratiche come di gerarchie?

Spazi di riproduzione

Quando affronto in questo testo il tema della “rigenerazione”, emerge quindi un nodo da sciogliere. Se infatti la “generazione”, come “generazione sociale”, per Mannheim, è determinata con l'apparizione di schemi di socializzazione distinti (Mannheim 1923), è solo con la trasformazione di questi ultimi (famiglia, scuola, impiego ecc.) che si possono identificare date rotture o continuità nel processo di riproduzione, valide non certo per l'insieme di una società, ma piuttosto per determinate classi sociali o per, dirla con Bourdieu, con un determinato “campo” dello spazio sociale. È solo a partire dai cambiamenti strutturali che si verificano al suo interno che si possono determinare le alterazioni nei modi di generazioni e nell'organizzazione delle biografie (ma anche della loro classificazione) che producono generazioni distinte (Bourdieu 1979).

Affrontando il tema della rigenerazione, faccio allora riferimento ad una formazione sociale specifica, in questo caso la “Nuova Caledonia” contemporanea. Per “formazione sociale”, o “economico-sociale”, concetto oggi caduto (purtroppo) in disuso, intendo, nell'accezione di Marx, la “forma” che ha assunto storicamente un determinato complesso di relazioni sociali e gerarchie culturali prodotte dal dominio di un modo di produzione economico (1967). La formazione sociale, tuttavia, è anche un processo creativo ma soprattutto un movimento generativo con una struttura interna che è a sua volta l'agente della sua riproduzione e trasformazione, composta da individui in carne e ossa dotati di una propria capacità d'azione (Gallino 2016). La struttura così composta esprime le connessioni interne, dunque le relazioni di dipendenza reciproca esistenti tra gli elementi che la compongono (Godelier 1973). Quello di “formazione sociale” si presenta di conseguenza come un concetto profondamente dinamico e molto lontano dalle teorie funzionaliste, alle quali potrebbe anche sembrare vicino ad un primo sguardo.

Occupandomi di due comuni dotati di proprie specificità, quelli di Thio e di Canala, riporterò di seguito le parole di individui socializzati come uomini residenti per la loro totalità in *tribù*, dimensione fondamentale della vita sociale.

Quello che definisco “spazio tribale” è infatti il luogo di formazione di un *habitus* specifico costruito all'intersezione del radicamento e dell'opposizione rispetto al mondo coloniale. Quest'ultimo è rappresentato come “esterno” a quest'unità territoriale e simbolica, la tribù kanak, che ne è pure un prodotto storico in quanto evoluzione generativa, attraverso le rivendicazioni fondiarie

⁵ Per Eric J. Hobsbawm il banditismo, come specifico fenomeno storico, esprime, “nel mondo degli uomini”, il rifiuto potenziale d'inferiorità delle società contadine pre-banditiche (e pre-capitalistiche) alla loro integrazione subalterna all'interno di sistemi a organizzazione statale e stratificati per classi sociali (seppure l'autore non esclude che la stessa dinamica possa prodursi dal rapporto conflittuale tra altri tipi di società). In questo senso il “bandito” è la manifestazione di una resistenza collettiva caratteristica della transizione al capitalismo (Hobsbawm 1969).

iniziate negli anni Settanta del Novecento, delle antiche riserve indigene. Lo “spazio tribale” cui farò riferimento è per estensione quello del *mwatiri*, il “paese”, composto da una o più vallate, corrispondenti a loro volta allo spazio fisico e politico di uno o più *chefferies* policlaniche (Doumenge 1974).

Quando mobilito il concetto di “generazione”, di “rigenerazione” e di “riproduzione”, lo faccio quindi rispetto a degli individui, delle coorti giovanili, dei modi di classificazione delle proprie pratiche, che assumono senso in relazione ad uno spazio fisico, sociale, politico estremamente preciso: le valli dei fiumi Thio e del Nakéty, site rispettivamente l'una a Thio e l'altra a Canala, comuni abitati da quasi tremila persone il primo e poco meno di quattromila il secondo, dominati da una mono-economia mineraria che ha integrato in posizione subalterna, senza tuttavia privarlo di una propria autonomia simbolica, il modo di produzione domestico tradizionale, organizzato attorno al ciclo agricolo dell'igname.

Furti d'auto

L'oggetto che ho scelto per analizzare la maniera propria delle coorti giovanili di Thio e di Canala di costruire la propria legittimazione è il *vol de voitures*, letteralmente “furto di auto”.

Quest'ultima è una pratica tendenzialmente maschile, compiuta spesso in gruppo, dimensione che quindi assume un valore centrale nell'azione e nel suo racconto. Il bilancio prodotto dal governo caledone sui fatti di delinquenza in Nuova Caledonia per il 2021 sottolinea come la rilevazione statistica di questo delitto costituisca un'eccezione nel panorama del rapporto dei cittadini caledoni con le istituzioni e l'atto di “denunciare”. Senza un atto legale che attesti il furto del veicolo, infatti, i proprietari non potrebbero essere risarciti dalle compagnie assicurative, il che rende questa tipologia di reato particolarmente visibile nella sua autonomia: il furto d'auto è cioè una pratica che, pur comportando solo raramente atti di violenza ai danni di individui, è più identificabile di altre azioni delittuose. In un paese come la Kanaky/ Nuova Caledonia, in cui il ricorso ai tribunali non sembra essere particolarmente comune come metodo di risolvere le dispute (Bilancio 2021), il “*vol*” di automobili sembra dunque prestarsi più facilmente degli altri modi d'azione classificati nel diritto penale francese sotto il registro dei “delitti” a costituirsi come un problema sociale.

La mia ricerca si è interessata ai suoi autori, più che ai suoi usi strumentali nel dibattito pubblico, per inquadrare questa tipologia di furto all'interno di una serie di disposizioni che le assegnano un determinato valore in quanto pratica sociale connessa e prodotta da particolari economie dell'età sociale e del genere.

Durante i miei due soggiorni di ricerca, grazie alla generosa accoglienza ricevuta da due diverse famiglie di Thio e di Nakéty, ho avuto quindi modo di conoscere alcuni uomini e, più raramente, giovani donne, che avevano rubato o rubavano auto, alle volte incontrati una volta usciti di prigione, o mentre scontavano misure alternative di vario tipo (braccialetto elettronico, lavori d'interesse generale).

Di solito, come emergeva dai racconti dei giovani, ai furti seguiva la distruzione del veicolo, una caratteristica manifestata visivamente dal numero di carcasse di automobili bruciate disseminate ai lati delle strade provinciali e nei fossi lungo i fiumi.

Da questo dato, si può già notare come non sembra esservi, all'origine dell'azione, un'intenzionalità di lucro, almeno non nel senso economicistico assegnato al termine. Seppure mi sia capitato di conoscere autori di furto d'auto che avevano poi deciso di rivendere alcuni pezzi del veicolo rubato, questa dinamica utilitaristica sembra scarsamente interessante nell'analisi dell'economia simbolica che rende tanto appetibile questa pratica.

Prima di concentrarsi sugli attori al centro di quest'azione di sottrazione e distruzione di un bene

privato com'è l'automobile, è però necessario sottolineare un ulteriore aspetto, chiarire ovvero chi sono i proprietari di questi beni. Nella maggior parte dei casi, almeno da quel che è apparso dalla mia ricerca⁶, si tratta essenzialmente di individui, spesso (ma non solo) di origine europea, residenti nella città di Nouméa o nei comuni economicamente prosperi della costa occidentale della Grande-Terre, feudo dei partiti della destra anti-indipendentista e storicamente baluardo dell'avanzata "pioniera" coloniale.

Riprendendo quanto anticipato nei paragrafi precedenti, si potrebbe pensare di essere davanti ad un'esplosione improvvisa di malessere giovanile o, seguendo un'altra interpretazione che è spesso rilanciata anche dai giovani incontrati, ad un prodotto del tempo lungo degli *Eventi* del 1984-1988, particolarmente violenti a Thio e a Canala, e dell'influenza sui più giovani del nazionalismo kanak più radicale.

Non potendo negare il successo che assume questa teoria localmente, l'etnografia spinge a fare un passo in avanti e ad affrontare più da vicino il processo di trasmissione di questo modo d'azione che è il furto d'auto.

Attorno a questa pratica di prelevamento e distruzione si struttura difatti un forte sentimento di solidarietà intra-generazionale. Intendo dire che rubare auto, in primo luogo, unisce dei coetanei, nati a livello anagrafico a poca distanza temporale l'uno dall'altro, che condividono dunque un percorso di socializzazione comune, che offre analoghi riferimenti dal punto di vista delle estetiche e delle rivendicazioni, ma anche del percorso scolastico dei ragazzi (spesso interrotto verso i sedici anni). Il furto d'auto fornisce il legame aggressivo "in azione" tra individui posti, per la gran parte dei casi incontrati, in una relazione di parentela⁷ quando non di prossimità residenziale, capace di costituirli nei termini di una vera e propria "unità concreta", per usare ancora le parole di Karl Mannheim (1923).

Quest'ultimo, nel suo classico testo sul "problema delle generazioni", introduceva il concetto per evidenziare l'eterogeneità che contraddistingue gli individui nati in una stessa collocazione generazionale, ovvero socializzati nel corso di un'analoga sequenza storica: l'unità è costituita, infatti, dalla differenziazione della singola dalle altre unità, effetto del diverso modo di appropriarsi delle esperienze storiche che coinvolgono i coetanei nel loro insieme. È dunque la specifica modalità di iscrizione nel tempo del gruppo in questione che ne permette l'emersione come soggetto storico, a partire dall'orizzonte di aspettative che porta con sé. Che senso assume il suo utilizzo per il caso particolare di Thio e di Nakéty?

Diacronie e sincronie di una pratica di socializzazione maschile

Nonostante le esazioni contro le compagnie minerarie cui ho fatto riferimento, presenti soprattutto nel comune di Thio a causa dell'identificazione della locale società Le Nickel-SLN col potere coloniale, il furto d'auto è nato e si struttura essenzialmente come un atto di prelievo rivolto agli abitanti dei comuni della costa occidentale. Faccio riferimento ai territori di La Foa e Boulouparis o alla città di Nouméa, capoluogo dell'arcipelago distante un'ora da Thio e circa due da Canala, e alle municipalità suburbane che la circondano. Sono tutte aree più densamente popolate, a maggioranza europea, dotate di migliori infrastrutture, servizi e possibilità lavorative.

⁶ Notare come nelle rilevazioni del bilancio dell'Alto-commissariato della Repubblica francese in Nuova Caledonia per il 2021 sulla sensazione d'insicurezza della popolazione rispetto ai furti si attesti una preoccupazione per la delinquenza maggiore nella popolazione neocaledoniana di origine europea (Bilancio 2021).

⁷ Ragione per la quale può risultare ambiguo adoperare forme di classificazione tipologica mutuata dalla sociologia della delinquenza in contesti euro-americani.

Come mi raccontavano alcuni adolescenti di Thio, l'azione si costruisce nelle forme di una missione, ragione per la quale nelle conversazioni informali cui ho partecipato si faceva riferimento all'attraversamento della catena montuosa che divide i centri orientali dalle pianure abitate dai discendenti dei coloni come "*partir en mission*", "partire in missione".

Gli albori di questa pratica vengono spesso fatti risalire, da parte di molti abitanti delle due aree con cui ho potuto dialogare, ad individui nati nelle tribù della valle di Nakéty, a Canala, nella prima metà degli anni Ottanta: i membri di una "generazione", che tra Thio e Canala è fortemente caricata di alcuni attributi e identificata nel discorso quotidiano come "Generazione 84", dall'anno in cui iniziò la lotta nazionalista sul terreno, che infatti costituisce lo strumento dialetto e il quadro di riferimento sul quale si costruisce la propria "differenza" generazionale. Secondo Suèmè, agricoltore di Nakéty, classe 1988, che ha da poco finito di scontare una lunga pena di prigione tra Nouméa e la Francia esagonale per furto d'auto ed evasione, l'origine dei propri atti è legato a questo tempo lungo della rivolta:

Forse è legato alla storia, alla nostra storia, siccome Canala è stato il posto più toccato dagli *Eventi*, quelli che sono finiti proprio poco tempo fa, nel 1988. Siamo cresciuti ascoltando i nostri anziani che quando vedevano i gendarmi che arrivavano dicevano: "Mangiamo del gendarme più tardi!". (...) Per noi tutto questo era normale, forse è stato trasmesso così ai più giovani. Noi siamo cresciuti così. La nostra generazione è questo.

(Nakéty, 25/10/2020)

Incrociando le diverse testimonianze, ciò che emerge in realtà è che i furti di auto sono iniziati ben prima degli *Eventi*, e che era una pratica già presente almeno per la generazione che aveva tra i venti e i trent'anni nel 1984-1988. Nel clima di pace sociale tra i diversi gruppi che ha caratterizzato gli ultimi trent'anni, tuttavia, la Generazione 84 è stata gradualmente identificata come "unità concreta" responsabile di atti di predazione contro i discendenti dei coloni.

I membri di questa generazione sono infatti identificati come i "maestri" dei "ladruncoli", come i più giovani *voleurs* vengono indicati dai più grandi. Una delle ragioni dell'associazione tra i "*pasé*", "fratelli maggiori", e l'inizio dei furti, è la posizione intermedia di questo gruppo di età, che lo colloca tra i nuovi giovani tribali e gli anziani. È questo che permette al ricercatore di avvicinarsi a una classe di individui che si trovano in una fase di accentuata riflessività e sistematizzazione discorsiva di una narrazione della propria traiettoria: come se, per accedere alla maturità statutaria, si dovesse riuscire a dare una forma finita alla propria giovinezza per compartimentarla in uno spazio distinto ed identificabile perché finito. L'obiettivo è uscire dalla sua ripetitività ed acquisire il diritto di accesso a un'altra condizione statutaria. Solo così i nuovi uomini possono difatti lottare per le risorse simboliche legate a una nuova categoria di età, a cui i giovani adulti vogliono ora accedere. Portiamo come elemento di dimostrazione le parole di Nathan, nome di fantasia. Trentotto anni al momento dell'intervista, realizzata nell'estate 2020, oggi lavora in miniera, ha una compagna e tre figli. Piuttosto conosciuto a Nakéty per i furti d'auto cui si dedicava fino ad una decina di anni prima, Nathan ha scontato una lunga pena in prigione nella sezione minorile ed è conosciuto per avere importato dal carcere l'estetica del tatuaggio facciale, ormai molto diffuso, e di aver addestrato le nuove generazioni al furto d'auto in corsa, il cosiddetto "*car-jacking*":

Se non derubi gli stranieri la gran parte di loro farà come se fosse a casa sua, come se questa fosse la loro terra, ma qua sono a casa nostra, a casa dei kanak, c'è un popolo qui, ma è sempre stato così: pensano che sia James Cook ad essere arrivato qui (per primo) ma non è così. La nostra bandiera non sventola nel mondo, non siamo riconosciuti. Se un giorno lo saremo vedrai come non ci saranno più furti.

(Nakéty, 08/10/2020)

Il discorso di Nathan si presenta come essenzialmente “politico”: il quadro di riferimenti da cui trae legittimazione è quello proprio alla retorica nazionalista, non diversamente dal già citato Suèmè, solo di poco più giovane:

Per noi il furto non era che rubare ai Bianchi e rubare era come rivoltarsi. La gente arriva qui dalla Francia per prendere il lavoro, quando non lo danno alle persone del luogo. Arrivano dalla Francia per prendersi i posti, e questa era la nostra maniera di ribellarci: rubare alle persone agiate, i ricchi. Andavamo a Nouméa e derubavamo i Bianchi. L’Anse-Vata (area benestante di Nouméa), i quartieri ricchi. La mia generazione, la generazione ’88. Era la nostra maniera. Tutto qui.

Nonostante questa cornice, e il rifiuto dunque di stigmatizzare le nuove generazioni di “ladri di auto” che molti dei membri della generazione 84 individuano come continuatori della loro opera, vediamo però come alcuni (in questo caso Nathan) riaffermino tuttavia la propria distinzione dai più giovani:

Andava ancora bene negli anni 2000, 1999, 2001, 2003, andava ancora bene quando rubavamo noi, perché noi rubavamo solo ai Bianchi: i Bianchi sono gli stranieri, per noi sono degli stranieri. Noi rubavamo solo ai Bianchi, non come oggi: la mentalità dei giovani oggi è diversa. Quando noi altri rubavamo la macchina guardavamo dentro se era segnato il nome del proprietario. Se era uno di qui lasciavamo la macchina, non la toccavamo. Questo era il nostro sistema di rubare, era una battaglia (politica), una battaglia per l’indipendenza. Non come ora che derubano chiunque, i fratelli, gli altri kanak addirittura.

Nuovo vigore viene assegnato, da quasi tutti i membri della Generazione ’84 incontrati, come Nathan, a quelli che sono sanciti essere i pilastri della transizione all’età adulta, ovvero la propria adesione ad un modello di produzione economica dato: costruirsi quale “agricoltore” e non come salariato. Avere cioè il proprio campo d’igname e costruire sulla terra del proprio clan una casa per sé e acquisire la capacità connesse a questo modo di vita⁸, è riprodotta discorsivamente come l’insieme di qualità necessarie a questa congiuntura vitale in grado di permettere l’emergere di quella costellazione di elementi instabili riassumibili sotto la definizione di “età adulta” (Johnson-Hansk 2002).

A parlare, nell’estratto d’intervista che riporto qui sotto, è un uomo di Nakéty nato nei primi anni Ottanta ed oggi prossimo alla quarantina, che chiamerò Yannick, appartenente alla stessa *génération* di Nathan:

Bisogna avere un campo e una casa, un campo e una casa. E la gran parte dei giovani oggi fanno rubare prima ancora di saper fare quel che dico. Noi invece, alla nostra epoca, la prima cosa che ci insegnavano era di imparare a lavorare: lavorare la terra. (...) Se vuoi fare qualcosa devi lavorare. Se vuoi mostrare che sei un uomo, provare il tuo valore, beh, devi lavorare. Non è restando così che lo dimostri, con le braccia incrociate e i piedi all’aria. È il lavoro che ti dà del valore. Per fare un campo devi lavorare la terra, piantare l’igname. Per andare a pesca, beh, bisogna muoversi, mettere le reti, bisogna salire sulla montagna per cacciare. Perché la base della vita di un uomo Kanak è il lavoro, è questo che la rende una vita. (...) Perché sarai bravo a rubare e tutto il resto, ma una volta che lo hai fatto finisci in prigione. Quando ne uscirai, cosa farai?
(Nakéty, 15/09/2017)

Il “lavoro”, qui definito in francese come “*travail*”, è posto quale condizione per crescere come un membro della comunità. Non qualsiasi lavoro, però, e non quello salariato, quanto il dispendio di energia e le tecniche specifiche proprie al mantenimento dell’agricoltura tradizionale. Quest’ultima non è infatti volta alla mera sussistenza ma al fornire di tuberi, principalmente igname, le grandi

⁸ Faccio riferimento al sapere piantare ma anche cacciare, pescare e maneggiare materiali da costruzione.

pile al centro degli scambi tra i clan, oggetto di dono e contro-dono tra le diverse unità politiche autoctone. E questa appartenenza “agricola” (e non monetaria) viene riaffermata nonostante Yannick, quanto Nathan, lavorino oggi in subappalto per una compagnia mineraria che estrae nichel a Nakéty. L'importanza assegnata al lavoro agricolo si spiega con una determinata concezione della performatività maschile e con la resistenza ideologica e simbolica del modello del “contadino kanak”, che lavora sulla propria terra ed è partecipe della vita sociale della propria unità clanica e residenziale attraverso la partecipazione attiva ai momenti prediletti dal “costume”, la *coutume*⁹: matrimoni, funerali, adozioni per i quali è previsto il dispiego di energia fisica da parte di tutti i membri del gruppo come rappresentanti di determinate unità funzionali nello spazio sociale tribale. “Essere adulti” si costruisce dunque all'intersezione dello sviluppo di una propria capacità autonoma di provvedere al fabbisogno alimentare e quello di assicurare la contribuzione del singolo al gruppo e alla sua ri-generatività. Di quest'ultima gli scambi inter-clanici sono i nodi centrali, capaci di garantire ad una società segmentaria di riprodurre le proprie relazioni di parentela ed alleanza e riaffermarsi come blocco sociale autonomo rispetto ai discendenti dei coloni europei che abitano poco distante. Inoltre, nelle narrazioni degli appartenenti alla “Generazione ‘84” e quelle venute poco dopo questa, le azioni di furto praticate in gioventù sono rivestite delle virtù assegnate all'elemento maschile. Tra queste vi è senz'altro il coraggio e l'astuzia dimostrata sul campo: la società kanak, altamente competitiva, ha storicamente esaltato i valori di forza e di competizione, sia in termini fisici che d'intelligenza strategica.

Il registro narrativo utilizzato dai miei diversi interlocutori per raccontare le loro storie, associato da alcuni alla continuazione della lotta nazionalista e quindi a un sacrificio generazionale, si articola quindi con specifiche concezioni del genere. La “devianza” sembra allora definirsi in modo ambiguo, costruendosi sugli elementi di una forma di socializzazione di genere appresa attraverso codici culturali assolutamente legittimi e “domestici”, dinamica propria di contesti anche molto distanti dall'Oceania (Heinonen 2011).

Nel processo di riconfigurazione di una maschilità kanak messa in discussione dalla ristrutturazione delle sfere economiche, dall'orizzonte etico-morale riaffermato dalla religione cristiana (spesso rifiutata dagli ex ladri d'auto come una svilente influenza coloniale) e dal mercato culturale globalizzato, il “delinquente” viene così stigmatizzato nello stesso momento in cui è caricato dalla comunità di qualità socialmente desiderabili.

Produrre distinzione

Le forme di legittimazione di cui sono portatori gli anziani “ladri di auto” della Generazione 84 si costruiscono attorno a un valore fondamentale, quello della compensazione. L'atto di rubare un bene privato è presentato come motivato da una relazione di debito precedente, per cui la sottrazione di un veicolo privato da un Bianco è da interpretare, nemmeno in maniera così sorprendente, come la

⁹ Il concetto “coutume”, che può essere tradotto come “la consuetudine” o “la tradizione”, è un termine correntemente usato per definire l'insieme di norme e valori precoloniali attorno ai quali si organizza la vita sociale kanak, gli scambi cerimoniali tra le diverse unità sociali quanto l'oggetto materiale di questi scambi (Graille 1999). Sotto questo raccoglitore semantico rientrano infatti una serie di pratiche molto distinte tra loro, la cui sussunzione sotto quest'unico denominatore linguistico da parte della lingua francese era, nelle parole del celebre dirigente indipendentista Jean-Marie Tjibaou, la dimostrazione dell'ignoranza occidentale nei riguardi della società autoctona (Bretteville 2018; Tjibaou 1985). Nel corso del processo di costruzione di una soggettività nazionale kanak iniziato negli anni Settanta del Novecento, la “coutume” è tuttavia divenuta il simbolo della specificità kanak, come accaduto al suo corrispettivo anglofono “kastom” in altri contesti oceaniani (Paini 2014). Pillon, Kohler e Wacquant, commentandone le evoluzioni nella prima metà degli anni Ottanta, la definivano una *doxa* sociale capace di iscrivere, all'interno di una dimensione percepita come a-storica e immutabile, le gerarchie e i rapporti di dominio interni alla struttura tradizionale precoloniale (Kohler, Pillon, Wacquant 1985).

riappropriazione di un “valore” sottratto ai kanak dalla colonizzazione della loro terra. Come afferma su questo tema Yannick, citato poco più sopra:

Perché rubare le auto? Non era per smerdare la gente. Era per dire: ci hai rubato a un certo punto, e noi ti rubiamo a nostra volta. (...) prendevamo la macchina e tornavamo qui (a Nakéty): “Abbiamo rubato, ci siamo fottuti il Bianco, gli abbiamo rubato la macchina” ma era rispetto a quello che mi hai fatto, capisci? (...) ti rubo la macchina perché tu possa comprendere che cos’hai fatto tu a me. (...) E poi tornavamo in macchina, facevamo un po’ i coglioni con la macchina, poi la lasciavamo là. Voglio dire, non distruggevamo la macchina, non facevamo quel che fanno i ragazzi oggi. Negli anni ha degenerato. I ragazzi non cercano più di comprendere perché rubano auto. Le rubano perché hanno voglia di rubarle.

(Nakéty, 15/09/2017)

Più che una vera e propria novità, quella del furto d’auto contemporaneo è una dinamica che va piuttosto inquadrata come una trasformazione generazionale di una pratica situata lungo un *continuum* storico di forme di resistenza e affermazione dei giovani uomini nell’arena tribale, in un rapporto di potere e accesso alle risorse diseguale tra i gruppi. Nel nostro caso specifico, questa modifica sembra essere stata prodotta dall’evoluzione tecnologica dell’industria automobilistica. Il fenomeno dell’*home-jacking*, che consiste nel rubare le chiavi dell’auto del proprietario dalla sua casa, è apparso a metà degli anni 2000 come conseguenza delle sempre crescente difficoltà a rubare le nuove auto immesse sul mercato. I media sembrano aver contribuito alla diffusione di questa nuova tecnica e alla sua appropriazione da parte di un numero crescente di adolescenti (in particolare attraverso la condivisione di foto e video sui *social network*) e di giovani adulti.

Questo nuovo modo d’azione, a differenza di quelli costruiti attorno al prelevamento di un’auto in sosta o parcheggiata all’aperto, investe il furto di nuove aspettative. Un aspetto, quest’ultimo, che molti dei più anziani tendono a stigmatizzare, contrapponendogli la propria povertà: in rapporto ai furti dei più giovani, quelli degli anziani sarebbero allora stati compiuti semplicemente perché in assenza di un proprio veicolo di proprietà per spostarsi (ragione che in realtà è spesso addotta anche dalle nuove generazioni!):

Rubavamo perché avevamo voglia di rubare auto, ecco, ma voglio dirti che all’epoca avevamo comunque un certo rispetto. Intendo “rispetto” nel senso di... pff, è strano quello che intendo, ma rispetto nel senso che non vado a casa della gente per rubare le chiavi della macchina, non come adesso!

(Nakéty, 15/09/2017)

I giovani adulti sembrano dunque utilizzare diverse “figure morali”, poste al di là del piano individuale, a partire dalle quali i parlanti costruiscono la propria identità situazionale. Le figure morali sono delle rappresentazioni ideali, assemblate a partire da valori diversi, presi in prestito da altrettanti registri, come quello nazionalista, per il tramite della quali dare senso ai rapporti sociali. Queste figure sono mobilitate secondo la situazione (il luogo e la persona con cui si stanno rapportando) e manifestano la capacità di costruire una classificazione gerarchica di valori che garantisce, implicitamente, l’esistenza dei soggetti non solo in quanto “devianti”¹⁰, ma come individui morali (Le Caisne 2004): situandosi davanti ad un (giovane) ricercatore, le figure qui maneggiate più diffusamente sono quelle a partire dalle quali distinguersi dai più giovani che oggi rubano auto (il che non significa non esistano altre relativi ad altri contesti comunicativi, nei quali invece magari la partecipazione ai furti d’auto in gioventù costituisce un elemento di capitale sociale aggiuntivo).

¹⁰ Sebbene il furto d’auto giovanile non sia socialmente stigmatizzante, costituendo oramai un filtro quasi obbligato per gli adolescenti, è tuttavia una pratica che conduce spesso a situazioni molto pericolose (incidenti, ad esempio) e più in generale ad una spirale di condanne penali e incarcerazioni, esperienze che possono avere conseguenza particolarmente brutalizzanti sul soggetto e che i più anziani tendono allora a sconsigliare.

La generazione nella società kanak contemporanea

La classificazione dei diversi stili di furto in relazione a determinati insieme generazionali necessita di una chiarificazione circa il mio utilizzo di questo termine. Innanzitutto, quando questa nozione viene mobilitata nel dialogo con il ricercatore italiano, la “generazione” è detta in francese (“*une génération*”, “*la génération*” ecc.), come anche è molto usato, sia nelle conversazioni informali che nelle interviste, il concetto di “*jeunesse*” e di “*jeunes*” attraverso la loro locuzione francese. Sul tema, Maurice Leenhardt, etnologo e missionario protestante francese padre dell’antropologia coloniale in Nuova Caledonia, affermava che non c’era, per i kanak suoi contemporanei, l’idea di una successione di generazioni, ma di una serie sola che, in strati superposti, “si spingevano nella notte” (Leenhardt 1947: 159, mia trad.). La storia e il passato si sarebbero tradotti dunque nel principio di un continuo inizio, una ripetizione che è anche rinnovamento. Quest’idea è avanzata da Leenhardt con forza nel suo *Do Kamo*, la cui prima edizione data al 1947 e che è l’opera in qualche modo conclusiva, in quanto a sforzo teorico, di quanto formulato nei decenni precedenti a capo della missione di Do Neva a Houailou, comune poco a nord di Canala.

Lo scopo ultimo di Leenhardt, nelle pagine in cui tratta di generazioni e generatività delle stesse, è quello di dimostrare che, nella “mentalità melanesiana”¹¹, la nozione di “essere” e quella di “tempo” non si distinguono. Il caso riportato come elemento di dimostrazione è di ordine linguistico: nelle lingue kanak (Leenhardt ne prende in considerazione solo alcune delle trentasette), il rapporto tra azione, soggetto ed evento avrebbe ad ogni enunciazione una sua durata unica e specifica: i tempi delle diverse azioni, in quest’interpretazione, non si sommerebbero mai, ma procederebbero piuttosto per giustapposizione, dispiegando l’unità del soggetto in una pluralità di dimensioni spazio-temporali.

L’idea che l’autore propone è quella di una persona kanak “indistinta”, un essere relazionale refrattario a pensarsi nei termini dell’individualità. Quest’interpretazione è stata tuttavia rimessa in questione su più fronti. Tenendoci alle critiche mosse da antropologi che hanno effettivamente lavorato in Kanaky/ Nuova Caledonia, nello specifico nella valle di Houailou, gli aspetti più problematici da chiarire possono essere ricondotti ai seguenti: se la linguistica moderna non riconosce alcun valore ontologico o simbolico alla suffissazione dei pronomi personali, che il missionario e antropologo francese invece portava come prova dell’identificazione tra oggetto posseduto e persona che possiede e infine di una concezione del corpo individuale come puro supporto tecnico (Naepels 2002), viene a cadere la stessa teoria della riproduzione che questo tipo di approccio alla morfologia delle lingue austronesiane ha prodotto.

Quanto alla generazione, mi sembra importante sottolineare un altro punto. Sebbene nei racconti genealogici sulla storia di migrazione dei diversi clan, appannaggio dei diversi lignaggi, non si vada spesso oltre la terza generazione, l’identità sociale e biologica degli individui precede quella che è la propria generatività immediata, ovvero l’alleanza matrimoniale tra due gruppi che è all’origine della generatività del singolo. Il soggetto è pensato piuttosto come il prodotto non tanto di quest’ultima alleanza, ma di una successione di scambi precedenti (Salomon 2000), all’interno di una cosmovisione orientata alla celebrazione della vita. In questa l’individuo stesso, pure dotato di una propria autonomia, si configurerebbe in quanto “dono” tra i diversi gruppi alleati (Godin 2018; Tjibaou 1981). L’identificazione quindi dei tempi, dei modi, del contenuto esatto della “generazione” rispetto alle diverse lingue kanak e ai rispettivi sistemi nominali e di parentela procede però verso un diverso

¹¹ Maurice Leenhardt, oltre che da Marcel Mauss, fu profondamente influenzato dalla teoria del prelogismo, ma soprattutto dalla *legge di partecipazione*, elaborata dal filosofo, sociologo ed etnologo Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), di cui editò i *Carnets* e curò la prefazione nel 1949. Michel Naepels definisce quella di Lévy-Bruhl una “onnipresenza teorica” all’interno del lavoro di Leenhardt (Naepels 2002).

indirizzo rispetto al tema di questo articolo. Faccio infatti qui riferimento ad un'altra modalità di accezione del concetto, sviluppatasi su di un altro piano, un livello politico prodotto dalla storia di costruzione di un'unità nazionale kanak a partire dagli anni Settanta e consustanziale al procedere storico del movimento indipendentista.

Il concetto di "generazione" cui i nostri interlocutori fanno riferimento, per com'è utilizzato nello spazio tribale, si interessa di una dimensione più globale. Seppure relativa ai furti d'auto compiuti dalle diverse "generazioni" di Thio e di Canala, furti agiti spesso da individui legati da rapporti di parentela, l'insieme generazionale è concepito principalmente su di un piano residenziale. La storia del mutamento sociale è quindi quella di una frazione del "popolo kanak" di scala territoriale, quella delle vallate di cui mi sono occupato, e non quella "privata" dei differenti lignaggi.

Le "generazioni" sono effettivamente allora le coorti giovanili che crescono assieme, gli "insiemi generazionali" di una determinata tribù (Bokény piuttosto che La Plaine o Nira) o di una vallata e dell'unità politica più vasta cui è inserita e alla quale colui che parla vuole fare riferimento, come le grandi *chefferies* di Thio di Nakéty. "Giovani" che hanno spesso frequentato assieme alcuni cicli di scolarizzazione (almeno fino al collegio, presente in entrambi i comuni) pur provenendo da tribù diverse o da clan poco o per nulla apparentati, alle volte originari di aree delle municipalità rispettive esterne ai confini della *grande-chefferie* di residenza¹², assemblando quindi sotto il comune denominatore della "generazione" individui di diversa estrazione e posizionamento in termini di residenza e affiliazione.

Questo tipo d'identificazione non è cosa recente: la penetrazione di un modello intergenerazionale di conflitto calcata sulla rappresentazione di una componente "giovane" della società mi sembra essersi radicata già nel corso degli Eventi e, prima ancora, nell'assegnazione di criteri di età sociale alle ragioni dell'affiliazione da parte dei militanti kanak degli anni Settanta ai diversi partiti nazionalisti¹³ (Demmer 2016).

Maschi ovunque

Come si costruisce allora la rottura cui fanno riferimento i membri della Generazione '84? Cosa determinerebbe questa esplosione di furti d'auto e ne cambierebbe così radicalmente la cornice di senso? Il discorso portato dalla generazione più adulta varia certamente non solo dalle persone presenti nel corso dell'interazione (in questo caso me rispetto ad un giovane *voleur*) ma a seconda delle diverse individualità che ne sono portatrici con le loro storie particolari: diversa è stata la frequenza col quale i nostri interlocutori rubavano automobili, diverso il peso specifico che questa pratica ha dunque assunto per la loro identità sociale, quella passata e quella presente.

Nathan, ad esempio, ha passato anni in carcere per furto d'auto e il suo nome, nonostante l'evoluzione personale, è ancora associato tra gli abitanti di Thio, di Canala e di Nakéty ai furti di cui era stato protagonista in gioventù. Non dovrebbe stupirci constatare come sia più forte, nel suo caso, la totale sovrapposizione tra lotta indipendentista e furto d'auto rispetto ai toni più sfumati coi quali la riporta Yannick. Per quest'ultimo, che ha rubato auto facendone meno di Nathan una caratteristica del proprio personaggio, è certamente più facile individuare le ragioni causali della propria intenzione di rubare nell'assenza di una propria vettura, piuttosto che insistendo su una rappresentazione del furto come continuazione inalterata della lotta nazionalista del 1984-1988.

¹² Come gli studenti di Borendy nelle scuole di Thio, la cui *grande-chefferie* è autonoma da quella che coincide con le terre della vallata principale, o quelli della *grande-chefferie* Bwaaxéa, a Canala, storicamente rivale di Nakéty ma sulle cui terre sono costruiti i due soli *colleges* pubblico e privato del comune.

¹³ Ad esempio, all'Union Calédonienne, partito "degli anziani", legato al potere delle missioni e del notabilato tribale, si contrappone ancora oggi, in seno al FLNKS, il marxista PALIKA (Parti de Libération Kanak), partito dei "giovani", in quanto espressione di individui privi di potere politico all'interno delle gerarchie di rango tradizionali.

Eppure, sia nel caso di Yannick che in quello di Nathan, la nuova generazione di “ladri di auto” va comunque tenuta a un certo margine di distanza, anche quando, come in Nathan, si rivendica un ruolo attivo nella trasmissione di questa pratica tra i più giovani.

Non solo allora l'età, ma il genere e la demografia divengono i pilastri di questa rappresentazione portata avanti dai più anziani di quella che si configura come una maschilità tribale in eccedenza. Come affermava un altro membro della loro unità generazionale, Jonathan, in un'intervista svolta nel 2017 a Nakéty, i ragazzi sarebbero più numerosi oggi che durante gli Eventi, in cui pure costituivano una classe d'età importante ma più sfumata.

Il boom demografico è dunque posto, in questo tipo di ricostruzione, come all'origine non solo dell'amplificazione mediatica, ma dell'effettivo aumento di comportamenti devianti nelle comunità rurali della Grande-Terre centro-orientale:

All'epoca degli Eventi non c'erano molti giovani. Ora da dieci a venti sono troppi, e da venti a trenta sono già numerosi, sono già anche padri. E tutti i ragazzi che sono nati sono dei maschi! Questo rende la tribù ancora più affollata di ragazzi. La tribù è ora composta da soli ragazzi.

La “giovanilizzazione” della società kanak progredirebbe, in questa interpretazione, parallelamente all'abbandono dei metodi punitivi tradizionali ma anche al controllo degli anziani sul sistema matrimoniale, quindi a un'inversione del principio strutturante il modello di autorità gerontocratica. Considerare le forme emiche della produzione di questo discorso aiuta a problematizzare il feticcio della delinquenza kanak: parlare di “delinquenza” equivarrebbe in questo senso unicamente a constatare una sovra-rappresentazione di giovani maschi nelle tribù. Quella che potrei definire come “demografica” è dunque una prospettiva piuttosto diffusa, almeno a Nakéty, che si ritrova anche nelle parole di altri membri della stessa classe d'età di Jonathan, come in quelle di Kwiè, anziano *voleur des voitures*:

(Prima non c'erano) molti (giovani). Altrimenti c'era la delinquenza, il furto, tutto quanto quel che c'è oggi. (Ma) ora ci sono un migliaio di giovani e questi mille giovani fanno tutti la stessa cosa: rubano!

(Nakéty, 13/09/2017)

Che ruolo svolgono le crisi associate al ciclo di vita individuale nell'analisi dei furti d'auto delle coorti giovanili kanak di Thio e di Canala? Come porre questa prospettiva emica sulla violenza maschile in relazione al più vasto processo di riproduzione della gerarchia?

Età, rigenerazioni, crisi

Per descrivere il rapporto che intercorre tra trasmissione intergenerazionale e mutamento sociale, Jennifer Cole e Deborah Durham proponevano l'uso del concetto di “rigenerazione”, da affiancare quale complemento a quello di “riproduzione sociale”. Se quest'ultima definizione suggerisce la ri-creazione di una determinata forma sociale nel tempo, la “rigenerazione” invita piuttosto ad atardarsi sulle relazioni basate sull'età come sito chiave attraverso il quale osservare e comprendere l'elemento dinamico interno a questo movimento (2007), laddove per “età” intendiamo “un elemento capace di tessere sistemi di opposizione o complementarità fra datazione biografica e sistema sociale” (Simonica 2009: p. 42).

La nozione di “crisi” rapportata all'età, che spiegavo essere molto diffusa in Kanaky/ Nuova Caledonia, è stata largamente utilizzata nelle diverse discipline che si interessano dello sviluppo della persona umana dall'infanzia all'età adulta. Uno degli esempi più conosciuti riguarda l'uso del concetto da parte della psicologia dello sviluppo, interessata ad analizzare le tensioni prodotte

dal passaggio del soggetto attraverso i vari stadi evolutivi propri del “ciclo di vita” del singolo (Erikson 1968).

Nel caso dei giovani adulti kanak che rubavano auto, non è allora la loro “crisi individuale” che sto affrontando ma i modi di gestire ed addomesticare una crisi di riproduzione collettiva da parte dei più anziani protagonisti del *carjacking*. Analizzare le forme della distinzione per come emergono dal racconto individuale mi è *servito* piuttosto per individuare i modi attraverso i quali i quarantenni di Thio e di Canala si costruiscono come “generazione”: qualcosa, dunque, che non si produce a partire da memorie proprie, ma dalla costruzione del tempo sociale¹⁴.

I più giovani protagonisti dei furti d’auto stigmatizzati dagli anziani “*voleurs*” cesseranno a loro volta con ogni probabilità di rubare auto nel momento in cui verrà loro richiesto un nuovo modo di stare in società e di partecipare alla vita collettiva. Rubare auto, a quel punto, diviene un fattore pienamente antisociale, perché smette di assumere dei connotati “rigenerativi” per la collettività.

La necessità di distinzione tra le diverse generazioni non indica quindi piuttosto un fattore ri-generativo nella stessa trasmissione delle pratiche di furto e della possibilità di distaccarsene nel momento in cui queste hanno smesso di fornire materiale per l’identità sociale individuale? Quello di “ladro di auto”, più che una “fase di vita” è infatti uno stato sociale temporaneo che può essere animato o meno da specifiche forme di azione sociali (Johnson-Hanks 2002).

Conclusioni

La “delinquenza”, termine ombrello per i comportamenti devianti dei giovani kanak socializzati come uomini, sarebbe quindi da tradurre, per molti dei miei interlocutori, come “l’insieme di pratiche caratteristiche della gioventù”. O meglio, di una certa gioventù, fortemente caratterizzata aldilà degli elementi propri alle classificazioni dell’età sociale: maschile, kanak, rurale (non ci sono scuole secondarie né a Thio né a Canala), tribale. Una “gioventù”, insomma, radicalmente “altra” dalle altre *jeunesses* che compongono il paesaggio sociale caledone (come quella urbana di origine europea), in una sovra-determinazione costante dell’elemento etnico sulla stratificazione di classe.

Nel contesto materiale e simbolico delle coorti giovanili della costa est della Grande-Terre, il furto d’auto e le pratiche a esso legate si configurano come un’azione socializzante di importanza primaria. Senza questo elemento di devianza controllata – in cui il furto è sempre sanzionato socialmente eppure giudicato meno esecrabile se rivolto verso gli europei – la “gioventù” smetterebbe di configurarsi attraverso quelle qualità che, ad una determinata congiuntura vitale, sono ambite dagli individui per costruirsi individualmente quanto socialmente. L’abbandono quasi completo del furto d’auto con la trasformazione del posizionamento dei singoli all’interno delle proprie reti familiari e del proprio spazio di residenza confermerebbe questa ipotesi. A questo proposito ancora Kwiè, uno degli anziani “*voleur*” già incontrati:

“Delinquenza” significa “gioventù”, capisci? (...) Ogni generazione ha un proprio calendario per la gioventù. Non passi cinquant’anni a rubare. (...) Come abbiamo fatto noi, vedi? Prima eravamo dei ladri, oggi abbiamo smesso.

(Nakéty, 13/09/2017)

La “delinquenza”, come furto e incendio delle automobili dei discendenti dei coloni, non comporta necessariamente elementi di rottura dei legami sociali né del processo di socializzazione.

Le pratiche dei giovani kanak di Thio e di Canala che rubano automobili non sembrano affatto il

¹⁴ In questo senso, cercare di individuare i marcatori per precisare i riferimenti cronologici esatti delle diverse “generazioni” non farebbe altro che diluire ancora i confini di quella che in realtà è il risultato di pratiche sociali e della relazione ad un tempo altrettanto sociale (Attias-Donfut 1988).

prodotto del mancato adeguamento, all'interno dell'ethos soggettivo, tra le proprie *performances* scolastiche e le aspirazioni della propria famiglia, come vale per il modello della delinquenza giovanile della classe media europea (Chamboredon 1971).

Il fenomeno col quale si confronta la società kanak è dunque da considerarsi, piuttosto che come una delinquenza anomica, come un aggregato di diverse storie, di cui una molto più antica, quella che non ho avuto modo di esplorare, tra diversi regimi di proprietà coloniale, e ancora la genealogia del rapporto tra i kanak e il lavoro e i kanak e la mobilità, così importante nell'azione stessa di rubare un'auto "fuori" dalla propria tribù.

Se la categoria in questione, quella di "delinquenza", non diventa nient'altro che l'applicazione di una nuova classificazione semantica a ciò che costituisce il percorso di un giovane uomo storicamente costruito e geograficamente situato, lo fa all'interno di gruppi che morfologicamente riproducono un *habitus* di classe ben determinato nella struttura di rapporti sociali neocaledoniani.

Le pratiche maschili di furto d'auto sono dunque non solo degli elementi di "devianza", per quanto il rapporto con gli anziani al potere nello spazio tribale di Thio e di Canala costituisca un importante valore aggiunto, ma anche dei canali di riproduzione. O ancora – riservando quest'ultimo termine ad un'analisi delle forme attraverso le quali le diverse società riattualizzano nel tempo le loro strutture-dei canali di "rigenerazione", focalizzando l'attenzione sulle relazioni tra generazioni come sito di primaria importanza per riconoscere i processi di trasformazione sociale (Cole, Durham 2007). Niente di nuovo, considerando come lo stesso modello di "coscienza generazionale" propria ai diversi gruppi, quanto il rapporto che le diverse società propongono tra l'assegnazione di determinate funzioni e dati criteri di età sociale, muti e si ri-organizzi nel passaggio, pur se incompleto, ad una società di mercato altamente specializzata (Einsenstadt 1956).

Le retoriche adottate dalla Generazione '84 permettono dunque di esplorare i modi attraverso i quali partecipazione e dismissione di una determinata pratica "deviante", e la visione che i presunti "iniziatori" di questa imprimono sulle nuove generazioni, esprimono innanzitutto una necessità sociale, quella di differenziarsi per "crescere": ovvero, in una società in cui l'età continua ad essere un criterio di allocazione delle risorse, garantirsi l'accesso a quelle qualità simboliche e materiali connesse con la maturità sociale, continuando il ciclo.

Bibliografia

- Alto-commissariato della Repubblica francese in Nuova Caledonia, 2022. *La lutte contre la délinquance en Nouvelle-Calédonie. Bilan de l'année 2021 et priorités pour 2022. Dossier de presse*. Nouméa.
- Attias-Donfut, C. 1988. *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*. Parigi. Presses Universitaires de France.
- Balandier, G. 2022 [1951]. *La situazione coloniale e altri saggi*. Sesto San Giovanni. Meltemi.
- Belhôte, C., Merle, I. 4 gennaio 2022. «Nouvelle-Calédonie: une victoire à la Pyrrhus». AOC media. (consultato online il 09/05/2023)
- Boltanski, L., Thévenot, L. 2022 [1991]. *De la justification*. Parigi. Gallimard.
- Bourdieu, P., 2001 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. Il Mulino.
- Bretteville, D. 2018. «Je ne sais pas ce que c'est, la coutume»: la coutume kanak par-delà tradition et modernité. *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 473-486.
- Chappell, D. 2013. *The Kanak Awakening. The Rise of Nationalism in New Caledonia*. Honolulu. The University of Hawai'i Press.
- Chamboredon, J.-C. 1971. La délinquance juvénile, essai de construction d'un objet. *Revue française de sociologie*, 12-3: 335-337.

- Cole, J., Durham, D. 2007. *Generations and Globalization. Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington, Indianapolis. Indiana University Press.
- Demmer, C. 2016. *Socialisme kanak, une expérience politique à Canala*. Parigi. Karthala.
- Doumenge, P. 1974. *Paysans mélanésiens en pays Canala*. Talence. Centre d'Etude de Géographie Tropicale.
- Einsentadt, S. N. 2009 [1956]. *From Generation to Generation [Third Edition]*. New Brunswick/Londra. Transaction Publishers.
- Erikson, E. K. 1995 [1968]. *Gioventù e crisi d'identità*. Roma. Armando Editori.
- Favole, A. 2010. *Oceania, isole di creatività culturale*. Roma. Laterza.
- Gallino, L. 2016 [1985]. Modi di produzione, formazioni sociali, società. *Quaderni di sociologia* [online], 70-71: 29-52
- Gallo, M. 2022. *I saperi della foresta. Giovani e trasmissione della memoria in Nuova Caledonia*. Novate Milanese. Prospero Editore.
- Godelier, M. 1973. «Le concept de formation économique et sociale: l'exemple des Incas», in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Godelier, M. Parigi. Maspero: 83-91.
- Godin, P. 2018. La personne comme "don" en pays hyeehen. *L'Uomo*, 1: 87-101.
- Gorohouna, S., Ris, C. 2017, Vingt-cinq ans de politiques de réduction des inégalités: quels impacts sur l'accès aux diplômes? *Mouvements*, 91: 89-98.
- Graille, C. 1999. Coutume et changement sociale en Nouvelle-Calédonie. *Journal de la Société des Océanistes*, 109: 97-119.
- Gramsci, A. 2014 [1948-1951]. *Quaderni del carcere*. Gramsci, A. Torino. Einaudi.
- Johnson-Hanks, J. 2002. On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctions. *American Anthropologists*, 104(3): 865-880.
- Kohler, J-M., Pillon, P., Wacquand, L. 1985. *Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie : document de travail* Nouméa. ORSTOM.
- Hadji, L., Lagadec, G., Lavigne, G., Ris, C. 2012. Vingt ans de politiques de rééquilibrage en Nouvelle-Calédonie: Démocratisation de l'école mais persistance des inégalités ethniques. *Formation Emploi*, 120: 101-125.
- Heinonen, P. 2011. *Youth Gangs and Street Children. Culture, Nurture and Masculinity in Ethiopia*. New York/ Oxford. Berghahn.
- Hobsbawm, E. 2002 [1969]. *I banditi*. Torino. Einaudi.
- Le Caisne, L. 2004. L'économie des valeurs. Distinction et classement en milieu carcéral. *L'Année sociologique*, 54 (2): 511-538.
- Leblic, I. 2018. Vous avez dit rééquilibrage et décolonisation? Retour sur 40 ans de va-et-vient institutionnels sur souveraineté et colonialisme en Nouvelle-Calédonie (1980-2018). *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 329-350.
- Leenhardt, M. 1971 [1947]. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Parigi. Gallimard.
- Manheim, L. [1923]. *Le generazioni*. Bologna. Il Mulino.
- Marx, K. 1967. «Lettera a Vera Zasulic», in *Forme economiche precapitalistiche*. Marx, K. Roma. Editori Riuniti: 157-160.
- Merle, I. 2000. «De l'idée de cantonnement à la constitution des réserves. La définition de la propriété indigène», in *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie de la Nouvelle-Calédonie*. Bensa, A., Leblic, I. (ed.). Parigi. Éditions de la Maison des sciences de l'homme: 217-234.
- Merle, I., Muckle, A. 2019. *L'indigénat. Genèses dans l'empire français. Pratiques en Nouvelle-Calédonie*. Parigi. CNRS editions.

- Mokaddem, H. 2001. *Anthropologie politique de la Nouvelle-Calédonie: constitution et médiation des espaces publics insulaires*. Tesi di dottorato sotto la direzione di Alban Bensa. Parigi. EHESS.
- Mokaddem, H. 2018. L'accord de Nouméa. Pratique de discours et forclusion de la souveraineté de Kanaky. *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 319-328.
- Naepels, M. 2002. «J'ai un corps». Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt. *Philosophia Scientiae*, VI: 15.30.
- Paini, A. 2014. «Kastom, costume, consuetudine tra continuità e discontinuità», in *Antropologia dell'Oceania*, Gnechchi Ruscone E., Paini A. (ed.). Milano. Raffaello Cortina Editore: 39-71.
- Salomon, C. 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*. Parigi. Presses Universitaires de France.
- Simonicca, A., 2009. Età. *Antropologia museale*, 22: 42-44.
- Tjibaou, J.-M. 1981. Être mélanésien aujourd'hui. *Esprit*, 57: 81-93.
- Tjibaou, J.-M. 1985. De l'art à la politique, entretien avec Alain Plagne à Paris, in *La présence kanak*, Bensa A. Wittersheim É. (ed.). 1996. Parigi. Odile Jacob:191-207.

Performing *Dônga*

The restorative benefits of ritual stick duelling in Mursi (Mun)

Shauna LaTosky

shauna.latosky@unbc.ca

University of Northern British Columbia

<https://orcid.org/0000-0003-4312-8891>

Olisarali Olibui

olisaraliolibui1@gmail.com

South Omo Theatre Company

Abstract

Dônga, an ancient form of stick duelling practiced by the Mursi (Mun)¹ of southwest Ethiopia is both a competitive martial art and ritual performance through which the tensions, predicaments and conflicts of society are confronted and resolved. As articulated in the anthropological literature, *dônga* constitutes a socio-political mechanism that promotes societal stability and prevents the disintegration of social relations (Turton 1973; 2002). In this paper we offer a view that expands on explanations of *dônga* in socio-political terms by looking also at its ritual, gendered and aesthetic aspects, and how it is that *dônga* has recently come into direct dialogue with the contemporary political events unfolding in South Omo through the first-ever Mursi-authored performance about *dônga*. Set against the dramatic backdrop of the arrival of Ethiopian military in Mursiland in November 2019, the original script, written by Olisarali Olibui and Tesfahun Haddis, illustrates the preoccupations of every Mursi at this time: the brutalities during the government's forced disarmament campaign, and their uncertain future as pole-wielding pastoralists. We consider *dônga* as one of the central metaphors for the predicaments of Mursi today, as both the performative practice of *dônga* and the principles it stands for – the protection of rights and restoration of societal unity – have come under threat. The suppression of *dônga* through the use of political rhetoric since 2012 has been ramped up at the same time as state military forces have disarmed the Mursi. This conjuncture has spurred some members of the group to express their political agency and customary forms of reconciliation in new ways.

Keywords: Mursi; stick duelling; martial art; indigenous theatre; Ethiopia

Introduction

Dônga leads to dangerous (አደገኛ) behaviour. Sometimes you even kill each other stick fighting. It is not good. By breaking another man's hand, how can he work? How can he be a productive citizen? How is this good? It is better to stop this [fighting], since it only brings [bodily] harm. The Mursi should learn to live peacefully.

Ato Moloka, former South Omo Zone Chief Administrator (South Omo Research Center, Jinka, Southern Ethiopia, 20 November 2012)

¹ Mursi and Mun are used interchangeably throughout. As Olisarali insists, «It was our pastoralist neighbours, the Kara and other pastoralists, who first called us "Murzu", not the *habesha* (highland Ethiopians). When I speak *English* I use both».

I invite you to my place so you will see *dônga* (...). We don't kill our brothers! This is our sport – like boxing in some cultures. It is how we solve problems and prevent the killing of another. Without *dônga* young men would turn to violence. For us, it is like preparing for the Olympics. Young men are too busy training to get into trouble, as they only think about *dônga*. Without *dônga*, they'd lose their way. The land would be bad.

Olisarali Olibui, Mursi educator and retired *dônga* fighter (South Omo Research Center, Jinka, Southern Ethiopia, 20 November 2012)

What Olisarali explains above to the former Chief Administrator of the South Omo Zone, during a meeting in 2012 at the South Omo Research Center (hereafter SORC), reflects both the misunderstood and meaningful aspects of *dônga* (stick duelling)². Although there is a general awareness of *dônga* in Ethiopia – and globally – there is a spectrum of positions on its meaning. Thrust to the forefront of political rhetoric by a campaign to ban “traditional harmful practices” (THPs) nearly two decades ago³, *dônga* is frequently depicted as a “dangerous” activity that leads to bodily “harm” and “even death”⁴. Stereotypes about *dônga* are perpetuated not only in political representations, but in the media, especially through the use of raciolinguistic markers that similarly describe *dônga* as “the most dangerous”, “brutal” and “violent tradition”⁵. Since the “objectives” of ceremonial duelling are generally unknowable, if not unintelligible, for most outsiders, popular depictions of this fighting art tend to be oversimplified in catchall phrases, such as, “*dônga* is only finished when the last man is standing”, or “*dônga* is a violent tradition of fierce combat between young men who fight with 2 metres (*sic*) long sticks”⁶. In the political discourse and popular media coverage that render *dônga* “a violent tradition”, Mursi voices are non-existent. The only opportunity to elevate Mursi perspectives on *dônga* has so far been through the work of anthropologists.

David Turton, the first scholar to undertake a comprehensive study of Mursi socio-political organization, shows that society and politics are beholden to ritual duelling.⁷ His long-term empirical research since the 1960s includes several fundamental ways in which *dônga* helps to cultivate public virtues. First, as Turton explains, *dônga* is a way to ritually assert «the right to difference» between local Mursi groups (*bhuranyoga*) and, at the same time, to acknowledge their commonalities and

² In Mursi it is synonymously referred to as “*dônga*”, “*sagine*”, “*thagine*”, and translated in the literature as “ceremonial duelling”, “ritual duelling”, “stick fighting”, “pole duelling”, “pole fighting”, “jousting”, “martial arts”, “fighting arts”, “fighting sport”, many of which are used interchangeably throughout the text.

³ The first official list on “traditional harmful practices” came out in 2009 and, although it did not explicitly include *dônga*, it is referred to by government officials as a “harmful custom”.

⁴ One exception is national cultural tourism rhetoric, which promotes *dônga* as a commercial activity. The *Ethiopia Travel and Tourism* Facebook page includes, for example, a video of young men as they carry out so-called “practice fights”, with tourists visible in the background taking photographs: <https://www.facebook.com/ethiopiatravelandtourism/videos/354824905141358/>. Such fights are reluctantly being staged for tourists (see also Abbink 2012; Olikibo 2021 on Suri), as an increasing number of tour guides push the communities that they visit to perform *dônga* for them. As Olisarali explained: «There are certain times when *dônga* is forbidden. If the Mursi say that “now there is no *dônga*”, the tour operators should not push the community to start this for tourists» (personal communication with Olisarali Olibui, March 14, 2022).

⁵ Here “raciolinguistic markers” refer to language that enacts or reproduces racialized stereotypes and ideologies (Rosa 2019). Countless films, videos and photographs can be found on the internet that mark *dônga* as “the most dangerous African ritual” (<https://www.youtube.com/watch?v=XjNBC71L15g>). See also Abbink’s (2009) article, which includes an extensive critique of exoticizing use of images and language by the media in relation to stick duelling in Suri and, to some extent, Mursi.

⁶ Most of the international media attention today still focuses on stick duelling in Suri for reasons explained by Abbink (2009). A recent media story in *The Sun* exemplifies the kind of exotic and racialized language that continues to be used to describe Mursi and Suri duelling. In this case, the article describes *dônga* in Suri as a “violent and bloody display”, to “train young men for violence” and that “severe injury or death could be the result of the traditional ceremony”, “with the winner accumulating a bride at the end” (Hussain, 8 Jan., 2021).

⁷ See also Jon Abbink’s (1999) comprehensive study of *sagine* (ceremonial duelling) in Suri.

«“pan-Mursi” values to do with clanship and affinity» (Turton 2002: 173, 181; 1979). Second, *dônga* is central to «the achievement of adulthood», which in the Mursi age-grade system, places value on «various tests of endurance, fortitude, obedience and self-control». Third, *dônga* is a valued form of reconciliation that, like war, is complementary to peace-making (Turton 2002: 179, 190). While the meaningfulness associated with *dônga* in Mursi has also been attempted in visual representations, such as, the documentary *The Mursi Tribe: The Day of the Donga* by the late Australian journalist Michael Willisee and Ben Ulm (2000), Tamas Régi’s photo essays on men’s *dônga* (Régi 2018) and the first author’s research on the gendered and visual rhetoric of “girl’s *dônga*” (LaTosky 2013; 2018), there is still much to understand about its continued relevance today. While influenced and motivated by Turton’s important contributions to the field, the present study expands on his analysis of *dônga* in socio-political terms by weaving together first-person narratives by Olisarali Olibui, an educator, retired martial artist, ritual specialist and advocate of *dônga*. Our aim is twofold: to draw attention to the continued relevance of *dônga* today, and to interrogate common misconceptions about Mursi martial arts heritage through the lens of ritual, gender and aesthetic.

***Dônga* contest(ed)**

The Mursi are a group of approximately 10.000 agro-pastoralists whose livelihoods depend on cattle herding, but also rain-fed agriculture and flood-retreat cultivation along the Omo River and its tributaries. *Dônga* is one of the pillars of Mursi society. However, at this particular moment in Mursi history, some seem to be losing confidence in the constructive role that it plays in reconciling differences and restoring peaceful relations. This has to do with government attempts to restrict *dônga* in South Omo since 2012, which have been ramped up at the same time as state military forces have begun to disarm the Mursi, depriving them of access to firearms. This conjuncture has spurred some members of the Mursi community, in particular Olisarali Olibui, to express their political agency in new ways. One way has been to try and bring *dônga* into direct dialogue with the contemporary events unfolding in South Omo through the first-ever Mursi-authored indigenous theater performance featuring *dônga*⁸. The original script, written by Olisarali Olibui and Tesfahun Haddis (2021), is based on a true love story and set against the dramatic backdrop of the arrival of Ethiopian military in northern Mursiland in November 2019, illustrating the preoccupations of every Mursi at this time: the brutalities during the government’s disarmament campaign, and their uncertain future as pole-wielding pastoralists.⁹ While the script acknowledges the realities of and frustrations with political injustices, it also holds out hope for the kind of rights, social unity and public reconciliation that *dônga* stands for.

Besides the public importance of *dônga* in Mursi, and the recent political events in South Omo that have stimulated Olisarali’s interest in prioritizing and promoting Mursi martial heritage, my own involvement in this topic has to do with a long-standing interest in gendered rhetoric, bodily aesthetics and debates about “traditional harmful practices” in Southern Ethiopia (LaTosky 2013, 2015, 2018). Similar to the ongoing attempts to suppress the practice of lip-plates worn by Mursi adolescent girls and married women (LaTosky 2015), *dônga* has also become rooted in contestation. Popular stereotypes, especially those that demonize *dônga*, exclude Mursi narratives and complicate the deeply relational (gendered, aesthetic, ritual and socio-political) character and culturally-specific virtues of

⁸ After endorsing his plans to make a play about ritual stick duelling, experienced *dônga* fighters, family and clan members, including women and one *komoru* (ritual specialist) agreed to participate as actors in the play.

⁹ After the civil unrest in Tigray, the final script was completed in 2022 by Olisarali Olibui, together with members of Wolkite University’s theatre department.

*dônga*¹⁰. As already mentioned above, at one end of the spectrum, *dônga* is often depicted in political and popular media rhetoric as “violent”, “harmful” and “even causing death”, and, at the other end of the spectrum, it is defined in the anthropological literature as a “martial art” that gives productive meaning to social relations and the political identity and values of Mursi society by containing violence and transforming it in productive ways¹¹.

It was not until 2019, when Olisarali and I became involved in an interdisciplinary research and arts-based project at SOAS (University of London), together with theater experts, anthropologists and documentary filmmakers to co-create the South Omo Theatre Company (SOT)¹², that we would come to examine the current realities of *dônga*¹³. We also came to find striking parallels between 19th century legal restrictions on stick fighting among the Zulu in colonial South Africa (Carton and Morrell 2012), 20th century attempts to prohibit ceremonial duelling (*sagine*) in Suri¹⁴, and the suppression of *dônga* among the 21st century Mursi. As we embarked on the first stage of the joint SOT-SOAS project (2019-2021), “Theatre as action: imagining peace and stability in South Omo”¹⁵, I wanted to learn more about why *dônga* became the central performative focus of Olisarali’s vision for the script. In March, April, May and December 2021, I interviewed Olisarali during a series of telephone interviews and online conversations¹⁶. This was around the same time that the bold-lettered headline “BRIDE BRAWL: Inside the Ethiopian tribe who batter each other in brutal stick battle – with last man standing winning a WIFE” (Hussain, 8 Jan., 2021) caught our attention and debate emerged between us about the risk of reinforcing the sensationalized stock image of the “intrepid”, “fierce”, “merciless” Mursi warrior. However, I realized over the course of our many conversations that my concern that a theatre performance about *dônga*, uprooted from its “original” context, could potentially obstruct the audience’s full emotional and contextual understanding of duelling contests was not the same concern for Olisarali, who saw its potential success in a more “agonistic” way. As he explains:

This will be my biggest *dônga* ever! As I told you, *dônga* is not only about winning or losing, but having the courage to fight. Even if you lose, you will still be respected. It is only if you are afraid to fight and defend yourself that people will make fun of you. I want to try this new *gul*

¹⁰ Carton and Morrell (2012: 40) describe similar virtues in their study of stick fighting in pre-colonial Zulu society (see also Coetzee 2000).

¹¹ See especially Turton (2002), but also (Régi 2018; LaTosky 2018). Olekibo (2021: 38) also describes *sagine* in Suri today as «...violence contained and kept under control by the community...» (2021: 38), the translation of which is taken directly from Abbink (1999: 233).

¹² The co-founding members of SOT include: Olisarali Olibui, Alexandra Genova, Shauna LaTosky and Ben Young.

¹³ Funding for the research, rehearsals and final performances were made possible through the “Global Research Network on Parliaments and People’s (GRNPP) Deepening Democracy programme (SOAS), the Arts and Humanities Research Council’s follow-on funding for Impact and Engagement” (SOAS) and the UK Research and Innovation Fund (see <https://grnpp.org/Olisarali/>). The co-founding members of SOT include: Olisarali Olibui, Alexandra Genova, Shauna LaTosky and Ben Young.

¹⁴ See Abbink (2002:168, 172) on attempts to restrict ritual stick duelling (*sagine*) in Suri since 1991. These efforts were ultimately not successful. The Suri also deeply cherish their stick duelling and continue it whenever they can.

¹⁵ This was the project title for the first stage (2019-2021) of the joint SOT-SOAS project within the “Global Research Network on Parliaments for People” (GRNPP). Further funding through the GRNPP (SOAS) was awarded to SOT in late 2021 in order to complete the play, performed July 30, 2022 and film about the performance (in progress). See <https://grnpp.org/Olisarali/> for details.

¹⁶ Unfortunately, Covid restrictions prevented us from meeting in person during this time. During two of our interviews, a former Suri politician, Lanjoy Barkari, also joined our discussions. During his time as an MP, and co-opted by the government discourse, he became part of the early campaigns to ban *dônga* in Suri. During our talks he explained how such bans only exacerbated violent conflict in Suri (see also Abbink 2002).

[duelling arena]! People in Mursi are waiting for me to start. We must try to do it ourselves, not with others [non-Mursi actors]! I know it's a crazy idea, but what pushes me is that *we* can show our culture and something as important as *dônga*. One thing is for sure, it should be educational. This is why we also need the film, the website and the academic work – all are needed! When the Mursi hear about the play, everyone will want to see it. They will come from all over. I will have many, many guests to feed! For me this is like a *bhollisay* [a marking made on a tree to indicate a *dônga* victory]! (Interview with Olisarali Olibui, April 8, 2021).

Given the challenging circumstances under which the script was written¹⁷, Olisarali considered the play to be his «biggest *dônga* ever». He also saw it as a way to challenge some of the most common misconceptions about *dônga* that persist today, including the myth that “stick fighting” is all about winning and “the last man standing”¹⁸. According to Olisarali, success has as much to do with being recognized for having the courage to fight and to defend oneself in the duelling arena (*gula dôngay*, or *bala dôngay*), as it does with winning. To not fight runs the risk of being labelled a coward or weakling (*loya*, lit. jackal). After receiving permission from Mursi elders in 2019, and after casting various actors (mainly experienced *dônga* fighters) to perform *dônga* at the National Theatre in Addis Ababa, there was an expectation from his community for Olisarali to follow through with this rare opportunity to share their grievances and to represent Mursi culture to a national, but also a regional and local audience¹⁹. However, by the end of 2019, a violent conflict that erupted in South Omo left him unexpectedly shifting the focus of his script from being only about love, to one about love and war. This was only the beginning of a much longer struggle, since, by 2021, the global Covid-19 pandemic and civil unrest in northern Ethiopia created further delays, but also political and financial uncertainty²⁰. In short, it was overcoming such hurdles and appearing on the national stage that would win him the most respect back home²¹. Olisarali's pragmatic approach to predicting whether a simulated *dônga* event would perform its intended purpose of speaking out against social injustices could only be measured by the number of guests that he would have to feed in the future, and the completion of all components of the project to ensure an educational, as opposed to a merely entertaining experience. Olisarali's experience of *dônga* is interpreted here as “agonistic”, since it does not seem all that different from ancient Greek *agones* (contests held during public festivals)²² that were said to be «not merely oriented toward victory or defeat»²³, but «emphasized the importance of the struggle itself» (Chambers 2001: 4)²³. In a similar agonistic spirit, Jon Abbink (1999:

¹⁷ As a result of the conflict, Olisarali was forced to flee South Omo for three years.

¹⁸ This statement is made by an Australian narrator in the introduction to the film *The Mursi Tribe: The Day of the Dônga*: «There can only be one winner and he will be the last man standing» (1:45-1:48).

¹⁹ https://films.com/id/1573/The_Mursi_Tribe_The_Day_of_the_donga.htm. See also Abbink's (2009) critique of the BBC series “Tribe”, which included an episode on “stick fighting” among the Suri in the series *The last man standing* <https://www.bbc.co.uk/lastmanstanding/locations/ethiopia.shtml>

¹⁹ Theatre training and practice performances were carried out at Wolkite University in 2021 and 2022. For a promotional clip for the performance see <https://www.southomothatre.com/whats-on> by Young and Young (2021), in collaboration with SOT and SOAS.

²⁰ Fortunately, in May 2021, three follow-on grants were awarded through SOAS to the South Omo Theater Co. (SOT) to continue with outreach for the project, including a website (www.southomothatre.com), that would garner government support and permission from the National Theater in Addis Ababa to schedule the performance in the summer of 2022.

²¹ Performing *dônga* on stage is courageous for two reasons: first, it would be the first attempt by the Mursi to publicly express their grievances on the national stage in Addis Ababa. Second, since the National Theatre in Ethiopia has legitimized and maintained hegemonic orders of social, cultural, political power, entering such elitist spaces is a way to challenge such hegemonic orders.

²² Some ancient martial arts scholars argue that typical Greek sporting ethic was to win at all costs (Poliakoff 1987: 28).

²³ A similar example of agonistic discourse found in Mursi is when discussing defeat in *dônga*, which is said to bring honour and mutual admiration.

233) explains how fighting in Suri is not about winning at all costs, since «displaying courage in fighting is said to be more important than winning». This point is further substantiated in the documentary *More than a Game* (Rodríguez 2012) by the Suri protagonist, Bargango, who claims that «it doesn't matter if you win or lose; the important thing is to fight». While popular portrayals of *dônga* tend to condense its meaning to “the last man standing” (cf. Abbink 2009), in fact, «most bouts do not end in a clear out victory but have to be brought to an end by the intervention of referees» (Rodríguez 2012, 2:47-2:51). A duelling contest is however not competition for its own sake; it's about acquiring skills and having the strength and courage to fight in a public arena (see also Turton 1973; 2002). While Olibarali's reasons for wanting to defend the martial arts heritage of the Mursi echo the views of many Mursi, they are also influenced by his experiences working with and/or assisting government administrators, journalists, filmmakers, missionaries, tourist operators, NGOs and anthropologists over the last three decades. Over the course of our many conversations, it became obvious that to bring any audience or reader closer to understanding the centrality of *dônga* in Mursi society, a “rediscovery” of David Turton's research would also be a necessary starting point.

***Dônga*: ritually-sanctioned reconciliation**

In Mursi, reconciliation processes include everything from blessing and cursing, to seeking restitution through cattle payments and other forms of compensation. *Dônga* offers a space for disputes and contestation and remains one of the most important forms of conflict resolution in Mursi today.²⁴ Although there are many customary ways of rectifying wrongs and healing relationships, depending on the severity of the crime and its specific historical context, according to Olibarali «only some big conflicts cannot be solved using the *dônga*». This includes homicide and other major crimes (e.g. rape, bodily harm, cattle theft, etc.) that involve retributive forms of justice in which the wrongdoer is held accountable with a proportional punishment²⁵. When it comes to resolving a whole litany of other problems mentioned below that do not require retributive justice, *dônga* is one of the most beneficial forms of reconciliation.²⁶ However, it is the potency of the *komoru*'s blessings that are important for ensuring the restoration of order and peaceful relations. As Olibarali discusses below, *dônga* must first be sanctioned by the *komoru*, his ritual assistants and the elders for the outcome to be reconciliatory.

When David [Turton] came to document the *dônga* fight in Mara in 1996, I was the *têrojone* (lit. *têro* of the mothers, ritual assistant for the *têro*), the one to perform the rituals with the *komoru* (ritual figurehead, priest, pl. *komorena*). This [rite] is done after a *komoru* has announced that there will be no quarrels – no fighting, no *dônga*, no *ula*. (...) He will call for peace for 6 months to 12 months. During this time there can be no blood (shed). Only the *komoru* can allow for *dônga* to resume, with the *têrojone* – he big one [the senior ritual assistant of the *têro*] – o bless the cattle (*lam bio*), which takes place over four days. The blessings are done with white clay, though it is all much more complex than this. On the next day, *dônga* will be allowed. They can fight only with his [the *komoru*'s] blessings (see Figure 1 below).

If someone disobeys the *komoru*'s call for one year of no fighting, those people will have to kill an ox and sheep to “purify” the place (*oinya ba*). Whenever there is fighting or “blood”

²⁴ This is in stark contrast with the «policies of forgetting in the name of reconciliation» (Radzik and Murphy 2015: 11) that are being pursued by Ethiopian authorities to “resolve” certain development-induced conflicts, from vehicular deaths to forced disarmament campaigns.

²⁵ Here I draw on the differentiation made by Radzik and Murphy (2015) between retributive justice and reconciliation.

²⁶ Personal communication with Lugolinybanna Biobiseno, April 30, 2023.

(*nyowa*), those people will be kept separate from the *komoru's* area. *Wowu*, the contents of the intestines will be smeared and sprinkled around [to cleanse] the area since there was fighting without permission. During this period there should be no random fighting. By [also] taking the *ula* from all girls and women, everyone is protected well. We say, “*komoru keng nyowa*” (*komoru's* protection from blood (shed), or “*nyowa kenga*” (blood protection). Fighting [*dônga*] is therefore very controlled, planned and only possible with permission from the elders. The *komoru* has his own “cabinet” around him and “the cabinet” of elders cannot do anything without the go ahead of the *komoru*. He is like the head of state in a way. He keeps everything very organized and he tries to always keep the peace. If there is fighting in the bush, the *komoru* will be the one to decide on how to proceed.



Figure 1. Olisarali Olibui (right) as the *têrojone* in 1996 during *Nga Ngone's Dônga* (Photo: Mursi.org with permission from David Turton)²⁷

While ritually-sanctioned *dônga* events commonly take place during harvest time, when there is an abundance of food, it is not a given that *dônga* will always occur during the harvest periods (Turton 1973: 52). *Dônga* events can happen at any time, but in order for the outcome to be reconciliatory, they require advance preparation, training and must be authorized by the elders. To disregard the rites of the *komoru*, especially during a ban on all forms of fighting, is believed to bring misfortune, violence and disorder. Past conflicts that lead to *dônga* can therefore only make sense if they are understood within a broader historical and relational context, much like the contemporary context,

²⁷ Only the *têrojone* can wear leopard and cheetah skin, not the young boys; they are not allowed to wear it (personal communication with Olisarali Olibui, March 6, 2021).

as there are often many different disputes unfolding (e.g. a rivalry between two or more *bhuranyoga* (local groups, sing. *bhuran*), a conflict between girls and boys, a dispute over a watering hole, the insulting treatment of an elder, beating someone's dog, etc.)²⁸. Some of these conflicts might have a long and storied past, whereas others might be brand new. To understand them requires that such conflicts and behaviour can be located in their broader context, as those presiding over *dônga* are able to do²⁹. Turton's detailed description of *Nga Ngone's Dônga*, discussed later on, provides a good example of the kind of insight needed to understand the reconciliatory nature of *dônga*, which is seldom what outsiders understand its intentions to be. The same can be said about the context in which *dônga* has come into direct dialogue today with the contemporary political events unfolding in South Omo through the first-ever Mursi-authored theatre performance about stick duelling.

Olisarali's *Dônga*

At the time of writing his script, *Tirainy ko Koisani* (Playing the Mediator), together with Tesfahun Haddis, the Ethiopian military had summoned Mursi men and elders to hand over all "unregistered" firearms, while at the same time stripping several *komorena* of their beads (the ritual insignia of priests), torturing and beating young men and forcing over one hundred incarcerated men, including elders, to sit in the direct sun for many days³⁰. To insult any elder like this, let alone a *komoru*, is reason enough to call for a big *dônga*.

Were a young man to ever insult an elderly person, man or woman, they will go to fight. To insult an elder might mean pushing him to the ground, yelling at him. Insulting an elder is totally forbidden and there will be a big fight, otherwise, you would be shot dead immediately. They will also want to kill you during the *dônga* fight, but the *koisani* (referee, mediator) will stop them as you cannot kill another Mursi. You come together to fight instead (...). *Dônga* is a reminder of respect towards the elders (Interview with Olisarali Olibui April 8, 2021).

The brutality towards the Mursi (and Me'en), including elders, during the forced disarmament campaign in the Sala-Mago *woreda* in 2019, is what prompted Olisarali to continue to push for his "biggest *dônga* ever". During our conversations, Olisarali always insisted that the *komorena*, from their constituent *bhuranyoga* (local groups), elders and Ethiopian government officials should attend the performance at the National Theatre in Addis Ababa.³¹ This idea was inspired by Mursi customary ways of reconciliation, and to some extent by Augusto Boal's concept of "Theatre of the Oppressed", which Olisarali was introduced to when we first began to discuss the aims of his play. He especially liked Boal's idea of spectators being active participants in the performance, since this closely resembles the constant flow of communication between the performers and the audience in a *dônga* performance (cf. Coetzee 2000: 107). Giving the audience an opportunity to partake in the ritual event and to recognize and react to their grievances was considered to be one step towards achieving redress³². While the main aims of *Tirainy ko Koisani* were to generate peaceful public dialogue and to help restore Mursi-government relations, the play was also intended as an innovative and culturally-sensitive way to convey

²⁸ It is a grave insult to beat or kill someone's dog (interview with Olisarali Olibui, April 8, 2021).

²⁹ See also Eczet (2021: 248) on the role that elders play in presiding over *dônga*.

³⁰ The campaign first began in Me'en (Bodi) in September 2019, and led to the death of 38 Me'en individuals (Gebresenbet 2021: 7). For details about the disarmament campaign see also Concerned Scholars Ethiopia (2019).

³¹ In the promotional video for the play, Olisarali was even hopeful that the Ethiopian Prime Minister, Abiy Ahmed, would attend the performance (Young and Young 2020).

³² The play was never considered to be a substitute for more substantive forms of redress, but as a rhetorical and culturally appropriate way to initiate dialogue (cf. Radzik and Murphy 2015:14).

the urgency of understanding *dônga*'s continued relevance as a central pillar of Mursi society (for girls and boys, men and women). In what follows, we attempt to further illustrate why *dônga* still matters to the Mursi, although clearly neither of us have the final word on the subject.³³

Why *dônga* matters

Between March and December 2021, when Olisarali and I sat down to discuss the current realities of *dônga*, three main topics emerged: how *dônga* has changed since his early days as a young stick fighter, how *dônga* is represented by various outsiders, and why Olisarali chose *dônga* as the central performative focus of his play *Tirainya ko Koisani*³⁴. In order to situate the current discourse on *dônga* in Southern Ethiopia, we began our first conversation by recalling a workshop at the SORC that we had organized together in 2012, along with South Omo zonal officials, members of the Mursi and Me'en (Bodi) communities, academics and student volunteers. This meeting was the fourth in a series of workshops (from 2011-2012) on improving community tourism in the Salamago *woreda* (district)³⁵. During the first day of the final workshop, *dônga* became the central topic of discussion, since not only had stick fighting become a relatively new tourist attraction in Mursi, but a contentious one. Like the Suri on the western side of the Omo River who had already faced such restrictions three decades earlier (Abbink 2002: 168), pressure to suppress *dônga* had shifted from the Bench Maji Zone to the South Omo Zone, where local authorities and NGOs included it in their discourse on traditional harmful practices. This was followed by threats to sanction tour operators and guides who accompanied tourists to attend *dônga* events in Mursi, since «taking tourists is thought to encourage the Mursi to continue [stick fighting]»³⁶. Surveillance was made possible, in part, by a rule enforced at the zonal level that made it mandatory for each tourist car visiting Mursiland to be accompanied by an armed (and typically non-Mursi) Mago National Park scout. Among their northerly pastoral neighbours, the Me'en, there was similar pressure to discourage cultural practices that allegedly caused bodily harm, from women's lip-plugs, to *zel*, a form of stick duelling practiced in Me'en (and Kwegu) in which short combat sticks are used³⁷. At that time, Olisarali had prepared video footage of *dônga* to present to zonal officials who had implored the Mursi (and Me'en) participants to refrain from stick fighting.

As we continued to discuss this meeting, I asked Olisarali to reflect on the main points that he had raised (see i-v), the changes that he had observed a decade later (see vi-viii), and his views on the continued relevance of *dônga* today (see ix-x). His responses are quoted at length below.

- i) *Dônga*, or *sagine*, as we also call it, is our national sport and an important part of our history and culture. The Mursi see the Suri [here: Chai and Tirmaga], also the Baale and Suri in South Sudan – the Kachipo – as the real experts. They are very strong, but they have lost part of their [*dônga*] culture: Suri don't cover up [wear protection] as we still do in Mursi. They fight without full gear.
- ii) *Dônga* is a central pillar of our education that teaches young people – boys and girls – to listen and respect their elders and to solve conflicts in a good way. It teaches them to train and fatten their bodies, to become clever and strong – a “*bansanay*” or mature person; someone

³³ By providing Olisarali, a retired *dônga* fighter, with some say over its meaningfulness and its future, the intention is not to establish a single authoritative interpretation of *dônga*, but to invite further inter- and cross-cultural dialogue about the importance of ritual duelling in Mursi and across ethnic boundaries.

³⁴ An alternative spelling is *kwêsani* (pl. *kwêsana*) (Turton *et al.* 2018: 12).

³⁵ The workshops were funded by the German Federal Ministry for Economic Cooperation and Development's Civil Peace Service (GIZ-CPS) and the SORC (Jinka, Ethiopia).

³⁶ Personal communication with Olisarali Olibui, May 17, 2021.

³⁷ For more on *zel* in Me'en see Buffavand (2019).

who has grown up. A strong fighter is also called an *ole* [bull], a hero! Such an *ole* can take the *dônga* song of another.

iii) This is the biggest form of entertainment and enjoyment for all Mursi. The big *dônga* events happen around harvest time when there is plenty of sorghum, but a quarrel can break out at any time, like if two boys are fighting over a girl. If they start to fight, a *koisani* (mediator, referee) will talk to them to calm everyone down. They will talk, talk and then later go [to fight]. Both will begin to train and will meet again some months later to fight.

iv) For us *dônga* is a beautiful sport – very powerful! But for others it looks like something strange, especially those who don't have such a [combat] sport where they come from, like in Ari and Maale, where the [former] Chief Administrator was from. Also for foreigners – *ferenji* – for Westerners supporting the NGOs it is a traditional harmful practice. Don't they have similar sports in their countries?

v) Without *dônga*, Mun culture will no longer exist. The youth of today will lose control. *Dônga* is the way to solve conflict among us. If someone fights over a girl, or another conflict comes up, like insulting someone, or a quarrel over a watering hole between boys from different *bhuranyoga*, they will wait and solve their problems with the *dônga*.

There are only some big conflicts that cannot be solved using the *dônga*. (...) In Mursi the fighting stick (*dônga*) controls the [inter-group] conflicts. We fight first and when we grow tired, we come together and “play” (*tirainy*). *Tirainy* is a big word in Mursi that means many things: to sing, play, joke, dance, meet. We also call *dônga* “*tirainy*”.

Translating a comment made by his Suri friend sitting next to him, Lanjoy Barkari, also a retired stick fighter: “Without the dônga, people will get the machete!” Dônga calms everyone down. There are also other important ways we educate the boys and girls to solve conflicts, like koma kodha [kneeling before the elders] (...).

vi) *Dônga* has started to attract tourists, also in Suri. But we do not do this only for tourists, as some people say. This is not true! *Dônga* is an important part of our [Mursi and Suri] history; it is something we were doing long before tourists ever came to Ethiopia. *Dônga* is number one. It is something powerful that brings people from different local groups (*bhuranyoga*) together to solve problems.

vii) What people still do not understand is that *dônga* is our way of making peace, living together and loving each other. If people look on *mursi.org*, they can learn what David Turton has written about *dônga*. This is the truth. Other sites give the wrong information. They say that we kill each other. While an accident can happen, like in different [combat] sports around the world, this is not the purpose of *dônga*. Stick fighting teaches boys to become clever, to make a wise decision, to control themselves.

viii) *Dônga* matters the most today [*repeating the question*]. Why? Because for many years, ten, twelve, or maybe eleven – I can't remember exactly – the government and NGOs began to talk about the “lazy” Mursi. Christianity [raised] issues [that] said “your culture is bad”. Every meeting they [government officials, NGOs, Christian groups] come to tell us “your culture is harmful”, like *dônga* and *dhebinya* (lip-plates). (...) They do it, to bring down the community. Eventually [some] Mursi began to lose interest in stick fighting and have no respect. (...) Now nobody is listening to elders, insulting them, even hitting them. Now some boys are stealing cars, using gun violence instead of *dônga* to solve their problems. Now the government puts all the blame on the Mursi, sending military enforcements to the Mursi to pick anyone they want to blame. The Mursi cannot do anything. The same happened in Suri. Alcohol too is a big problem. These destructive outside influences degrade our culture. Today, instead of drinking milk [to fatten their bodies], they drink *arake* and use violence. If they prepare for *dônga*, this takes many months. It's the only thing on their minds, like training for the Olympics! (...) The [unmarried] girls practice too when they prepare for girl's *dônga* – that's what we call it when they fight with the *ula* (iron bracelet)³⁸.

³⁸ Bracelet fights between girls using an *ula* (iron bracelet) is also referred to as “*dônga a dholuiny*” (girl's *dônga*). For more on the cultural significance of the *ula*, see LaTosky (2013, 2018).

ix) Why is *dônga* worth fighting for? [*repeating the question*]. If it is stopped, what will replace it? What education will the government bring in its place? By threatening this, all [customary] ways of Mursi education, law and order are also threatened. Already there is a lack of respect for the elders and the rituals of the *komoru* (priest, ritual figurehead). Without the rituals, the age-grades will disappear, and the young people will do what they want. But we should learn from the Suri. Now the elders, Suri politicians and missionaries that were once there [in Tulgit] are trying to convince the Suri *woreda* (district) to allow *dônga*.

x) If it continues like this – banning our traditional practices – we must find ways to educate others about our culture. This is why I want to bring *dônga* to Addis. It is a crazy idea, but I want other Ethiopians – and the world – to see our culture. I chose *dônga* because this is our way of making peace (Interviews with Olisarali Olibui April 3, 2021; May 17, 2021; December 12, 2021).

Having experienced the ramifications of a decade-long campaign by EPRDF officials and NGOs to eradicate “traditional harmful practices” in the South Omo Zone, Olisarali is thoroughly familiar with contemporary portrayals of *dônga*, with their rhetorical emphasis on “harm”, “violence” and “death”. During many government-organised meetings that he has attended, and translated for, the Mursi have been told to «stop stick fighting and behave like “normal” city people»³⁹. While *dônga* has come to be regarded with contempt for some, or as something decidedly “strange” for others, for the Mursi, as Olisarali insists, *dônga* constitutes something educational and “beautiful”. Aesthetic beauty is not used here in a deliberately provocative way to romanticize *dônga*, but to see it as part of a socio-political good, since competitive duelling – like war (*kaman*) – is considered to be complementary to peace-making and community well-being. The paradoxical nature of violence in Mursi is best described by David Turton when he writes that «war-making and peace-making is part of the same ritual process» (2002: 191). It is perhaps for this reason that when Olisarali was asked about the aesthetic value of *dônga*, he expressed doubt that others would appreciate it in the same way.

Even if I call *dônga* “beautiful”, it would be impossible to convince the world of this. Nobody will believe me. I have lived in both worlds and know how politicians and most Ethiopian people see the Mursi; they will never see *dônga* in this way. Even if anthropologists try to show [in writing] what it means, or we show *dônga* [visually] in a theatre [in Addis Ababa], they [non-Mursi] will never understand *dônga* like a Mursi. You must know about our history, age-grades, *nitha*, the rituals of the *komoru*: *bio lama* and so on. *Dônga* is very complicated! It’s like me trying to understand boxing. I don’t know anything about it, only that people get paid money to fight. In Mursi it is not about money, but educating the young people to defend themselves, their community and their cattle. It teaches one to be brave, not a *loya* (lit. jackal, weakling, coward). How will you marry and inherit cattle if you are not strong? How will you solve problems? An uneducated boy will not learn to control himself; his stomach will not be cool. He’ll just react quickly and, later, he will reach for a gun when he is angry. This is not the Mun way (Interview with Olisarali Olibui April 8, 2021).

Indeed, anyone who watches *dônga* may wonder what is happening as the two contestants square off to swiftly strike each other in order to apparently inflict the most harm in just under a minute (Turton 2002: 180). In the case of *dônga*, even when the rules are known by outsiders, the setting is often unintelligible and frequently leads to narrow understandings of *dônga* as “brutal” and “deadly”. In fact, the stock figure in media representations of *dônga* fighters today continues to be that of fierce, blood-thirsty warriors⁴⁰, which is not all that different from 19th century colonial portrayals of Zulu warriors as

³⁹ Personal communication with Olisarali Olibui, May 17, 2021.

⁴⁰ Hussain’s (8 Jan., 2021) photo essay in *The Sun* is a good example. For a critical treatment of the appropriation of the exoticized “tribal other” and “intrepid warrior” in relation to media portrayals of *sagine* in Suri, see Abbink (2009).

merciless «stick-wielding tribesmen in combat» (Carton and Morrell 2012: 34). What is concealed by such stereotypical images of the “mortally wounded warrior” is that duelling contests are principled in their own way, just as the greatest martial heroes usually are (cf. Parks 1990). By moving beyond such jaundiced views, there is much to learn from the “heroic ethos” of the Mursi (and Suri), where bravery, self-control and honor play a crucial role in the education of Mursi boys and girls⁴¹.

Dônga contests are the most impressive events in Mursi to capture a mixed gendered audience, and to create a public stage and meaningful experience for the martial socialization of boys and girls. Both play an active role as spectators and contestants in their own martial contests, where participation, victories (*bhollisay*), but also ties (*olinye karri*) are used to stress masculine and feminine ideals. There are also multiple aesthetic elements used in Mursi that intensify the affective force of such performative and “heroic” contests that are not only to entertain themselves, but provide a kind of safety valve for channeling aggression and competitiveness in ways that generate change, not harm (Turton 2002). Such aesthetic expressions are found in everything from the symbolically significant protective “kit” (*tumoga*) worn by male fighters⁴², and the different clays and medicinal plants used for the purpose of healing and protecting fighting sticks and fighters⁴³, to the visual links between *dônga* fighters and their reproductive strength⁴⁴. Here below we emphasise several aesthetic elements highlighted by Olisarali (e.g. gendered displays of martial socialisation, skill and technique, the “combative” exchange of songs, and the performance of rituals) that enhance the virtuous qualities of *dônga* and, at the same time, help to reframe popular misconceptions about this customary combat sport.

The virtues of *dônga*

“Attaining adulthood” through the art of “striking”

Drawing inspiration from his own martial socialization, where Olisarali learned the educational importance of *dônga* for teaching young boys to become men, and to respect Mursi values of strength, courage and the ability to defend oneself, he also reflects on the work of David Turton, who was the first to document *dônga* and identify it as vital to the attainment of adulthood (Turton 1973, 2002). While sharing his experiences as a young *dônga* fighter – during the same time that David was doing fieldwork in Mursi – Olisarali would frequently refer to the heroic ethic of a *dônga* fighter as someone with “the strength of a bull” (*hiriya ole*) and a ‘cool stomach’ (*hiriya lalini*), or someone who shows restraint, all of which are metaphors of manhood⁴⁵.

We don’t have a lot of words to describe *dônga*, other than *dônga daga* (to strike with a fighting stick), which teaches us everything we need to know about *dônga etey* (how to protect yourself). *Dônga* teaches you to become smart. When you fight well and you become a strong man,

⁴¹ The skills and techniques required for *dônga* are not passed on to those attending boarding schools outside of Mursiland, where sport in general is often divorced from the school curriculum.

⁴² The various protective items comprising the *tumoga* (see Turton 2002: 180; LaTosky 2013: 163,165; Salazar 2018: 82) are also elements that give *dônga* a decidedly performative and theatrical affect. Aniago (2019: 17) also describes *saro* and *ipia-agba* (“ceremonial flogging meets”) among the Fulbe and Igbo of northern Nigeria and their associated costumes, make-up, props, etc. as indigenous forms of African performance and theatre.

⁴³ Ritual preparations using traditional medicines, herbalists and healers are found in many stick fighting cultures in East Africa (see Coetzee 2000: 100).

⁴⁴ Aside from the verbal and non-verbal references to “bulls”, one of the most evocative symbols of virility that performs an ongoing unconscious dialogue about reproductive potential is the phallic fighting stick (see also Turton 1973; Abbink 1999: 228 and LaTosky 2013: 119). Eczet (2021: 258) also mentions a likely link between *dônga*-related cattle aesthetics and “the group’s reproductive potential”.

⁴⁵ This criterion of bull-like strength is found in almost all East African herding societies.

everyone will sing your *dônga* song. You will become very famous. You are described as a hero, an *ole* (bull), a *gurguri* (clever), a *bansanay* (mature, strong). Some famous fighters that come to mind are Tiyosameya Olibui from Belle. Kokolum, and also my father Olibui Dhokdhok. When you are a good fighter, people respect you. You are called *oleya dôngay* (lit. the bull/hero of *dônga*; strong like a bull).

The attainment of heroic status and of someday becoming a *rori* (junior elder), and respected member of the Mursi community, carries with it the customary obligation of participating in *dônga*⁴⁶. What constitutes aesthetic approval to participate in *dônga* involves training, in particular the fattening of one's body by drinking copious amounts of milk sometimes for several months⁴⁷, and mastering the techniques required to defend oneself (e.g. holding the fighting stick in a high guard position, protecting one's head and neck), and displaying courage and self-control (Turton 2002: 179)⁴⁸. All unmarried men and unmarried girls are expected to participate in *dônga* at some point in their lives. Girls are also taught from an early age how to defend themselves and, later, as women, they will continue to use the *ula* (iron bracelet) to defend their family, their personal property, and their reputations as "strong women" (LaTosky 2018).⁴⁹ Girls create their own public stage on which they can distinguish themselves early on as "strong girls" (*bansanna*) (LaTosky 2013)⁵⁰. Here we focus mainly on the active participation of boys and girls in *dônga* contests in terms of how they reinforce ideal gender expectations, and especially masculinity⁵¹.

Even though both the *dônga* and the *ula* are taken up at an early age and skillfully mastered and individually crafted as symbols of masculinity and femininity, *dônga* contests are more commonly depicted as a ubiquitous and hyperbolic symbol of manhood, not womanhood (LaTosky 2013)⁵². Even in the literature today, bracelet duels (*ujene ula*), also referred to as "girls' *dônga*", continue to be sidelined as having less significance. During the writing of the script and when discussing *dônga* with Olisarali, it was the fighting stick and the stick fighter, not the bracelets and bracelet fighters, that were the central focus of our conversations. Whenever I would ask about girl's contests, Olisarali would insist that girl's *dônga* is not second to men's *dônga*, but that men's *dônga* is more dominant since martial resolution in Mursi society devolves mainly on men.⁵³ Through rigorous lifelong training boys and young men can later distinguish themselves as proficient junior elders (*rori*), earning them respect in their community⁵⁴.

⁴⁶ See also Olekibo (2021: 38) on becoming a respected member of the community through *dônga* contests.

⁴⁷ There is an aesthetic appreciation for fattening in Mursi for cattle and people alike. Such intensive training/fattening by older boys and men, but also girls in preparation for *dônga* contests also matches their potential capacity to maintain the health of their cattle and children in the future in unspoken, aesthetic ways.

⁴⁸ As Ryall (2018: 59) reminds us, attributing beauty to a display of courage in aesthetic terms is not at all unusual. Mursi displays of sportsmanship are no different and signal both ethical and aesthetic approval (e.g. being likened to a strong bull (to indicate strength and bravery), or a jackal (to indicate weakness and cowardice).

⁴⁹ Bracelet duelling is a uniquely Mursi gendered practice (LaTosky 2013). In Suri, for example, girls fight with the *dônga*, not with iron bracelets (personal communication with Olisarali Olibui, April 28, 2023).

⁵⁰ Our attempt to revise the dominant narrative about *dônga* as only legitimizing manhood, is not to say that masculinity does not still dominate Mursi rhetoric about *dônga*.

⁵¹ The duelling ground is called both *bala dôngay* and *gula dôngay*. When stick duelling takes place in an open plain or savannah area, that is, if there is space to spread out, the girls will not fight on the same duelling ground. Only if the terrain is rocky or with dense bush will the girls and boys fight in the same place (*bal* or *gul*) (personal communication with Olisarali Olibui, April 29, 2023). For more on the *ula* fights of women beyond the ceremonial duelling ground, see LaTosky (2018).

⁵² A more comparable symbol of womanhood is the pottery lip-plate worn by pubescent girls and married women (LaTosky 2013).

⁵³ Prompted by Tesfahun Haddis' reading of the anthropological literature on the *ula*, the script eventually came to include girl's *ula* contests (personal communication with Tesfahun Haddis and Olisarali Olibui, May 11, 2021).

⁵⁴ This is similar to descriptions of pre-colonial Zulu stick fighting (e.g. Coetzee 2000).

From the time you begin to walk, your mother, your father, your brothers will teach you. The young boys will take leaves when playing in the bush and make them like a *dônga*, or they will use their cloth to practice. The herding boys will practice in the bush. Girls will also practice *ula* [bracelet contests]. Once you feel you are skilled enough, you will go and fight. A *donghay* is about the age – around 16, 17, 18 – that you will start [to fight in public]. It is very dangerous if you do not know how to protect yourself. Young boys will fight other young boys, but if you feel you are ready to take on someone stronger, you can. A *têrri* (senior warrior, pl. *terro*) will fight a *têrri*, but can also fight a *rori* (junior elder, pl. *rora*). I used to fight against *têrro* and *rora*, anyone older and stronger. You can [fight someone from another age-grade] if you are a skilled fighter⁵⁵. Only a strong fighter can later defend his cattle from enemies (Olisarali Olibui April 21, 2021).

Proving one's manhood is central to the whole heroic project of stick fighting contests. For example, a contest with someone from a more senior age-grade might impress the audience, especially admiring sweethearts, since displaying courage in Mursi is considered attractive (LaTosky 2013). Indeed, as Ryall also reminds us, «skill often correlates with that which we find beautiful» (2018: 40). While all sports have a certain aesthetic value that is appreciated by both the contestants and the spectators (Kuntz 1974), at the heart of *dônga*, technique is also paramount. For example, double-handed striking with the shaft (and never the tip of the stick), landing a double hit, holding the fighting stick in a high guard position to protect the head and neck, are among just some of the techniques⁵⁶. These require of course special skills, especially speed, strength, coordination, and accuracy since decisions are made within a fraction of a second. The range of one's skills are demonstrated over a period of several days (usually not exceeding four days). When Olisarali began to explain how it is that aesthetic judgements are made with regard to technique, and how such a short fight can demonstrate one's skills, he explains that besides one's ability to move deftly and swiftly in order to accurately hit the opponent on the head, the leg, arm, or hand, with the ultimate aim of knocking one to the ground, the demonstration of self-restraint is crucial. This is enhanced by the constraint of time, since one is obliged to respect the *koisani* (referee, mediator) when he stops the fight. Such self-restraint is also attributed to preventing serious or potentially life-threatening injuries, as Olisarali shares below:

A fight only lasts for about a minute. I never timed it. You need to be smart in order to prevent yourself from being knocked down. You must be fast and able to protect your arms and your legs. Because if you are knocked down, or someone beats your leg or arm, that man is the loser. The *koisani* will stop the fight if you break your stick so that you can get a new stick. They will throw a *dônga* between them. When a tie (is declared), it could be that a *dônga* broke, a hand shield (an *orgomay*), came out, or they fought for a long time. [If two men tie] we say: “*a olinye karri*” (they are both bulls), or “*yog he dhib*” (they are exactly the same), “*heto*” (the same)! It can happen that the spectators will be angry at the *koisani* if he cannot stop the battle, or someone has grown tired. They will ask: “Why are you pushing him?” It can also be that a young man can be a *koisani* and what he says, the people must respect. Everyone must listen to him. (...) Only sometimes will a *koisani* let the fight go on a bit longer, like a fight over a girl (Interview with Olisarali Olibui, March 6, 2021).

In Mursi, the restriction of time contributes to its performative and emotional force. As Ryall so aptly puts it, «[g]ood sport provides a theatre in which human action, constrained by time and space, is worth watching. It is compelling and absorbing» (2018: 36). What seems to create the highest intensity of drama in *dônga* is when a duel is stalled beyond the one-minute mark. If a *koisani* does

⁵⁵ While some claim that *dônga* competitors only fight those within their own age-grade (e.g. Regi 2008), this tends to be the norm, not the rule.

⁵⁶ According to one Suri informant, the double hit is said to be a distinguishing feature of Mursi stick fighting (personal communication with Lanjoy Barkaki, April 8, 2021).

not stop the fight immediately, this will create tension in the audience, since the supporters also have a personal connection to the fighter and want to ensure that the play is fair and no serious or life-threatening injuries are inflicted. While it can happen that a fight is delayed for a number of reasons, like the one mentioned above, competitors are expected to play fair by respecting the *koisani*, who ensures that the spars are brief. The principle of self-restraint is thus important for preventing serious or potentially fatal injuries, since not being able to “intelligently defend oneself”, as Olisarali explains below, is often brought on by fatigue if one ignores the *koisani*.

If you did not have this time restriction, they will get tired. This is very dangerous. When the *koisani* stops the fight, you must listen to him. Yes, it can happen that someone dies from that sport, but it is not intentional. If you become an expert fighter and [unintentionally] kill someone, say it was my son Solomon, he would be praised by everyone and called an *ole* (hero). If it was intentional? [repeating the question] That person will be punished according to Mursi law. He would be disqualified, and people would choose not to let him fight in the future. To kill another Mursi is a big crime. The man would be punished. He must give his daughter to the family of the man he killed. This debt will carry on until he can give his family a girl. (...) Nobody has the intention to kill another Mursi.⁵⁷



Figure 2. Men’s *dônga* contest in northern Mursiland (Photo: S. LaTosky, 2012)

There is no stereotype that demonizes *dônga* more than the claim that it “often leads to death”. The vilification of *dônga* as “deadly” is most common in political and media rhetoric⁵⁸. One exception

⁵⁷ See also Eczet (2021: 214-219) on the restoration of order in the killing of another Mursi through the slaughtering an ox to cleanse the ground (*zuo onia ba*) (218).

⁵⁸ Some references in the anthropological literature, such as, «their use of sharp-ended and often deadly iron bracelets (*ula*)» (Salazar 2018: 84) could also lead to similar unintended conclusions about the combative bracelet contests of girls.

is the short documentary film *More than a Game*, which includes a well-translated story about stick fighting in Suri. Interviews with Suri stick fighters and the American linguist Michael Bryant substantiate the narrator's – and Olisarali's – claim that «it is unusual for it to come to death», since «the offender will be considered a murderer» (Rodríguez 2012, 20:32-20:38). As the Suri protagonist explains:

No, you never think of killing the other one, only of beating him, of seeing him under your stick, admitting defeat. When you are in the heat of the battle, you don't feel the pain of the blows; those hurt later. What we feel is the strength that we only have at that moment. There isn't anything which gives us the same feeling of strength (*More than a Game*, 20:56-21:10).

In the case of a homicide in Suri: «[i]f the fighter kills an opponent with a blow intended to kill, the offender will be considered a murderer. He will be exiled from the community, his goods confiscated and one of his sister's given in marriage to the family of the dead fighter» (Rodríguez 2012, 20:32-20:38). Similar customary laws are also applied in Mursi. To be clear, while «fatal injuries are sometimes sustained» (Turton 2002: 6) as in any combat (or contact) sport, the skills and techniques required for stick fighting, from the strict time constraint and principle of self-restraint to the harsh punishment for intentionally killing another Mursi, all help to ensure that the risk of severe or fatal injury during a duelling contest is minimised. David Turton's description of the ritual “washing” of the fighting sticks (pl. *dongen*) with white clay and water, and the blunting of the “fifth” one by the *komoru* before sanctioning a *dônga* contest lends further evidence that people want «to ensure that there are no fatal injuries on either side during the duelling» (Turton 2002: 184).

However, just as it would be wholly inaccurate to characterize pole-wielding Mursi as “inciting violence” or “causing death”, it would also be inaccurate to characterize all government officials as having the same jaundiced views about *dônga*. While the opening quote by *Ato Moloka* did draw attention to his own misunderstanding of *dônga*, Olisarali also found it important to underline that during his meeting with the former Chief Administrator, *Ato Moloka* did not advocate an outright ban on *dônga*, but suggested that more protective gear should be worn instead to reduce harm⁵⁹. This utterance to “improve” *dônga* was a hopeful one that offered a compromise, rather than restrictions, as Olisarali recalls below:

Ato Moloka was from Maale. He was shocked at first when I showed him the [*dônga*] video [in 2012]. But after I explained everything, he asked me to replay the video and offered some advice. He said that in his own culture the Maale practice a form of bloodletting that can be harmful and that over time they changed this practice by using just a small knife to make a very small cut. In this way, they could keep the practice but just reduce its harm[fulness]. *Ato Moloka* gave similar advice once he understood the importance of *dônga*. He said, “It is better if you wear more protection to prevent injuries, like broken hands and fingers”. This is a much better way, rather than telling us our culture is “bad” and “should be stopped” (Interview with Olisarali Olibui, May 21, 2021)

Indeed, many outsiders will have mixed reactions when watching all of the various actions on the duelling ground, many of which are often lost on outsiders as “violent” and “deadly” in the same way that boxing, karate or mixed martial arts might not be appreciated in the same way by all⁶⁰. However, by understanding the skills and techniques that frame the aesthetic experiences of *dônga*, we can begin to dismantle popular stereotypes about this indigenous martial art form. The same is true when it comes to understanding the socio-political and gendered context in which *dônga* contests occur.

⁵⁹ Another common misconception is that, like the neighbouring Suri, the Mursi do not use protective gear, which might have to do with the dominant images of Suri *dônga* in the media.

⁶⁰ Olisarali was shocked for example to learn about the length of a boxing match, calling it “brutal” and “deadly”.

“The right to difference”

During a *dônga* fight there are many dramatic things going on at once that come together to produce a certain experience of pleasure and enjoyment for the contestants and the audience. David Turton reminds us, however, that *dônga* «is not seen merely as entertainment, or as a frivolous pastime of unmarried men» or «one off events»; it is «part of the continuing relationship of antagonism between the groups in question» (2012: 176). Turton’s long-term fieldwork is still the most valuable contribution today for understanding Mursi social organization and how fundamental *dônga* is to the political foundations and social dynamics of the community. It is through the performative ritual of *dônga* that local groups are able to constantly assert their differences and, at the same time, acknowledge their commonalities (Turton 2012). Duelling contests are, to borrow James Fernandez’s definition of rituals (Fernandez 2006: 648), «social situations of constant contestedness». Because conflict is valued as a political good, including ritualized forms of violence, Turton’s argument that *dônga* is “a ritual assertion to the right to difference”, is especially relevant today as local groups (*bhuranyoga*) have to continually reassert their political identities, especially to the Ethiopian authorities. Ever since government resettlement plans were announced in 2011, concerns have been raised that such plans will disrupt the political structure of the Mursi by imposing new government “localities” on customary ones (LaTosky 2021: 283). As Turton further explains, a “right to difference” is also synonymous with the right of different *bhuranyoga* “to conduct their affairs in relative independence of others”. The ideal outcomes of *duelling* contests are then not only to (re)draw symbolic boundaries between different local Mursi groups, as Turton argues, but to give renewed meaning to social unity and peaceful co-existence through «the shared values of ‘Mursiness’ embodied most notably in the institutions of clanship, marriage, priesthood and the age-organization» (Turton 2002: 187). At a time when Mursi identity and political independence is being challenged by the Ethiopian State, and especially by the onslaught of large-scale agro-development in South Omo since 2011, ritually sanctioned *dônga* contests continue to serve as an important way for the Mursi to publicly (re)affirm their political identities and the social well-being of the community, including gendered social relations⁶¹. The affective force of such affirmations is only possible however when the context is known and the rituals of the *komorena* (ritual figureheads, priests) are observed.

Nga Ngone’s Dônga

When Olisarali attended a *dônga* fight in 1996, he encountered David Turton there documenting a three-day duelling event between the Mugju and the Mara, which would come to be known as *Nga Ngone’s Dônga* (2002: 182-186). What he was not aware of at the time was that David’s analysis of this event would someday offer an important window into the world of *dônga* and inspire him to write his own play about *dônga*. Through his own reflections on Turton’s detailed analysis of *Nga Ngone’s Dônga*, Olisarali also sought to convey in his script the enduring social relations between the various age-grades, kin groups, clans and sub-clans, the different rivalries between *bhuranyoga* (local groups), the personal histories of individuals and a festering dispute that erupted beyond the duelling ground. Like Turton, he discusses the affective bonds between the unmarried girls and unmarried boys who took up the challenge for a *dônga* contest and the explicit ritual symbolism represented by the “unmarried girls of the mother’s clan” (*dholê jugê*). Such ritual symbolism is important, as it points to two popular gender stereotypes about *dônga*, first, that the main objective of pole duelling is to “win a bride at the end”, as is still popularly depicted in the media today, and second, that *dônga* fights are *only* about the martial glory of men. The first misconception is acknowledged by Turton confirming that men do not have free reign to choose from a pool of

⁶¹ *Dônga* is only possible in the absence of war, hence, the common expression: “If there is no *dônga*, the land is bad” (*Huli dônga ninge ba agersi*).

unmarried girls, and that *dônga* is not only about strengthening relations between potential marriage partners, but affirming integral gender roles between, for example, young men and the unmarried girls of their mother's clan (*dholê jugê*) (see *mursi.org*).

For a bout to end in the victory of one of the contestants, his opponent must either fall to the ground or retire hurt (commonly because of broken or bruised fingers). In the first case, though not in the second, the victor is carried round the field on the shoulders of his local age mates and then surrounded by unmarried girls of his mother's clan, his "girl mothers" (*dholê jugê*). They lay goat skins on the ground for him to sit on and hold cotton cloth above him, stretched on duelling poles, to provide shade. The explicit symbolism here is that of a mother protecting her baby from the sun: "They are wrapping up their child. Doesn't one wrap up a baby to protect it from the sun?" It is probably this custom which gave rise to the popular misconception that the victor in a duelling contest can take his pick of the available marriageable girls. In fact, there is a strict prohibition on marriage between a man and a woman of his mother's clan (*mursi.org*, adapted from Turton 2012).

That *dônga* contests provide girls with a certain degree of freedom to choose their boyfriends, and to try and influence their family's decision of a potential marriage partner, is also revealed in Olisarali's script for the play *Tirainy ko Koisani*. Based on a love story similar to that of *Nga Ngone's Dônga*, the script reiterates the fact that *dônga* is "frequently provoked by girls". The play also similarly depicts how stick fights can be a way for a girl to test the bravery of young men who are admired as good fighters, or to show off her boyfriend's strength and prowess, which provides her with a certain degree of protection (Olisarali and Haddis 2021). A suitor or boyfriend does not have to be the victor either, since showing bravery by fighting still earns one respect. However, regardless of who provokes the fight, or "calls for a challenge", both young men and unmarried girls will train for many months until they meet again to "make war" (*kaman*), as Olisarali discusses below:

Ngangone was Komorakorra's daughter, from the komorte clan. Someone from the *ngerreyai* clan, my father's clan, had challenged her and so she challenged the young (*ngerreyai*) men. Girls will do this. They are often the ones to provoke the fight.

Boys who will go to the girls' (place) to play or joke around with them, or meet them at the river, might ask for water (from a girl). If she is not a *babi* (silly) girl, she will give water; if she is (silly), she will pour water on him. This is very insulting and will create big problems. Clever girls might also do this to test the strength of someone they know is a good fighter. When they meet him, they will challenge him. To not give water is a real insult. If she does not move closely towards him to hand him the water but stands far away and makes him stretch his arm to reach for it is also insulting. He will say: "I am a guest here and you cannot even bring water to me?" A (nice) girl must bring water and put it in the guest's hand. If he has to stretch his arm like that, he will retaliate and take a bracelet or beads from her and "make war" (*kaman*). This happens often (between boys and girls), especially during harvest time, when most *dônga* fights take place (see Figure 3 below).

If she provoked him, he cannot fight her. If a girl does this, he can challenge her. Her girlfriends will fight that man (and his age-mates), the man that was insulted. She will have to tell her girlfriends where he lives. They will go and declare that they accept to fight. That man who was insulted, he will go (back) to Mugju area, to start fattening for six or seven months. Also girlfriends will start fattening. All will begin to do this (training) and set up a date.

When preparing for the challenge (*itoge dônga/dônga itog*) they (the men) will drink *girari* [prepared from the mulched bark of the wild olive tree] that helps to strengthen them for the fight. Again, when a girl challenges you, you cannot fight her. She might insult other boys to test her own boyfriend. If he is a good fighter, nobody can touch her. She will be proud and even do crazy things and nobody can stop her. Like Ngangone, when she challenged the *Ngerreyai* this was another way to set up a stick fight. In the night the girls they go around to different places to call

all the boys to fight in Mugju. They will give them (the boys) milk and *shalu* (gruel) and they will resolve the conflict. If that girl insulted someone from another *bhuran* (local group, also cattle camp) – her family or parents will not go to fight with that boy. Her boyfriend’s family’s clan will go to fight. The parents cannot intervene (Interview with Olibui, 04.08.21).



Figure 3. Girls gather during a *dônga* contest in Banko, northern Mursiland (Photo: S. LaTosky, 2004)

Gendered relations are at the heart of *dônga* contests. As Olibui explains above, girls will fight against other unmarried girls from the respective clans and/or local groups of the boys who they challenge to fight and vice versa. However, as mentioned earlier, the role of girls is still underestimated in the literature and especially in popular accounts of *dônga*. Girls have, in fact, to a large extent, legitimized *dônga*, not only by actively attending *dônga* events, and bestowing attention on their favourite fighters and admirers, but by competing themselves in bracelet spars (*ujene ula*) or “girls’ *dônga*”. In their analysis of stick fighting during the time of the Zulu kingdom, Carton and Morrell (2012: 42) confirm that young Zulu girls and women also learned martial skills and that «female agency is also shown in martial “play” with the same intentions of attracting the attention of a sweetheart». Similarly, *dônga* provides an exciting arena in which lovers meet and male and female favourites display the ideals of manhood and womanhood through acts of courage, strength, restraint and, in the case of men, the promise of providing future bridewealth cattle⁶². As Olibui explains, martial arts training is highly valued for boys, and also teaches girls self-defense.

Girls’ *dônga* is just as important. When girls challenge boys, they can also create a big *dônga*. The girls who have the *ula*, will go to fight. The young men will follow the girls to fight “with” the girls. If the girls create the *dônga*, the girls will fight in the early morning and many men are

⁶² Although men’s *dônga* dominates the foreground of activity, it is important to note here that girl’s *dônga* contests do not take place “in comparably fewer instances” than men’s *dônga*, as I had also once assumed (LaTosky 2018).

there watching. When the girls finish, they will stop and hand over to the *têrro* (senior warriors) and the *têrro* will start fighting. If the boys create the *dônga*, girls will fight in the evening. The *rora* and *bara* (junior and senior elders) are not allowed to take [over] the *dônga* from the girls. After the girls, the [young] men are going to fight, but *rora* are not allowed. Maybe in the end, only during the last days, the *rora* and *rora* will fight; only then can they take over. The girls will also fight two, three, four days or more if there are no problems. Usually *dônga* lasts four days. *Ula* is just as important (Interview with Olisarali Olibui, May 17, 2021).

Mursi girls also attract attention from admirers by impressing them with their own strength and prowess during *ula* contests in which the female heroines are also referred to as “*olinya*” (bulls) or *bansanaa* (mature girls, strong fighters), as expressed in the songs of praise that are sung during and after *ula* contests (LaTosky 2013: 123). While both young unmarried men and young unmarried girls create a “public stage” on which they can display their strength and bravery, and potentially achieve the status of an *ole* (LaTosky 2013: 119), there is no question that the public stage for men dominates any *dônga* event. This is enhanced by their athletic displays of skill and technique mentioned above, but also other aesthetic expressions, including verbal and non-verbal strategies. While a number of non-verbal strategies are used to impress and persuade the audience, such as, the piercing, shrill sound of antelope-horn trumpets to invite contestants to the duelling arena, the powerful image of cheetah and/or leopard skins worn as a symbol of their prowess, the stomping of *têrro* and *rora* like dangerous bulls, or the sounding of the cowbell tied around their waists that resonate with the audience (see Figure 4 below)⁶³, here we focus on the affective force of verbal contests during *dônga* events.



Figure 4. A young Mursi man prepares for a *dônga* fight (Photo: S. LaTosky, 2012)

⁶³ Such visual devices include, for example, the loud chants and tapping of *dônga* sticks by supporters (e.g. age-mates and clan members) to assure that the champion looks braver, more manly, and more popular than his opponents (LaTosky 2018). With the exception of the *donghay* (age-grade of junior warriors), male competitors wear colourful combative regalia called a *tumoga* (kit) that makes them stand out. Female contestants take off all decorative adornment (e.g. ear and lip plates), and use a cloth and/or animal skin to protect their heads (LaTosky 2013: 123).



Figure 5. A young Mursi man prepares for a *dônga* fight (Photo: S. LaTosky, 2012)

“Striking *Dônga* Songs”

Verbal duelling is closely entwined with pleasure and enjoyment for the audience during *dônga* events. Verbal spars are used, for example, as a way to praise a fighter and to show allegiance to age-mates, kinsmen, clansmen. Along with songs of praise, insults are also made to intimidate one’s opponent. In Mursi there are different types of “verbal contests”, such as those between married women called *ujene zilloi* (“striking songs”) (LaTosky 2013: 155-156), an important topic in its own right, or *dagana holowa dôngay* (“striking *dônga* songs”), a genre that is specific to men’s *dônga*. The songs of individual men are closely linked to a person’s identity, as they pay homage to the favourite ox, and communicate kin and clan allegiances as well as wider social relations.⁶⁴ The “combative exchange” of men’s songs during *dônga* events are of particular interest, since these songs are part of a man’s individuality, producing collective memories

⁶⁴ The names of places, people, cattle and colour terms are some of the dominant ways in which allegiances are expressed through songs (see Eczet 2021: 70).

and a certain emotional experience for spectators and competitors alike⁶⁵. During *dônga*, such individual songs are also a way to publicly honor and bring attention to one's bravery, and the collective strength of one's age-mates, clan and *bhuran*. Those who are able to enjoy a monopoly of victory are immortalized as famous fighters through their songs. In other words, just as "wounds are exchanged" ("*moloy kachachana*", or "*chacha moloi*") during *dônga* (Turton 2002: 181) and worn with pride, men's songs, are passed on from one defeated fighter to the next as a kind of valuable "prize". The winner of a duelling contest wins the right to take another man's song(s), earning him respect.

Those who are good at singing can sing. Anyone can sing. Each man has his stick-fighting song(s) for his own dance. Your age-mates will give you one song, or you take the song(s) from the man you knocked down. When you go to fight, you will go to take their songs. Others will sing your song(s) when you go to *dônga*. (...). If you have many *bhollisay* (victories), you have many songs. It's like killing an enemy and taking his gun. Later, you will go to dance with his song(s) [that follow *dônga*], called *holowa dôngay* (dance of *dônga*). You can use all of his songs. When you go to dance, they will want to take that song from you. These songs go around and around. (...) If you have never been defeated, nobody can take your song. If you take one [song] that everyone knows without fighting him; if he finds out, he will come and fight with you. This is part of the play (*tirainya*) of *dônga* (Interview with Olisarali Olibui, May 17, 2021).

This kind of "combative dialogue", in which men "steal" each other's songs, is a central aesthetic category in men's *dônga*⁶⁶. It is also what differentiates it from girls' *dônga*.

For girls, when they come to the *bal* (duelling ground, men's shade) to fight [with bracelets], everyone sings for them. Individually, a girl does not have her own song until she gets married and is given another name. Then she can challenge others in *zilloi* (the verbal singing contests of married women). If she does not sing well, the (stronger) woman can take something from her, like flour or grain (Interview with Olisarali Olibui May 17, 2021).

In the case of an *ula* (iron bracelet) contest, «her supporters sing songs to intimidate and convince others of her strength» (LaTosky 2018: 209). Chants of praise are also sung for a girl who defeats her opponent, for example, with a swift blow to the forehead (LaTosky 2013: 117). While a girl who wins is also declared a "*bansanay*" (here: strong girl, mature person), or "*ole*" (lit. bull; hero), only the men can take the song(s) of a defeated opponent during *dônga* contests. While the demonstration of athletic skills, gendered and verbal contests provide a worthwhile aesthetic and restorative experience, rituals that impose order and stability, as mentioned earlier, are also an important aesthetic category with the forward-looking goals of reconciliation and forgiveness.⁶⁷

⁶⁵ For examples of men's songs that pay homage to cattle-human relations see Eczet (2021: 78-83).

⁶⁶ To take the song of another – or to even document it for the purpose of research – without the express permission of the owner is akin to theft in Mursi society, not unlike the copyright rules of songwriters.

⁶⁷ Forgiveness is a productive part of reconciliation that requires further attention.



Figures 6 and 7. Performing *dônga* at the National Theatre in Addis Ababa (Photos: O. Olibui, 2022)

In defense of *dônga*

The Mursi have long recognised the communal value of ritually-sanctioned and refereed arenas, not only as a form of recreation, but as a way to enable competitors at a nascent stage of their masculine and feminine formation to pursue the heroic feats of *dônga* without abandoning the priorities of self-restraint, courage and honour that sustain and (re)define Mursi social relations and customary forms of reconciliation. These priorities are regulated by the *komoreenna*, the ritual figureheads or “agents of reconciliation” (Turton 2002) who uphold domestic age-grade hierarchies, kin and clan relations. They also continue to define and redefine the symbolic boundaries between the various local groups (*bhuranyoga*). Displays of manly and womanly vigour, are also shown in numerous aesthetic ways, from the technical expertise and skill that is honed at an early age, to the combative exchange of songs between men (and verbal spars between women), to the participation in rituals to show communal respect for Mursi values.

From at least 2012 onwards, however, government rhetoric, as well as, popular portrayals of *dônga* in the media have presented a different perspective of stick fighting in Mursi. The most extreme of these positions essentialise *dônga* as “violent” and “often causing death”. This has led to talk of legal restrictions, as the authorities tried to enforce in Suri several decades ago, that are not unlike those imposed in other parts of Africa during the colonial era. Nineteenth-century British colonialists, who tried to stamp out stick fighting in Zulu society, for example, not only barred stick fighting, but helped turn it into public spectacle for their own enjoyment. As Carton and Morrell (2012: 51) explain, «proponents of white supremacy who, among other things, channelled the theatrical elements of stick fighting into public entertainment like *ngoma* dance, did more than most to project, deep into the twentieth century, an image of weapon-wielding Zulu men as relentless purveyors of aggression and chaos»⁶⁸.

Tirainya ko Koisani, which premiered on July, 24 2023 at Wolkite University and opened at the National Theatre in Addis Ababa on July 31, 2022, was the first attempt to channel the performative elements of *dônga* in a more socially just and educational way (see Figures 6 and 7 above) than 20th century *ngoma*. The success of the play, with Olisarali’s call to protect *sagine* and the cultural integrity of Mursi society in general, was made apparent during a recent workshop on Indigenous

⁶⁸ Olisarali insisted all along that the play should not be viewed as mere public entertainment, but as a way to help generate constructive dialogue that takes into consideration Mursi views.

Theatre in Canada, Nigeria and Ethiopia held at the University of Northern British Columbia (March 25-27, 2023).⁶⁹ Mursi participants, which included three senior elders and one junior elder, discussed the positive role that the play has had in terms of bringing awareness to Mursi concerns and threatened cultural practices such as *dônga*. Two compelling actors in the play, who attended the workshop, explained, for example, how the performance has garnered media attention for the Mursi, including several Ethiopian television documentaries (e.g. Fana Television 2022), and has helped Mursi women and men to see the value in safeguarding their cultural heritage. Their insights also pointed to the continued relevance of *dônga* for restoring peaceful relations, challenging the assumption that *dônga* invariably stokes aggressive and violent behaviour, and reiterating many of the points that Olisarali raises here about the urgent need to promote *dônga* in order to “promote peace”, “resolve conflicts” and “show respect towards the elders”.⁷⁰

Furthermore, unlike many ancient and modern martial arts that are celebrated today, *dônga* remains largely unacknowledged. The ancient Egyptian fighting art of *taḥīṭb*, for instance, has witnessed a revival in recent years. Led by Adel Boulad’s creation of Modern Tahtib, which was enshrined in 2016 in UNESCO’s “Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage” (Gabry-Thienpont 2019)⁷¹, it has more recently come under consideration as a new Olympic sport (*Global Times* 29 April 2021). Given the many striking similarities between *taḥīṭb* and *dônga*, we are inspired to make the case that *dônga* (or *sagine*), and similar indigenous games deserve national and international recognition and protection across ethnic borders. The creation of, for example, a National Association of Indigenous Sports in Ethiopia could be one way to formally acknowledge the restorative benefits of indigenous martial arts like *dônga* and their potential role in the prevention of future violence and attainment of democracy.

References

- Abbink, J. 1999. Violence, ritual and reproduction: culture and context in Surma duelling. *Ethnology*, 38: 227-242.
- Abbink, J. 2002. «Paradoxes of power and culture in an old periphery. Surma, 1974-1998 », in *Re-mapping Ethiopia: Socialism & After*, Wendy J., Kurimoto, E., Donham, D.L., Triulzi, A. (eds.), Athens (OH). Ohio University Press: 155-172.
- Abbink, J. 2009. Suri Images: the Return of Exoticism and the Commodification of an Ethiopian “Tribe”. *Cahiers d’Études africaines*, 196: 893-924.
- Aniago, E. 2019. Thick Description of Social Functions of Selected African Flogging-Bouts as Theatrical Entertainment and Self-Defence Martial Arts. IDO Movement for Culture. *Journal of Martial Arts Anthropology*, 19 (1): 9-19. DOI: 10.14589/ido.19.1.2
- Buffavand, L. 2017. *Vanishing Stones and the Hovering Giraffe: Identity, Land and the Divine in Mela*, South-West Ethiopia. Unpublished PhD thesis. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Carton, B. and R. Morrell. 2012. Zulu Masculinities, Warrior Culture and Stick Fighting: Reassessing Male Violence and Virtue in South Africa. *Journal of South African Studies*, 38 (1): 31-51.
- Chambers, S. A. Agonistic Discourse in *The West Wing*. *CTheory.net*, Nov. 12, 2001 <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=317> (Accessed March 9, 2022).

⁶⁹ The two-day workshop entitled “Building Connections between Indigenous Theatre and Theatre for Development in Canada, Nigeria and Ethiopia” was funded by UNBC’s SSHRC General Research Fund.

⁷⁰ Personal communication with Chanyogolony Torko *Komor* and Barkaka Olibui, March 26, 2023.

⁷¹ Modern and ancient Egyptians were accomplished in stick fighting, aspects of which were also ceremonial. According to Riddle (2003), stick fighting in ancient Egypt was performed as a tribute to the pharaoh (Gabry-Thienpont 2019). See also Poliakoff (1987) on ancient forms of stick fighting.

- Coetzee, M-H. 2000. Playing sticks: An exploration of Zulu stick fighting as performance. *South African Theatre Journal*, 14 (1): 97-113. DOI: 10.1080/10137548.2000.9687703
- Concerned Scholars Ethiopia. 2019. «Memo on violence in South Omo areas, SNNPRS, Ethiopia (October 2019): a call for preventive action and rule of law». East Lansing: Omo Turkana Research Network, Michigan State University. <https://www.canr.msu.edu/news/concerned-scholars-for-ethiopia-issue-urgent-call-for-action-to-end-violence-in-south-omo-zone> (Accessed March 14, 2022).
- Eczet, J-B. 2021. *Cattle Poetics. How Aesthetics Shapes Politics in Mursiland, Ethiopia*. London and Oxford. Berghahn Books.
- Ethiopia Travel and Tourism. 2019. «Donga is a Mursi tribe stick fighting tournament that only happens once a year. Every local village sends their top male fighters to an undisclosed location for village honor». Facebook (Accessed March 14, 2022) <https://www.facebook.com/ethiopia-travelandtourism/videos/354824905141358/>
- Fana Television. 2022. «ጥራይያ ኮ ኮሳይያ» ዳኛው የተሰኘው የሙርሲዎች ትያትር», [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ia9nH75fc-c> (Accessed June 1, 2023).
- Fernandez, J. 2006. «Rhetorics», in *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Kreinath, J., Snoek, J., Stausberg, M. (eds.). Leiden and Boston. Brill: 647-656.
- Gabry-Thienpont, S. 2019. Le jeu du bâton, des pharaons à l'Unesco : patrimoine, identification et construction mémorielle dans le Sa'ïd égyptien. Stick-Fighting Martial Art, from the Pharaohs to UNESCO: Heritage, Identification and Memory Construction in the Sa'id of Egypt. *Transposition* 8 (8). 10.4000/transposition.3133 (Accessed May 3, 2021).
- Gebresenbet, F. 2021. Sugar industrialization and distress selling of livestock among the Bodi pastoralists in Ethiopia's lower Omo valley. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*, 11(22). <https://doi.org/10.1186/s13570-020-00180-3>
- Global Times. 2021. Ancient Egypt martial art enthusiasts eye Olympic status: chasing the gold, April 29. <https://www.globaltimes.cn/page/202104/1222458.shtml> (Accessed May 3, 2021).
- Hussain, S. 2021. «BRIDE BRAWL. Inside the Ethiopian tribe who batter each other in brutal stick battle – with last man standing winning a WIFE». *The Sun*, January 8. <https://www.thesun.co.uk/news/13688600/ethiopian-tribe-brutal-stick-battle-ceremony-winning-wife/> (Accessed, February 26, 2022)
- Kuntz, P. G. 1974. Aesthetics applies to sports as well as to the arts. *Journal of the Philosophy of Sport*, 1: 6-35.
- LaTosky, S. 2013. *Predicaments of Mursi (Mursi) Women in Ethiopia's Changing World*. Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung, Volume 33. Cologne. Rüdiger Köppe Verlag.
- LaTosky S. 2015. «Lip-Plates, 'Harm' Debates, and the Cultural Rights of Mursi (Mun)Women », in *Interrogating Harmful Cultural Practices: Gender, Culture and Coercion*, Longman, C., and T. Bradley, T. (eds.). London. Routledge: 169-191.
- LaTosky, S. 2018. «Visual rhetoric and the case of 'striking bracelets' in Mun (Mursi)», in *Anthropology as Homage. Festschrift for Ivo Strecker*, Girke, F., Thubauville, S., Smidt, W. (eds.). Köln. Rüdiger Köppe Verlag: 199-224.
- LaTosky, S. 2021. «Customary land use and local consent practises in Mun (Mursi): A new call for meaningful FPIC standards in Southern Ethiopia», in *Lands of the Future: Anthropological Perspectives on Pastoralism, Land Deals and Tropes of Modernity in Eastern Africa*, Gabbert, C., Gebresenbet, F., Galaty, J.G., Schlee, G. (eds.). Oxford and London. Berghahn Books: 268-291.
- Olekibo, B. 2021. *Socio-cultural consequences of tourism on Suri people*. Unpublished M.A. Thesis. Addis Ababa University.
- Olisarali Olibui and Tesfahun Haddis. 2021. «Tirainya ko Koisani». Unpublished. Mekelle University.

- Parks, W. 1990. *Verbal Duelling in Heroic Narrative. The Homeric and Old English Traditions*. Princeton. Princeton University Press.
- Poliakoff, M.B. 1987. *Combat Sports in the Ancient World: Competition, Violence, and Culture*. Sports and History Series. News Haven and London. Yale University Press.
- Radzik, L. and Murphy, C. 2015. «Reconciliation». in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E.N. (ed.), SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2619933> (Accessed May 3, 2021).
- Régi, T. 2018. «Identity Ceremony: The Duel», in *The River: Peoples and Histories of the Omo-Turkana Area*, Clack, T., Britain, M. (eds.). Oxford. Archaeopress: 87-91.
- Riddle, J. W. 2003. Ancient Egyptian Stick Fighting. Analysis and Reconstruction of the Sport. *Journal of Combative Sport*. https://ejmas.com/jcs/2007jcs/jcsart_riddle_0807.html (Accessed March 11, 2022).
- Rodríguez, C., (Director). 2012. *More than a game*. New Atlantis, [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1B5nK1Y3nUM> (Accessed April 12, 2022).
- Rosa, J. 2019. *Looking Like a Language, Sounding Like a Race: Raciolinguistic Ideologies and the Learning of Latinidad*. Oxford. Oxford University Press.
- Ryall, E. 2018. «Good games as athletic beauty. Why association football is rightly called “the beautiful game”», in *The Aesthetics, Poetics and Rhetoric of Soccer*, Askin, R., Diederich, C., Bieri, A. (eds.). London and New York. Routledge: 27-43.
- Salazar, J. 2018. «Material Culture», in *The River: Peoples and Histories of the Omo-Turkana Area*, Clack, T., Britain M. (eds.). Oxford. Archaeopress: 81-86.
- SOAS. 2022. *Theatre Production Supported SOAS Research Makes National Theatre Ethiopia*. <https://www.soas.ac.uk/about/news/theatre-production-supported-soas-research-project-makes-national-theatre-ethopia> (Accessed May 16, 2023).
- South Omo Theater Company. *Projects*. <https://www.southomothatre.com/whats-on> (Accessed March 9, 2022).
- Turton, D. 1973. *The Social Organisation of the Mursi: A Pastoral Tribe of the Lower Omo Valley, South West Ethiopia*. Unpublished PhD thesis, University of London.
- Turton, D. 1979. «A journey made them: territorial segmentation and ethnic identity among the Mursi», in *Segmentary lineage systems reconsidered*, Holy, L. (ed.), (Queen’s University Papers in Anthropology 4). Belfast. Queen’s University: 119-43.
- Turton, D. 2002. «The same only different: war and duelling as boundary marking rituals in Mursiland, southwestern Ethiopia», in *War and Games*, Cornell, T. J., Allen, T.B. (eds.), Woodbridge. Boydell Press: 171-92.
- Turton, D., Y. Moges and O., Olisarali. 2008. *Mursi-English-Amharic Dictionary*. Addis Ababa. Ermias Advertising.
- Willesee, M. (Producer), Ulm B. (Director). 2000. «The Mursi tribe: the day of the dônga», [Film series, VHS, 54 min.], in *Last warriors: seven African tribes on the verge of extinction*, Willesee, M. (Executive Producer). Trans Media, Southern Star Entertainment. Princeton, N.J. Films of the Humanities and Sciences.
- Worku, F. G. 2021. *A Grammar of Mursi. A Nilo-Saharan Language of Ethiopia*. Leiden and Boston. Brill.
- Young, B. and Young, F. 2020. «Tirainya ko Koisani», [promotional video]. South Omo Theatre Company. “What’s on”. <https://www.southomothatre.com/whats-on> (Accessed April 30, 2023).

Reflective Creativity in Hamar Divination

Ivo Strecker

istreck@uni-mainz.de

Professor Emeritus of Cultural Anthropology
at the Johannes Gutenberg University of Mainz

Abstract

The article gives an insight into the reflective creativity that characterises the various forms of divination found in Hamar. This is to encourage us not to abandon but rather cultivate our ability to think reflectively, analogically, symbolically or, more broadly, rhetorically in order to persuade ourselves and others of what may be the right ways to act in the critical and particularly daunting situations that we are facing now, and to which we will have to respond in the future.

Keywords: Divination; Hamar; Ethiopia; Rhetoric culture; Magic

Introduction

Marco Bassi, our editor, invited me to contribute to the present compendium «to address the environmental apocalyptic prospective» and not to abandon hope because with the help of appropriate theories we may still find ways out of our current predicaments. «Our aim is», he wrote, «to show the relevance of the bi-directional correlation between theory and applied, or engaged, anthropology». Feeling that this needed a booster, he added the powerful chiasmus: «Just as theory informs policy-making and action, action and engagement informs theory».

As I trust that also a widening of non-theoretical knowledge may be helpful, and that we may learn from attractive – largely self-explanatory (!) – examples of culture specific thought and action, I will try to give an insight into the reflective creativity that characterises the various forms of divination found in Hamar. This is to encourage us not to abandon but rather cultivate our ability to think reflectively, analogically, symbolically or, more broadly, rhetorically in order to persuade ourselves and others of what may be the right ways to act in the critical and particularly daunting situations that we are facing now, and to which we will have to respond in the future. Most importantly, we may learn from Hamar ethnography how divinatory discourse is a powerful social remedy in times of uncertainty, anxiety, and feelings of helplessness. It is, as Michael Carrithers would say, a response to the vicissitudes of life, which «test the nature and limits of cultural resources and call up inventive answers demonstrating the very nature of both culture and the human imagination» (Carrithers 2009: 1).

The basic working assumptions of this essay are those of rhetoric culture theory as outlined in the Oxford Research Encyclopedia of Anthropology:

Rhetoric culture theory is defined by working assumptions about human communication that can guide textual, ethnographic, and theoretical research. The most basic assumption is that the human species may be better understood, not as inherently rational, but in respect to its use of speech... (which) now is given its due as a protean capability that includes but goes beyond rationality to permeate every aspect of experience (Hariman et al. 2022: 3).

Also important are “pattern” theory as developed by Ruth Benedict in *Patterns of Culture* (1934), and “habitus” theory as proposed by Pierre Bourdieu in *Outline of a Theory of Practice* (1977). Following Mary Hilton (2006), I have called the “pattern” or “habitus” that I explore: “reflective creativity”.

The complexities and dynamics of generation, regeneration and social transformation, I argue, are best understood with the help of Stephen Tyler’s I-C-P model (Tyler 1978), which explicates how human discourse is neither fully free nor fully determined. Rather, it is constrained by intention (what we have in mind), convention (the established means of communication that we may use) and performance (how we communicate). These components of discourse are simultaneously cause and effect and interact reflexively as both constraints and *telos* (Tyler and Strecker 2009).

Below I will focus on some of the prospective and retrospective modes of social discourse among the Hamar (southern Ethiopia) that aim at generating culture specific modes of action at critical junctures in social life, as well as regenerating and re-strengthening the social fabric. Of particular interest is the way in which the nexus between intention, convention and performance is brought into public attention by various forms of divination. Here the community reflects, as it were, on jointly shared intentions, conventions and ways of performance. Some forms of divination (those concerning war or hunting) emphasise prospection while others (those concerning sickness, death, and drought) emphasize retrospection. Both orientations are however always present. An intrinsic element of divination is the heightened awareness of human frailty (the I in Tyler’s model), the shortcomings of social conventions (the C in Tyler’s model), as well as the question of appropriate action (the P in Tyler’s model).

The general framework and the detailed ethnography of Hamar “reflective creativity” that I offer give answers to the first part of the present volume’s thematic, i.e. of how people whose lives are shaped by culture specific contexts are both agents and patients of processes that involve generation, regeneration and social transformation. The second part of the thematic, i.e. policy making, is not directly addressed, but I trust that policy makers will be able to make good use of both, the theoretical orientation and the empirical cases that I provide.

Divination as part of Hamar egalitarian society

To begin, let me quote at length from an earlier publication on ‘Political discourse in an egalitarian society’ which will provide some basic information about Hamar society as well as a description of the reflexive and also ‘shielding’ function which divination has in the political practice of the Hamar. The Hamar belong to those “tribes without rulers” (Middleton and Tait 1958) which have non-centralized political systems and live without formal laws or punishments, without great distinctions of wealth, without social class, without nobility, chiefs or kings. They have hereditary ritual leaders (*bitta*). They also select political spokesmen (*ayo*), leaders for war (*djilo*), guardians for grazing land (*kogo*) and for cultivated land (*gudili*), but the basic agents of politics are the married men (*donza*). Conceptually they are likened to a grass, which has roots that spread like a web on the ground (*zarsi*). The peoples of East Africa are known for their great competence in oratory. Among those who practice a significant amount of pastoralism, occasions of public oratory are often associated with the consumption of an animal or animals. In Hamar this institution, called *osh*, may be held at different levels of social inclusiveness. It may involve only a small neighborhood, i.e., several adjacent settlement areas (*gurda*); it may involve a larger part or the whole of a territorial segment (*tsinti*); it may involve several territorial segments or parts of them; or it may even involve the whole of Hamar country (*Hamar pe*). But even though there will be differences in size, duration, general tenor, seriousness of matters etc., the general pattern of the *osh* remains largely the same, and it is this pattern which I explore in what follows below.

Hamar political discourse may be seen as a process that moves repeatedly through four related stages each of which has its own mode of communication. The political process rotates in a never-ending spiral from informal conversation to divination to oratory to blessing and cursing. When the usual routine of Hamar herding, farming, hunting, gathering etc., is threatened by sickness, drought, internal or external conflict etc., the political process sets into motion. First responses happen on an individual level. People ponder quietly over the seriousness of the affair and individually look for signs in nature, clouds, stars, sounds of animals and children etc., which help them to interpret what is happening. Also, during the early morning hours and in the evenings at the homesteads and the cattle camps, and during the day in the fields and at the water holes, people begin to exchange views about the problems at hand.

Once a problem has reached such proportions that the elders decide that public decisions are necessary, they call the married men (*donza*) of the locality to a public meeting (*osh*). Such a call is always preceded by the search for an animal, which will have to be slaughtered in order to feed the men who attend the meeting. Without such an animal (ox, sheep or goat) no public meeting can be held. When a man has been found who agrees to provide the animal, the elders will be informed about the appointed day and the place where the meeting will take place. As the men arrive, they first settle down in the shade of a tree, relax and then enter into informal conversations. This is how the proper political discourse begins. Such informal conversations are always part and parcel of a public meeting and are clearly a customarily proscribed form of action. The most manifest element of the informal conversations is the exchange of news, which allows for a better evaluation of the problem for which the men have been called to the *osh*.

First the more junior men who are present will speak, especially when they have been witnesses to events and are well informed about details of the current problems. Later, when the facts have been told and discussed in detail, the more senior men, especially the spokesmen who have come, enter the conversation. Typically they will relate historical events, which have been in some way like the present situation and can act as precedents and models for how to cope with the current issues. In a more hidden way the informal conversations provide a forum for social and cultural criticism, the articulation of social values and, most importantly, the formation of social consensus. Here at the informal conversations people speak their minds and argue with one another. Also they can speak at length for there is usually lots of time at hand and people are willing to listen to one another.

If the problem, which is facing a particular locality of Hamar or the country at large, is really threatening, a divination will be held. This happens when the informal conversations are finished. The men move to another shade tree where a diviner has settled down to throw sandals in order to ask questions related to the existing problem and how it may be solved. He asks his questions either directly or in form of propositions, which the sandals may either confirm or reject, depending on the way they fall to the ground. Thus he may say, «we move the herds and the rain will fall», and then the silent answer of the sandals will be yes or no.

On the first and manifest level, Hamar divination acts as a means by which the elders focus on the most difficult aspects of their political decisions. While the diviner throws the sandals, the men sit around him, watch and ask him to pose the questions, which interest them. In this way the diviner does not act all on his own but is to a large extent the medium of others. In the last resort, however, neither he nor the other men matter. Only the sandals “speak” and provide information on which the elders will act. The political implication of this, I think, is obvious: through divination the *donza* achieve an absolution from their responsibility, because it is not they but a third party – the sandals – that is deciding the matter.

The process of divination shares some characteristics with the informal conversations in that it provides an opportunity for the men to air their views and articulate social fears. In fact the latter is more

prominent here, because the men may ask the diviner critically to examine the behavior of others under the pretext that it may be the cause for the existing problem. Thus the divination does not only serve as a shield behind which one escapes responsibilities, it also acts as a way to find scapegoats and allows for accusations which are so indirect that the accusers need not fear any retribution by the accused (Strecker 2010).

Magic: a mode of reflection and action in Hamar

We can only fully understand Hamar modes of reflection and action in the light of their complex magical modes of thought. To substantiate this point I quote directly from my field notes:

Kolmo's magic: We are sitting in Kairambe's house and Alma tells me how clever old Kolmo is. Kolmo cannot hear well anymore. In fact he is almost deaf. But, as Alma says, in his heart Kolmo 'knots up' thoughts and then goes on to put them into action. One often finds out only much later how clever his seemingly strange actions really are. Here Alma's story begins:

A long time ago, Kolmo came to Alma's house when they were drinking coffee. After the coffee was finished, Kolmo asked Alma's wife Hailanda for some butter. In Hamar culture it is quite unusual for a man to make such a request, and Alma and Hailanda were surprised. Nevertheless, Hailanda gave Kolmo the butter, which he had demanded.

As he tells the story, Alma imitates how Kolmo quickly grabbed the butter when it was given, and how he greedily rubbed it on his forehead, his legs and other parts of his body. «Then, Alma says, Kolmo departed, and laughingly he adds: I never asked him why he wanted the butter and why he rubbed it on himself». Again he laughs and repeats: «I never asked him, I never asked him».

Alma ends his story here, but my friend Woro spells out the essential part for me, the part, which an outsider typically cannot understand: «Kolmo acted very cleverly. At that time, Alma's homestead was rich with cattle, goats and sheep. Look how rich Kolmo has now become and how few heads of cattle are left in Alma's cattle enclosure». So Alma's «I never have asked him» meant:

I did not need to ask him what his seemingly crazy action meant, for I slowly came to realize it. Kolmo rubbed himself with a part (or effect) of my herds, and in this way the wealth moved over to him. He robbed the animals very cleverly from me. His thought is deep, and his actions which may at first look odd later reveal themselves to be very meaningful, – and magical.

In my notebook I went on to generalize from the story of Kolmo's magic. I quote here only some of my attempts to understand what was going on:

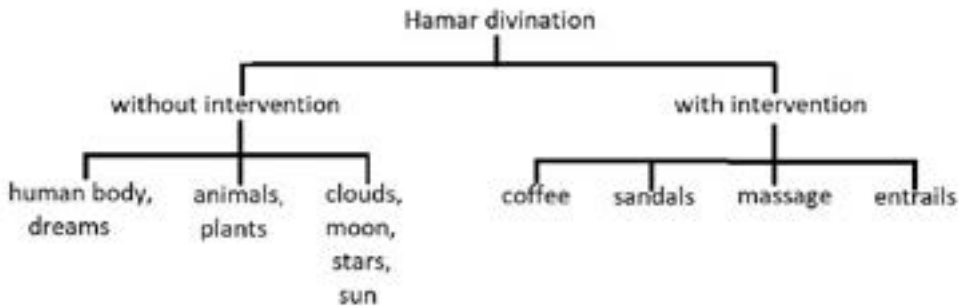
Kolmo's seemingly crazy actions have a magical aim and are the result of his analogical thinking. I envisage Kolmo as he contemplated several possible means by which to increase his wealth. There are the obvious ones used by everyone in the society, such as to drive your herds to the right pastures and wells, keep the enclosures clean, go raiding etc., and there are the less obvious ones such as to ask a diviner or, as in the case of Kolmo, rub yourself with the butter from the cow of a rich man. I think that a kind of self-persuasion must have taken place before Kolmo acted in that 'strange', 'odd' or 'crazy' way which later turned out to be magical. He must have 'discovered' and persuaded himself that by taking a part of Alma's herd he eventually also could take over the whole.

Interestingly, no one knows whether Kolmo really ever intended to act magically when he rubbed himself with butter. But as Alma's laughter and Woro's comment show, people are convinced that Kolmo acquired his wealth by means of magic, and they all share the same way of thinking. They believe that they can further their aims by acting analogically. At the root of this

lies the practice of thinking and speaking metaphorically. People know from experience that analogy is a useful cognitive tool. And in my view it makes sense that in societies like Hamar metonymy and synecdoche should abound... (29.9.1985).

The abundance of divination in Hamar

In order to provide an overview of the manifold forms of divination in Hamar I present here a tentative scheme, which divides into types where people simply watch certain features of the world in and around them, and types where they intervene and handle certain substances or objects:



Human body

Among the Hamar there are a number of customary premonitions or ‘superstitions’ coming from body experiences. Interestingly, the body seems to tell people something when, for a moment, they lose control over it. To a certain extent this occurs already when someone sneezes and (customarily) calls out the name of a hunting friend who comes to his mind because of the sneeze, or when someone yawns and then (customarily) asks who might be mentioning his name right now (because he would not be yawning, if there was not someone mentioning his name somewhere). But the most striking case is the twitching (*rukuma*) of a part of the body as in the following example of the twitching eyebrow:

Lukusse sits next to me and rubs his left eyebrow. It has been twitching since yesterday and he asks Choke what it might bring that his eyes will see. “Meat, of course”, says Choke, “from Galabu”. If it had been the right eye the meat would have been from a family of the Binnas moiety. Often I have heard people refer to the twitching of a part of their body and always the interpretation has had to do with a premonition of food, that is, of meat. When your legs twitch you will soon participate in a public assembly where an ox will be slaughtered and you may rub your legs with the chime of the stomach. If your buttocks twitch you will sit at a public meeting and eat...etc.” (from a notebook).

Dreaming

This is also an instance where a person is not in control of bodily functions, and it makes sense that the Hamar find dreams (*haama*) telling. Dreams do not only provide them with individual premo-

nitions, they also are used systematically as a form of divination. I have never talked in any detail to a Hamar diviner who makes use of dreams, but I have some texts where people mention the use of dreams for divination. In one of them, Baldambe relates how the son of Bacho, a diviner from the territorial segment of Assile, has dreamt that the Hamar should rise and attack their neighbors, the Ulde (Arbore). Even though some other details may remain obscure, I think that the text brings out very clearly that Bacho's son used his dreams to influence the Hamar. Interestingly, the text also shows that different forms of divination (dreaming and throwing the sandals) may be combined in an attempt to give detailed instructions of how to act in the future.

The dreams of Bacho's son (19.1.1974):

He, the son of Bacho had said: «Rise, this month, the rain is with it, the cow is a female cow, the goat is a female goat, the people can be eradicated during this month like pulling out the 'mula-za' tree'. After he said this, the raid was planned and the string arrived here». «Eh, what has he said?» Some was his head (i.e. some he had dreamt), some were his sandals (i.e. he divined by throwing sandals): 'Before, the pregnant woman with only one eye, with only one eye. Before, when I stopped you from attacking the Ulde, then she was pregnant. Now she has given birth and her son has learnt to walk and is walking outside. If you don't get up this month and spear the country, having killed this woman, then you will not be in your country kindling fires'. That is what the son of Bacho said..." (Strecker 1979: 10-11).

It seems that the dream gives the first divinatory impulse, and then the sandals are thrown to explore further details. At least this transpires from what Baldambe says, both in the text quoted above and in the following short remark: «He who has consulted the sandal oracle is Djagi Bacho. He threw the sandals by himself after he dreamt that he should do so» (Strecker 1979: 190).

Animals

As already mentioned above, divination begins already with intuition and premonitions. People decipher their environment and draw from it conclusions about the future. For example, every evening, the Hamar herdsmen watch their animals return home. If the animals linger and don't want to enter the homesteads, then the Hamar say this means that they did not have enough to eat, that the pastures are getting poor and that therefore hard times are ahead of them etc. But, as I have already indicated above, predictions are often carried over into other domains where they are not as plausible and not easily checked. Here are two examples, which illustrate how animals foretell the future:

The woodpecker (2.9.1971): Choke tells me that the woodpecker (*gogama*) gives many signals which mean different things to the hunter:

1. "Kat-kat-kat" (slow) means that there is nothing bad on the way you are going and that you will kill an animal before the evening comes.
2. "Kik-kik-kik-kik" (very fast) means you will not kill an animal because they have been warned by other animals of your approach and have run away.
3. "Kik-kik-kik-kik" (very fast) can also mean that you should not follow a buffalo or lion which you have wounded because otherwise the enraged animal will kill you".

The baboon (1.10.1985): "We meet several baboons (*gaia*) on our way to Kadja. Silently they swing through the trees. Baldambe is worried. Why do they keep quiet? Do they know of some bad news ahead of us? Things are well when you meet them on your way and they greet you with a shout. This is their 'nagaia' (saying that things are well). We catch up with the girls Duka and Waya who are witing for us in the shade of a tree. "Have the baboons greeted you?", asks Baldambe. "Yes, they called", says Duka. So our spirits rise and we continue our journey. An hour later we come to the area of Ade where Tsasi and Ginonda have their fields. We drink coffee with them and hear that Bajjemba's first wife has died, and that she was buried the day before yesterday. Upon this Baldam-

be points out to me that the baboons were right after all. And he and Duka remember now that the baboons who greeted us lived on the other side of the Kaeske river. That is, Baldo, the area west of the river was well, but the area east of the river was not.

Clouds

As part of their wish to escape feelings of anxiety and helplessness, the Hamar like to observe the sky and other natural phenomena to tell themselves as well as others what it divines about the future. Clouds, stars, the moon, the sun etc. all may carry meaning, especially when one watches them at dawn or dusk. Here is an example of how my friends Baldambe and Kairambe read the clouds on the eastern horizon when the Hamar had gone on a raid to Ulde (Arbore) east of Hamar on the 21.1.1974. In my notebook I wrote:

Even before sunrise I am up and about and armed with my tape recorder, for I know that Baldambe and Choke will be watching the early morning sky to decipher what it augurs about the raid. Baldambe points to the sky and asserts that the Hamar have attacked because the sky over Ulde is white and the clouds are dispersed. The raiding party would still be sitting and talking if the clouds were dense and rounded. Such clouds indicate a public meeting.

And here follow parts of my conversation with Baldambe and Choke:

Ethnographer: The sky, the sky, what does it tell? Baldambe: Friend, see over there, the white which was lying there, the white which is lying across, across, across, across. Here above us it leads over there, it lies across. We don't know what it means. Here above us the clouds lead over there, and there they bar the way. Friend, friend (he points excitedly towards the clouds) see the very small white cloud over there which has slipped into the middle of the sky. Ethnographer: "Hm". Baldambe: "You see. Woouoo, that cloud bars our way. Again, see here, the small straight one. It bars the way of all those who have not yet crossed beneath it. It stops all of us who have stayed behind. Look how the clouds have been put up as if to stop us. Later they will grow even bigger and bar the way more powerfully..."

Ethnographer: Do the clouds say that the raiders have attacked already?

Baldambe: Well, if the raiders were still meeting and talking there would be a black cloud. A black cloud, dark like a rain cloud. Now they have got up and are already on their way. Ethnographer: Why? Baldambe: Look at the brightness, friend. At the clearness. That is dust, dust only. The white over there, that is dust. That is men running, the cattle that are running. Over there, the white. Ethnographer: It means that the cattle are running? Baldambe: It means that the people are running, dull-dull. If the people were still meeting and talking, if they were all gathered together, there would be a black, round cloud, a black, round cloud, a black round cloud. It would stay there all day. Choke: And when the raiders are on their way, the clouds show us their footprints: ba-ta-ta-ta-ta-ta-ta, white and spreading out like my hand (points towards Ulde, spreading his fingers). That's how the clouds form...

Baldambe: This, this which looks red, it is the smoke of the guns. Choke: Isn't it all clearly revealed up there in the sky?... Baldambe: Look at the sky: see how it is clearly laid down... look how the sky knows all this... Their (the people's) hearts are full of worry, they sit and watch, look. Let all this get lost! Come, let's drink coffee! (Strecker 1979: 32-35).

Moon and stars

While the clouds speak of particular events involving particular people, the moon speaks about more general conditions affecting all the people living in a region. Typically the moon indicates whether there will be rain in the future. Here are a few examples:

We look at the new moon. Its sickle is thin and lies almost horizontal. Above the thin bright 'bowl' of the new moon the grey heap of the moon is slightly visible. This picture means to the Hamar that this month will bring rain, for the moon looks like a cloud and the bright bowl beneath it will catch its rain. Who was it who first impressed his fellow countrymen with this cogent equation? Whoever it was, he must have laughed with delight inside when he turned this metaphorical likeness into a causal prediction (Strecker 1988: 198-199).

The tilted moon:

We are at the height of the dry season and I speak with Surra and Baldambe about their celestial knowledge, and how they can make predictions for the future by watching the moon (*arphi*). They tell me:

1. If the moon moves towards Maale and Ari, that is to the north, then this predicts rain, a rainy season with much rain.
2. If the moon moves towards Gabare and Galeba, that is south, then a rather dry and hot rainy season will follow.
3. If the sickle of the new moon lies horizontally (*deri*) and at the same time is positioned far south, that is towards Galeba country, then this means lack of rain (*boana*). The moon is like a bowl, which does not spill its content, i.e. the rain.
4. If the new moon is tilted to the left (*workata tigada*) then there will be rain, the content of the bowl will spill on the earth, i.e. the rain will fall.

Baldambe adds to this that you can also predict the future by the way in which the moon 'talks' and 'argues' with the planets and other stars. He gives the example of Jupiter and the moon: If Jupiter (*esine анги*) and the moon stand close and parallel together (i.e. parallel to the horizon), this predicts death, possibly even the death of one of the ritual leaders (*bitta*) of Hamar. If the moon and Jupiter stay for a long time parallel to each other but keep a certain distance, this means there will be fighting, there will be war in the country. But if Jupiter passes the new moon quickly and at a distance, then this predicts that there will be no quarrels, no death and only well-being".

Thus the stars, especially the planets, carry a lot of meaning, and the way they relate to each other always influences the fate of people. I could supply countless further examples, but for brevity's sake the instances mentioned above must suffice.

The sun

Like with so many other phenomena, which the Hamar use for prediction, it is never quite clear whether the sun only tells of something or whether it also brings or causes that of which it tells. Ideally, the Hamar observe the sun as it rises in the early morning and as it is setting in the evening. Sometimes people live in such a location that they have only a good view of the western horizon and therefore make most of their observations in the evening, sometimes people live at places where they have only a good view of the eastern horizon and consequently make their main observations in the morning, but the best is, of course, to live in places from where one can see both horizons equally well. The ups and downs, the mountains and valleys on the horizon serve as landmarks against which one can check the position of the sun and can follow its course as it moves southwards or northwards according to the time of the year. In addition to mountains on the far horizon, people sometimes use also rocks and trees, which are near by.

There are two questions, which the Hamar typically raise in relation to the sun: Firstly, how long does the sun 'rest' in its 'hole' or 'house' when it has reached the southernmost point of its journey? If the sun reaches its southernmost point and then stays in its 'hole' for several successive days, then this means that things are well, that there will be sufficient rain and a rich season in the future. If the sun reaches her 'hole' and immediately returns north again, then this is a bad sign which speaks of drought, disease and son on.

Secondly, does the sun reach its 'hole' properly? If it reaches its 'hole' or even travels further south than it usually does, this means that there will be sufficient rain, but if it returns before it has even entered its 'hole', then this spells disaster. I have often taken part in discussions about whether the sun was reaching, had reached or had failed to reach its southernmost point, but I never witnessed any discussions about its precise return from its northern travels. I think this has to do with the coming of the dry season in December and the impending shortage of food associated with it. In December people are full of anxieties! In June, when the sun reaches its northernmost point, things are different. Then the first crop of sorghum is ripe or is ripening and people are less concerned with the future than with the present. Even if the harvest is poor, anxieties are now much less than in December, and therefore the need to divine the sky is now much weaker.

Coffee divination

I now turn to types of divination which are not confined to observing the environment but involve some intervention and the manipulation of substances, objects, body parts and the like. Let us first look at coffee divination:

If possible, the Hamar like to drink coffee (*bunno*) in the morning as well as in the evening. The coffee is mainly water with a few beans of coffee floating in it, and it is drunk out of large bowls made from gourds. In the past, I have spent many hours drinking coffee with my Hamar friends, and always before I drank I found it fascinating to watch the dark little lake at the bottom of my bowl. From this experience I can understand that the Hamar have found it tempting to use the coffee as a medium for divination. But coffee divination is in fact rare in Hamar and it is more or less accidental that I have relatively detailed field notes about one case. I like to quote this case from my notebook because it speaks not only of the technique of coffee divination but also of the spirit in which coffee divination generally is conducted in Hamar:

5.10.1975, Shada, a man from the clan of *Misha*, has already several times at moments of crisis consulted the coffee in his bowl to find the causes of sickness afflicting someone in the homestead of Berimba's sons. Now Shalombe is badly ill and Baldambe has called Shada to consult the coffee. Here I note down a few of the facets of the divination: The first which I find striking is that Shada speaks very clearly as he interprets the coffee in his bowl. At times his voice narrates rhythmically and almost sings. Many of his phrases sound stereotyped, but at the same time there is undoubtedly much personal freedom in the performance. His gestures are manifold and much of their meaning escapes me. Yet I understand at least a few of the gestures.

(1) At times he shakes the bowl after a longer examination of the coffee. By shaking he extinguishes the present pattern of the coffee and creates a new image, which provides new information. (2) With his forefinger he taps the ground around the bowl, which he has placed on the cowhide in front of him. It looks as if he is trying to activate the immediate environment of the bowl. (3) With movements of his right hand he tries to establish a connection between the coffee bowl and sick Shalombe who sits right of him. (4) He snaps his fingers and points towards the coffee in short, quick gestures. Intuitively I feel that he is trying to catch the attention of the coffee by bringing movement into its environment. (5) He moves the bowl away from himself and then slowly draws it straight back to himself, letting the gourd touch the ground while he moves it. (6) He slowly draws invisible lines across the coffee, almost like a matrix through which he watches the mirror below. (7) He tips the bowl slowly from one side to the other and dives with his head into the bowl to examine it especially closely. (8) He claps at the outside surface of the bowl, obviously in an attempt to 'wake up' the coffee and make it speak to him in an articulate way.

Despite of all this drama I have the impression that the liquid and the patterns, which form on its surface are after all not of such great practical importance. Shada looks at the coffee, but then, one of his eyes is totally blind and the other does not seem to see much either. What counts is his

contemplative attitude towards the coffee and by holding the bowl in his hands the coffee speaks almost through him. I had expected him to examine the coffee first closely and then slowly come up with a few statements, fragments of questions and answers, rather like in the sandal oracle. Instead, he seems to listen into himself. While holding the coffee bowl, he begins to sum up matters concerning the illness of Shalombe and then the coffee speaks to him, intervenes and corrects his line of thought and stops him from drawing wrong conclusions.

Sandal divination

To consult the sandals is such an important and critical business that people rarely speak directly about it. Instead of saying, «I am going to hit the sandals (*dunguri kano i da ye'e*)» or «I am going to cause the sandals to be hit (*dunguri kanso i da ye'e*)» they use euphemisms like for example the following: (1) «I am going to lift up the leaves (*kalbe dashphoide i da ye'e*)», which means that you are going to consult the sandals. (2) «I am going to clean (literally 'sweep') my hand (*an i da sasee*)». This expression is related to the fact that the diviner asks all those who attend the divination to stretch out a hand and touches it with the sandals before he begins the divination. (3) «I am going to have my skin touched (*zara issa i yedade*)». Here, one type of divination is substituted by another. That is, the expression refers to the divination, which involves the touching or rather massaging of someone's skin. Often children or women go to a diviner and have a part of their body (arm, belly) massaged in order to find out certain matters. So when one wants to speak of one's wish to consult the sandals but does not want to say this directly but in a weaker form (i.e. euphemistically) one says that one is going to have one's skin touched.

There are many accounts of the different contexts in which sandal divination may occur in Hamar (see Lydall and Strecker 1979a, 1979b, and Strecker 1979), but no full description of any single case of throwing the sandals has been published as yet. Therefore I quote here from my notebook:

(27.3.1983) A month ago, in Dambaiti down at the dry river bed of the Pere the fields were planted. Since then the sorghum has grown a little, but now the elders (*donza*) are worried about two things: the rains may fail and sickness may befall the crop. In order to find out what to do about these two worries they sent for a diviner (*moara*) to consult the sandals on their behalf. The diviner came last night and was treated well with coffee, milk and sorghum food. His name is Wadu, son of Orgo from the settlement of Mukoio and the clan Adasa. Last night it was asked where the sandals should be thrown. Baldambe answered that they should be thrown under an old acacia tree, which provides the best shade for such an occasion. The diviner has already thrown the sandals here once before and has found that the place is good. The tree is one of well-being and good fortune (*barjo*) and under it the sandals will speak well and tell the truth. Generally, the place where the sandals are thrown is important, and here are some examples of where divination may take place: (1) For family and domestic affairs the sandals should be thrown on the cleanly swept place (*boaka*) in front of the homestead. (2) If the herds, that is sheep, goats and cattle, are concerned the divination should take place in the cattle enclosure (*dele*). (3) If the people of the neighbourhood (*zarsi*) are concerned, then a place like the acacia tree outside the Berimba homestead should be chosen. (4) For hunting and raiding one should consult the sandals outside of the settlement in the bush.

After the herds have left for grazing and all the main domestic tasks of the morning have been completed, the men of Dambaiti are free and ready to join the sandal divination, and Wadu goes over to the acacia tree where the ground has been swept clean and a cow hide has been put down for him. When Wadu sits down on the cowhide, he faces the East where the sun rises and where we can see Darramaega, the mountain homeland of the Hamar. Right of him sit old Labuko, Kolmo, Baldambe and myself, and left and in front of him are Dirmi, Laesho, Kairambe, Dube, Gele, Goiti and Woro. No outsider is allowed to participate and old Walle Lokarimoi and a few guests from Ande are especially told that they should leave after the

morning coffee because the sandal session is none of their business. Even Baldambe's brother Lukusse who lives at another settlement does not take part although he listens from behind the tree.

Before he begins to throw the sandals, Wadu asks Kolmo to give tobacco to each of us. We receive the tobacco with our left hand and then pass it on to the diviner. The sandals are lying on the cleanly swept space in front of Wadu, parallel and facing him. This means "face me", "look at me". Wadu then sprinkles the tobacco around the sandals, holding the bulk of the tobacco in his left and sprinkling it on the ground with his right hand. With this he tries to satisfy the dead spirits of the forefathers and makes sure that they do not influence the divination negatively.

After this, Wadu begins to call '*barjo*'. He uses his hands to wave the rain towards us, and calls out "let the rain fall" (*domo ko hanshee*) very articulately. Then he asks Baldambe to also call '*barjo*' (for texts on the contexts, form and function of calling '*barjo*' see Lydall and Strecker 1979a, 1979b; Strecker 1979, 2010).

When in this way favourable conditions have been created, Wadu begins to throw the sandals. He holds them in his right hand and in such a way that the sandal on the top points towards him and the one on the bottom points away from him. This means that the sandal on the top should talk to him and the sandal at the bottom should speak to the listeners...

He beats the pair of sandals on the ground twice, then holding them high in the air lets them clap once against each other and then throws them down quite violently. He does this in such a way that the sandal which was on the top when he held them comes to lie below. This sandal almost invariably comes to stay on the ground with its face down while the other jumps up into the air and then comes down with its face either up or down and pointing in any direction. The sandal which is first above and then lies below with its face down, – this is you, is your cow hide on which you rest, is your homestead. The other, which 'leaps' tells you what will be the matter with you.

Wadu at first keeps throwing the sandals repeatedly and quietly. Everyone watches and no one says a word. After a while he starts making silent small gestures following the figurations of the sandals with his fingers and also measuring their distance to each other. Little by little he begins to talk. In a high pitched but at the same time hushed voice he begins to raise questions and to make statements:

The rain will fall tomorrow.
Is there war?
Is there sickness?
People will go on a trading expedition.
Rain, dark as the night!

The question or statement comes first and then he throws the sandals, and the sandals give the answer to the question or comment on the statement.

We hear the first clear answers concerning the questions for which we have called the diviner when Wadu mentions the plants, which we should select and throw away in the bush. The plants are *tsatsa* and *chooko*. Wadu divines that the parasites, which may threaten the sorghum should be placed between the leaves of a *chooko* plant which should be bound up with the bark of a *tsatsa* plant. This bundle should then be placed into an old coffee pot which in turn should be thrown away on a path leaving the settlement in the direction of Ari country, that is towards the north from where originally the sorghum is said to have come.

For quite a while, Wadu keeps asking the sandals which family might have the pot that should be thrown away. Eventually the sandals point to Daina's homestead, but Daina's son Gele says that they don't have any pot. So Wadu continues throwing the sandals, and as he does so, he asks us several questions. When he hears that Issare, a young woman who recently has established her own household, is present in Dam-baiti, he asks the sandals about her, and they reveal that Issare's coffee pot is causing the rains to fail.

Once Wadu has found out how to protect the crop and has identified the obstacle that has prevented the rain from coming, he says quite boldly that the rain will begin to fall the day after tomorrow. He adds that the settlement of Dambaiti should be sealed off by a *kuura*, a bundle of protective plants placed on the paths that lead to the village. The plants are *wolkanti*, *ardo*, *wurri*, and *choko* (which has already been mentioned above). They all belong to a family of bitter plants that may kill parasites or at least drive them away.

Reading the entrails

In Hamar, like in so many other places, divination by means of entrails is closely associated with sacrifice. In fact, sacrifice and divination combine and form a conceptual whole. One can see this already very clearly in the terminology which the Hamar use to refer to the event where an animal is slaughtered and its entrails are consulted: Firstly, they may conceptually focus on the tool of sacrifice and call the occasion *alpha*, which ordinarily means ‘knife’ but here signifies the sacrificial knife by which the animal gets stabbed to death. Secondly, they may focus on the medium of divination, that is the intestines which get removed from the belly of the sacrificial animal and call the event *rukunti masha*. *Rukunti* means intestines or entrails and *masha* means to slaughter, and it includes the skinning and butchering of an animal. Thirdly, they may focus on the recipient of the sacrifice and speak of *imba masha*, which means ‘father-slaughter’. The ‘father’ may be any dead relative of up to three ascending generations, but it has remained unclear to me whether the Hamar think here of a slaughter “for”, “of”, or “with” the father, or possibly of something else.

Occasionally an ‘*alpha*’ may be necessitated by some acute problem facing the Hamar, for example sickness or war, but the proto-type of the ‘*alpha*’ occurs several years after the death of the head of a family and is later repeated after an interval of so and so many years. At an ‘*alpha*’, all the members of the family are called to come to the homestead of the deceased and all the herds of the family are driven into the goat and cattle enclosures of the homestead.

Then the oldest son, that is the oldest male member of the sibling group, slaughters a goat at the gate of the goat enclosure. The details are as follows: Early in the morning, just after sunrise, the oldest son puts on a sheep skin which he wears over his shoulders, and then departs for the bush where he collects some leaves of a very green and soft creeper plant called *gali* (*ipomoea spathulata*). The Hamar liken the heart-shaped leaves to the cowhides on which they rest and sleep. In the most general sense, *gali* refers to wellbeing. Thus it is ‘well-being’ which the person who does the sacrifice brings when later he puts the *gali* leaves down at the gateway of the goat enclosure. The wellbeing is meant for the ‘*maeshi*’, the dead spirits who have come to the gateway for the occasion of the sacrifice. According to Hamar belief, the deceased may be physically dead, but spiritually they remain alive for several generations and are concerned with the internal affairs of the homestead.

After he has deposited the *gali* leaves at the gateway, the sacrificer enters the goat enclosure and selects a goat for sacrifice. Before he uses the knife, the sacrificer picks up a *gali* leaf and symbolically stabs the animal four times with it. After this, he pushes the knife through the throat deep into the chest of the goat aiming for the heart. When the animal falls to the ground, it is important to note on which side it falls. The right side is considered a bad omen, the left side a good one. Once the goat has died, it is skinned and the intestines are removed and put into a bowl. This bowl is then handed to a *moara*, a man who has proved himself to be good at the art of divining.

During their lives, many men in Hamar try to achieve some competence in reading the entrails, but only some of them perform the art so successfully that they become known as specialists and are called *moara*. Such a *moara*, or sometimes several *moara*, must be present at an ‘*alpha*’. In fact, the

moara will be specially invited and only once he has agreed to come and has named the day of his arrival, the ‘alpha’ is allowed to go ahead.

The sacrificer himself hands the bowl with the intestines to the diviner. The *moara* then takes the intestines and, turning the bowl upside down, spreads them over the back of the bowl in such a way, that the intestines look like a Hamar homestead built on top of a hill.

High up and at the center is the colon labyrinth, which signifies the house of the homestead. Behind it lie the large intestines, which represent the granary, and below the colon labyrinth stretches the membrane connecting the intestines. The even and smooth surface of the membrane is likened by the Hamar to the even and flat ground of the animal enclosures, which adjoin the houses of the homestead. At the bottom and at fringe of the membrane lie the small intestines. Their winding and meandering path is said to represent the fences of the homestead.

The diviner uses “yes” and “no” answers:

- Is it a goat that I see here? – Yes.
- Is the goat female? – No.
- Is the goat male? – Yes.
- Is the goat yellow? – No.
- Is the goat white? – Yes... etc.

In this way the audience hears what the diviner sees, and the onlookers experience together a movement from question to answer, from guessing to certitude.

The divination is not a very sombre affair throughout. On the contrary, after an always very serious opening, the divination often takes a humorous turn. Although people believe that the intestines contain some truth, which is vitally important for them, they do not believe any particular divination completely. The diviners are prone to make mistakes. In this every one agrees. Diviners may even falsely pretend to ‘see’ things while in fact they are seeing nothing. Or they may hide things from people, especially when they see death and suffering in the intestines. Then they say that everything is all right while it is not. Knowing of this deception, people joke a lot and tease one another. The *moara* is not less humorous and ironic than the audience. His special strategy is to point out that the dead spirits, the *maesh*’, are themselves mischievous. They «cause me to speak a lie» the *moara* says, «and only slowly tell me what they really want».

Now, what precisely is the diviner looking for? He is looking for dangers and their remedies. The remedies consist of finding the dead spirits (*maeshi*) which one should placate by offering them an animal as sacrifice. The sacrifices are necessary because ultimately all the danger which one may detect in the intestines of a sacrificial animal are sent by the dead. The dead threaten the living in order to demand animals. They want to be ‘fed’. If the living forget them, they send suffering, even death.

Conclusion

Do people actually need to believe in order to practice divination? Tyler’s I-C-P model tells us that they need not believe in what they proclaim. They may believe something other than what they say they believe. In fact, they may believe nothing at all, and yet may participate in the flow of communication, which we call divination or more broadly religion.

Generally one can say that *homo sapiens* or rather *homo rhetoricus* (Kopperschmidt 2000) is in a peculiar dilemma: he knows too much and knows too little. This was already well expressed by Evans-Pritchard, when he summed up one part of Henry Bergson’s theory of religion:

If intelligence has its advantages it also has its disadvantages. Unlike animals, man can foresee the difficulties before him and has doubts and fears about his ability to overcome them. Yet

action is imperative. Above all he knows that he must die. This realization of helplessness inhibits action and imperils life.” Having made this interesting point, Bergson went on to say that religion is not a product of fear but “an assurance, an insurance against fear” (Evans-Pritchard 1965:116). This in turn goes well with the theory of helplessness and pattern matching explicated by the zoologist Valerius Geist, which says that, “Animals strive to live in an environment predictable to themselves (1978:27).

Humans also fall under this law. If they find life continually unpredictable, if they continually do not know how to cope, they suffer stress, and then disease and death. If on the other hand they cope successfully, and know they will cope successfully in the future, they experience emotional harmony, which in turn strengthens their whole organism. To sum up: As continued unpredictability leads to a feeling of helplessness and imperils life one would expect people to develop forms of reflection – including divination – which help them to establish stable behaviour patterns in as many domains and situations of their lives as possible.

References

- Benedict, R. 1934. *Patterns of Culture*. Boston, Mass. Houghton Mifflin.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Carrithers, M. (ed). 2009. *Rhetoric, Culture and the Vicissitudes of Life*. New York and Oxford. Berghahn Books.
- Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Theories of Religion*. Oxford. Oxford University Press.
- Geist, V. 1978. *Life Strategies, Human Evolution, and Environmental Design. Toward a Biological Theory of Health*. New York. Springer.
- Hariman, R. et al. 2022. «Rhetoric culture theory. Oxford Research Encyclopedia» in *Anthropology*. Online publication.
- Hilton, M. 2006. «Reflective Practices in Arts and Education», in *Reflective Practices in Arts Education*. Burnard, P. and Hennessy, S. (eds). Springer ebook: 33-44.
- Kopperschmidt, J. (ed). 2000: *Rhetorische Anthropologie. Studien um Homo rhetoricus*. Muenchen. Fink.
- Lydall, J., Strecker, I. 1979a. *The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. I. Work Journal. Hohenschäftlarn*. Klaus Renner Verlag.
- Lydall, J., Strecker, I. 1979b. *The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. II. Baldambe Explains. Hohenschäftlarn*. Klaus Renner Verlag.
- Nienkamp, J. 2001. *Internal Rhetorics: Toward a History and Theory of Self-Persuasion*. Carbondale. University of Southern Illinois Press.
- Strecker, I. 1979. *The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. III: Conversations in Dambaiti. Hohenschäftlarn*. Klaus Renner Verlag.
- Strecker, I. 1988. *The Social practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. London. Athlone Press.
- Strecker, I. 2010. *Ethnographic Chiasmus. Essays on Culture, Conflict and Rhetoric*. Berlin, Lit and Michigan. Michigan State University Press.
- Strecker, I., Tyler, S. (eds). 2009. *Culture and Rhetoric*. New York and Oxford. Berghahn Books.
- Tyler, S. 1978. *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning and Culture*. New York, San Francisco, London. Academic Press.
- Tyler, S., Strecker, I. 2009. «The Rhetoric Culture Project», in *Culture and Rhetoric*, Strecker, I., Tyler, S. (eds). New York and Oxford. Berghahn Books: 21-30.

Re-Theorising Contemporary Public Space: Cut-Distance Between in Anthropology Journals

Antropologia Publica meets three American journals

Re-teorizar el espacio público contemporáneo: reducir las distancias ‘en el medio’ en las revistas de antropología

Antropologia Publica reúne a tres revistas americanas

► **Human Organization**

SfAA

<https://www.appliedanthro.org/publications/human-organization>

► **Desacatos**

CIESAS-México

<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos>

► **Alteridades**

Departamento de Antropología, UAM Iztapalapa

<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alteridades>

► **Antropologia Publica**

SIAA

<https://riviste-clueb.online/index.php/anpub>

Edited by/Editado por

Cristiano Tallè

ctalle@uniss.it

Università degli Studi di Sassari

Editorial board *Antropologia Publica*

ORCID: 0000-0002-7978-7242

During the Round Table *Re-Theorising Contemporary Public Space: Cut-Distance Between in Anthropology Journals* organized as part of the 2021 National Conference of the SIAA (Italian Society of Applied Anthropology), held in Rome from December 15 to December 18, our journal *Antropologia Publica* met four American journals with a similar “public positioning” (the US *Human Organization* and *Practicing Anthropology*, and the Mexican *Desacatos* and *Alteridades*) with the aim of comparing experiences in different continents and countries, and starting to set up a transnational dialogue on the public commitment of anthropology. They were present at the meeting David Himelgreen, University of South Florida, Co-Editor of *Human Organization*; Lisa Jane Hardy, Northern Arizona University, Editor in chief of *Practicing Anthropology*; Rachel Sieder, CIESAS-México City, Editorial board of *Desacatos*; Norma Jaramillo Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Editorial manager of *Alteridades*; Mara Benadusi, University of Catania, Co-Director of *Antropologia Publica*, and Stefania Pontrandolfo, University of Verona, Editor in chief of *Antropologia Publica*. We thought that an interview format would be the best way to give to our audience a glimpse of what we were talking about one year and a half ago, and at the same time enlarge knowledge about the specificities of the work that similarly engaged colleagues are carrying out in

different contexts, on the other side of the Atlantic. After a presentation, we asked our interlocutors four questions to which they responded with interest and care. The responses have been the result of a collaborative effort by the editorial teams for which we are grateful¹. We hope that this interview will be the beginning of a broader future debate and that it could be a stimulus to reflect on how we interpret our engagement within an increasingly fluid and changing public space in the face of pressing crisis scenarios and new challenges of this millennium (ecological crisis, pandemics, new inequalities, bioethical issues, migrations, etc.)

Durante la Mesa Redonda *Re-teorizar el espacio público contemporáneo: reducir las distancias 'en el medio' en las revistas de antropología* organizada en el marco de la IX Congreso Nacional de la SIAA (Sociedad Italiana de Antropología Aplicada) celebrada en Roma del 15 al 18 de diciembre de 2021, nuestra revista *Antropologia Publica* reunió a cuatro revistas americanas con un “posicionamiento público” similar (las estadounidenses *Human Organization* y *Practicing Anthropology*, y las mexicanas *Desacatos* y *Alteridades*) con el objetivo de comparar experiencias en diferentes continentes y países, y comenzar a establecer un diálogo transnacional sobre el compromiso público de la antropología. En el encuentro estuvieron presentes David Himmelgreen, Universidad del Sur de Florida, Coeditor de *Human Organization*; Lisa Jane Hardy, Universidad del Norte de Arizona, Editora en jefe de *Practicing Anthropology*; Rachel Sieder, CIESAS-Ciudad de México, Equipo Editorial de *Desacatos*; Norma Jaramillo Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana, Itzapalapa, Responsable Editorial de *Alteridades*; Mara Benadusi, Universidad de Catania, Co-directora de *Antropologia Publica*, y Stefania Pontrandolfo, Universidad de Verona, Editor en jefe de *Antropologia Publica*. Pensamos que una entrevista sería la mejor manera de darle a nuestros lectores una idea de lo que hablamos hace un año y medio y al mismo tiempo ampliar el conocimiento sobre las especificidades del trabajo que colegas comprometidos en un cometido similar están realizando en diferentes contextos, al otro lado del Atlántico. Después de una presentación, propusimos a nuestros interlocutores cuatro preguntas a las que respondieron con interés y cuidado. Las respuestas han sido el resultado de un esfuerzo colaborativo de los equipos editoriales por lo que estamos agradecidos². Esperamos que esta entrevista sea el principio de un debate futuro más amplio y que pueda ser un estímulo para reflexionar juntos sobre cómo interpretamos nuestro compromiso dentro de un espacio público cada vez más fluido y cambiante ante escenarios de crisis apremiantes y los nuevos desafíos de este milenio (crisis ecológica, pandemias, nuevas desigualdades, cuestiones bioéticas, migraciones, etc.)

Please summarize here the main mission of your journal and try to give an overall profile description of the contributors and readers of the journal.

Resuma aquí la misión principal de su revista e intente brindar una descripción general del perfil de los colaboradores y lectores de la revista.

¹ In particular, the following people contributed to the interview: for *Human Organization*, David Himmelgreen, Co-Editor 2019-2022, University of South Florida, Department of Anthropology, Nancy Romero-Daza, Co-Editor 2019-2022, University of South Florida, Department of Anthropology, and Deven Gray, Assistant Editor 2019-2022, Graduate Student at Department of Anthropology, University of South Florida; for *Desacatos*, Rachel Sieder, editorial board, Senior Research at CIESAS-México City; for *Alteridades*, Norma Jaramillo Puebla, Editorial manager, Universidad Autónoma Metropolitana, Itzapalapa, Department of Anthropology.

² En particular, las siguientes personas contribuyeron a la entrevista: para *Human Organization*, David Himmelgreen, Co-Editor 2019-2022, Universidad del Sur de Florida, Departamento de Antropología, Nancy Romero-Daza, Co-Editor 2019-2022, Universidad del Sur de Florida, Departamento de Antropología, y Deven Gray, Editor asistente 2019-2022, estudiante de posgrado, Departamento de Antropología, Universidad del Sur de Florida; para *Desacatos*, Rachel Sieder, equipo editorial, Profesora Investigadora del CIESAS-Ciudad de México; para *Alteridades*, Norma Jaramillo Puebla, Responsable Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, Itzapalapa, Departamento de Antropología.

Human Organization *Human Organization* (HO) is the flagship journal of the Society for Applied Anthropology (SfAA) which has been published quarterly since 1941. It is a leading peer-reviewed outlet for scholarship in the applied social sciences. The journal advances the SfAA's mission through publishing articles that advance, synthesize, and interpret the application of anthropological method and theory to the analysis and solution of practical problems in the contemporary world. HO publishes articles dealing with all areas of applied social science and is not limited by a specific geographic region or topic. In addition to those reporting on original research, the journal publishes articles detailing innovative methodological and engaged research practices.

Desacatos La misión principal de *Desacatos*, una revista de ciencias sociales publicada por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología (CIESAS) en México, es dar a conocer avances y resultados de investigación sobre problemas sociales relevantes de manera plural e interdisciplinaria. *Desacatos* publica textos inéditos de profesionales de las disciplinas sociales y humanísticas que presentan con sólida fundamentación planteamientos útiles para el avance disciplinario. Privilegia aportaciones a la reflexión contemporánea sobre la sociedad, la cultura y los procesos históricos que proponen visiones innovadoras en términos empíricos y teóricos. Valora la polémica relacionada con interpretaciones y vertientes teóricas de relevancia para las ciencias sociales y las humanidades. Aspira a construir un espacio de confluencia para la discusión de fondo sobre los problemas sociales contemporáneos. *Desacatos* promueve la colaboración de expertos y profesionales de las disciplinas sociales y humanísticas cuyo interés se centre en la discusión bien fundamentada, la presentación de avances y resultados de investigación, la discusión teórica y metodológica. Es una revista de acceso abierto de publicación cuatrimestral cuyo catálogo puede consultarse en <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos>. Aspira a contar con un público amplio de especialistas y demás interesados en las ciencias sociales y las humanidades.

Alteridades Desde su aparición en 1991, la revista *Alteridades* ha sido un espacio editorial enfocado en la publicación de trabajos de investigación, reflexión teórica y reseñas originales de todos aquellos investigadores interesados en dar a conocer su trabajo y, de esta manera, contribuir al desarrollo de la antropología social en México. Es una revista, financiada por la Universidad Autónoma Metropolitana, que tiene como misión servir de vehículo de transmisión de conocimiento dirigido a la comunidad científica que realiza su labor de investigación en el área de la antropología social y etnología. Los colaboradores (equipo editorial y autores) son investigadores nacionales e internacionales especialistas en el área de etnología y antropología social. Nuestros principales lectores son estudiantes de nivel profesional y académicos ubicados en las áreas de ciencias sociales y humanidades, así como instituciones gubernamentales, asociaciones civiles y aquellos profesionales interesados en las temáticas sociales.

Can you please explain what are the main topics covered by your journal in the last five years? What distinguishes your journal from other journals in your own national/regional environment more explicitly aimed at the academic world?

¿Puede explicar cuáles son los principales temas tratados por su revista en los últimos cinco años? ¿Qué distingue a su revista de otras revistas que en su propio ámbito nacional están más explícitamente dirigidas al mundo académico?

Human Organization The SfAA was founded in 1941 by anthropologists including Margaret Mead, Conrad Arensberg, and Elliott Chapple to promote interdisciplinary investigations of the principles of human behavior and the application of these principles to contemporary problems. As

the flagship journal of the SfAA, HO distinguishes itself from other academic journals because of its emphasis on theoretically grounded, and methodologically rigorous, applied problem-solving research. The journal was established, in part, to counter academic bias against applied research but has since evolved over time. Recently, HO has covered a variety of topics that move beyond geographic or disciplinary borders. In 2019, three broad themes emerged: 1) the political ecology of water and natural disasters, 2) transborder medical anthropology and violence, and 3) the engagement of practitioners with development, business anthropology, or government-sector work. 2020 also highlighted multiple lines of 1) medical anthropology theory and practice, 2) interface of development work with local communities, and 3) engaged research including activism, resistance, and community mobilization. Additionally, 2020 contained our first Special Issue: anthropological engagement with COVID-19. 2021 held an additional COVID-19 Special Issue, hosting inter-disciplinary work to assess and address this ongoing pandemic. Likewise, other themes were advanced including 1) studies of biosecurity and health care decision-making, 2) the ethical and methodological challenges inherent to applied work, and 3) economic survival through (or despite) development work. 2022 contained two Special Issues: 1) the multi-faceted manifestations of applied work in Latin America, and 2) the disruption COVID-19 caused for engaged and participatory research. Reflecting other topical concerns, 2022 also engaged with 1) the evolving climate change crisis and 2) what “social life” looks like in the 21st century. For 2023, additional Special Issues are already in-press including 1) the anthropology of artificial intelligence, and 2) the anthropology of water. We understand that the world is rapidly changing hand-in-hand with our ever-increasing interconnect-edness, from transnational migration to new developments (and ethical considerations) in artificial intelligence, our lives and concerns are intimately entangled. Therefore, HO allows for deeper examinations concerning what it means to be an applied researcher-practitioner and provides a critical space to advance applied work going into this uncertain future.

Desacatos En la sección temática de *Desacatos*, durante los últimos cinco años se han publicado textos sobre los siguientes temas: la hegemonía del capitalismo electrónico sobre las características de los medios electrónicos en el mundo contemporáneo; los retos del peritaje cultural en torno al papel del personal antropológico como perito en la defensa de los pueblos indígenas; salud indígena en Brasil: pluralismo médico y autoatención; desigualdades: subjetividad, otredad y convivencia social en Latinoamérica; estudios policiales, reformas policiales, militarización y uso de la fuerza; prefiguración y ciudad: nuevos actores y repertorios, urbanización y acción colectiva; usos y destinos del testimonio en Latinoamérica; Medio Oriente en guerra; la pandemia que cambió el futuro, reflexiones, testimonios y legados sobre la pandemia; ciudadanía en el siglo XXI; desigualdades urbanas; extractivismo participativo; sociedad civil en contextos de ruptura democrática; memoria, peritaje y lucha territorial indígena y quilombola en Brasil. Adicionalmente, en la sección general de la revista, se publicaron artículos sobre diversos temas, que incluyeron: análisis de salud, enfermedad, vejez y muerte en diversos contextos indígenas y no indígenas en América Latina; análisis de médicos tradicionales y organización de la salud en contextos indígenas; estudios sobre el papel de los trabajadores en diversos contextos de globalización y cambio económico en México y Latinoamérica; migración; género, feminidad, masculinidades e identidades diversas; diversidad cultural y luchas indígenas y afrodescendientes; Estado, luchas y reivindicaciones indígenas; problemáticas agrarias y de tenencia de la tierra en contextos diversos; análisis de patrimonio, cultura, cine, política cultural y turismo; extractivismo y defensa del territorio; traducción y publicación de textos en lenguas indígenas; inclusión de personas sordas mediante representación teatral; historia de tradiciones culturales y producción artesanal, entre otras.

Alteridades En los últimos 5 años *Alteridades* ha tenido la oportunidad de publicar trabajos que analizan diversas temáticas de interés nacional e internacional. Estos trabajos representan un importante mecanismo para conocer y entender las problemáticas que actualmente presentan diversos sectores sociales. Estos temas han sido: derechos indígenas, migraciones, violencia, desigualdad social, procesos electorales y el impacto de la COVID 19. El área de antropología social, por cuestiones metodológicas, busca el acercamiento directo con sus sujetos de estudio. Esto ha representado una excelente oportunidad para estudiar de manera muy cercana importantes temas que aquejan o son de interés para la sociedad en su conjunto. Estos temas y formas de investigación son el carácter diferenciador de *Alteridades* con respecto a otras revistas ya que los trabajos publicados no sólo sirven para dar continuidad a futuras investigaciones dentro de la academia sino también, sirven para el conocimiento, comprensión y atención de determinadas problemáticas sociales por parte de las instituciones y organismos responsables. El tipo de acercamiento social que caracteriza a las investigaciones antropológicas revela el impacto que tiene *Alteridades* en la sociedad y lo que la distingue de revistas más enfocadas en la academia. La publicación de trabajos que presentan análisis de problemáticas sociales que son de interés tanto para las áreas académicas, como para aquellas instituciones u organismos encargados de atender dichas problemáticas es lo que distingue a *Alteridades* de otras publicaciones. Es precisamente las temáticas tratadas las que generan el vínculo con la sociedad en general. Es ahí donde se pueden visualizar, entender y atender aquellos asuntos que afectan a los grupos sociales.

In the light of your experience within the journal, what are the main divides separating the academic debate from the public debate for an anthropology journal? What strategies do you adopt to cross these lines of divide, to “have a voice” outside the academy and “give a voice” in the academy to those who do not have one?

A la luz de su experiencia dentro de la revista, ¿Cuáles son las principales diferencias que separan el debate académico del debate público para una revista de antropología? ¿Qué estrategias adopta para cruzar estas líneas divisorias, para “tener voz” fuera de la academia y “dar voz” en la academia a quienes no la tienen?

Human Organization One of the main challenges we faced during our tenure as Editors was addressing the gap that still exists in the dissemination of work by anthropologies who work outside of academia. While the focus of our journal is to highlight the application of anthropological knowledge to contemporary issues, many of the practitioners who work “on the frontlines” often do not see an academic journal as the best venue to publish their work. Reasons behind this, may be the fact that the main readership of the journal is still that of researchers based at universities, rather than, for example policy makers or advocates. In addition, the lengthy peer-reviewed process may be seen as an obstacle for the quick dissemination of results. Finally, the fact that outside academic settings, peer-reviewed publications do not confer tangible advantages for promotion, may deter practitioners from considering journals such as *Human Organization* an outlet to disseminate their work. As former Editors, we tried to encourage submissions from colleagues from outside academia through the inclusion of special-themed issues. This initiative resulted in the publication of a considerable number of papers that brought together academic based anthropologists along with practitioners in diverse settings such as health care agencies, youth-service organizations, and community-based initiatives, among others. In addition, these special issues also involved students, interns, and volunteers who had not published their work before. Our efforts to bring academic work to broader audiences outside academia was exemplified by our work with a special issue on Applied Anthropology in Latin America, published in summer 2022 and guest edited by Argentina-based anthropologist

Judith Freidenberg. The issue highlighted the work of applied anthropologists from seven Latin American countries addressing issues of education, human rights, and migration, among others. After publication in *Human Organization*, the papers were translated into Spanish and published as a book that has been distributed widely to practitioners in the global south.

Desacatos El espacio entre temas de interés académico y de interés público es quizás menor para una revista como *Desacatos* en el contexto de México y América Latina. Dicho esto, *Desacatos* es una revista académica, y los lenguajes académicos no siempre son fácilmente accesibles para públicos no especializados. Depende en parte del tema y del tipo de investigación. Una característica de varias de las investigaciones que se han publicado últimamente es que se autodefinen como parte de corrientes de la antropología colaborativa, comprometida o activista e incluyen necesariamente una reflexión metodológica y ética sobre “¿para qué?” “¿para quién?” y “¿cómo?” de las investigaciones antropológicas. Una característica de este tipo de investigación en México y gran parte de América Latina es que se enfoca en el debate y la investigación-acción con intelectuales y activistas comunitarios indígenas, afrodescendientes y campesinos, entre otros. El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, CONACYT, también privilegia cada vez más la investigación sobre temas definidos como de importancia nacional, como la seguridad humana, la desaparición forzada, el cambio climático, o la violencia de género, e insiste en la divulgación pública como parte de las investigaciones que reciben financiamiento público. Además, *Desacatos* es financiado por CONACYT y es de acceso abierto, por lo que no enfrentamos los problemas de los muros de pago que caracterizan a tantas revistas académicas publicadas por casas comerciales. También utilizamos diferentes redes sociales (Facebook, Twitter, etc.) para difundir la revista.

Alteridades Los estudios de la academia se han concentrado principalmente en el análisis teórico sin un acercamiento directo a la cuestión social que intenta explicar. En el campo de los estudios sociales se observa un cúmulo de trabajos, dirigidos principalmente a la academia, enfocados en análisis abstractos de teorías, conceptos, términos y definiciones que buscan responder a las exigencias de una realidad compleja. Existe la necesidad de renovar los instrumentos teóricos y metodológicos para comenzar a valorar la importancia de la etnografía y la observación empírica para una mejor comprensión de lo social. De aquí la importancia de que la academia se interese por la observación directa de las actuales problemáticas sociales que le permitan aportar al debate de aquellas temáticas que son de interés social, se deben generar proyectos que apliquen saberes provenientes de la disciplina antropológica a problemas puntuales que demandan solución. Las publicaciones de antropología tienen el compromiso de colaborar con la selección de aquellos trabajos pertinentes que ayuden con la comprensión de una sociedad crecientemente compleja y contradictoria, deben mirar hacia la sociedad para ubicar los fenómenos sociales que afectan mayormente las dinámicas sociales y realizar ese acercamiento que permita conocer y comprender cuestiones fundamentales de la realidad social. *Alteridades* ha seguido como estrategia la selección de trabajos cuyo interés principal es aportar conocimientos sobre las principales problemáticas y temáticas sociales. La publicación de artículos que analizan temas actuales y presentes en la escena nacional e internacional es la principal estrategia que tiene esta revista para hacer notar fenómenos que muchas veces son invisibilizados o ignorados por los diversos sectores de la sociedad. Dar a conocer ampliamente los resultados de investigación de temáticas de interés actual es la forma en que se da voz a quien no la tiene.

What are the main internal transformations faced by your journal over time? What kind of innovative practices and editorial strategies have you been testing to strengthen the journal and reach a wider public (i.e. editorial team organization, writing formats, dissemination, media coverage)? Can you also explain what kind of results you had or are you having from these transformative practices?

¿Cuáles han sido las principales transformaciones internas que ha enfrentado su revista a lo largo del tiempo? ¿Qué tipo de prácticas innovadoras y estrategias editoriales han estado probando para fortalecer la revista y llegar a un público más amplio (es decir, organización del equipo editorial, formatos de escritura, modos de difusión, cobertura mediática etc.)? ¿Puede explicar también qué tipo de resultados han obtenido o están obteniendo de estas prácticas transformadoras?

Human Organization During our tenure (Jan 2019-Dec 2022), in addition to updating the HO cover page with a design created by Melissa Cope of the SfAA, we developed two new sections: the retrospective Blasts from the Past and Special issues on pressing topics or trends in the applied social sciences. The former includes the re-publication of highly cited HO articles and reflection pieces from the authors on how their work on the topic has developed since the original publication or should be viewed in retrospect. There were two main reasons for the initiation of Special Issues. First, we wanted to report on the cutting-edge research being conducted in response to COVID-19. Second, early on during pandemic, there was a decline on paper submissions which was concerning. So, we figured that a call for special issue papers would stimulate interest. Fortunately, we received 39 abstracts for the first special issue entitled *A Protracted Pandemic: Anthropological Response to the Ongoing COVID-19 Crisis*. Papers published in the issue focused on topics such as public health, special populations, and family and community involvement. Because of the significant interest, we followed-up with another special issue *Navigating Pandemic Disruptions in Community Engaged and Participatory Research*. At least one more special issue that we worked on will be published in 2023.

Desacatos Desde 2010, los procesos editoriales de la revista se organizan en tres ciclos de cuatro meses cada uno. Esto ha eliminado el retraso en la publicación y cada vez más investigadores buscan publicar en *Desacatos*. También se reformuló el funcionamiento del Comité editorial, por ejemplo, se agregó la lectura de pertinencia antes de evaluar los textos. La revista ha adoptado las innovaciones de la edición académica, como la integración del sistema OJS y la marcación con números DOI. En 2014, *Desacatos* renovó su diseño de forros e interiores con un impacto positivo: la información se presenta con más claridad, se requieren menos fotografías y se optimiza el uso del papel. La portada del número 46 fue finalista en el Premio al Diseño 2014, en la categoría Diseño de Portada. Debido a la cantidad de artículos que se reciben, a partir de septiembre de 2020 se publican cinco textos en la sección Esquinas, en lugar de cuatro. Se considera la publicación de números sin dossier para dar salida a los textos misceláneos que conforman la programación pendiente y que la información circule. En momentos de coyuntura, como la pandemia de la enfermedad por coronavirus, la comunidad académica del CIESAS recurre a la revista para publicar números especiales que atiendan los temas urgentes. A pesar de las recomendaciones de publicar artículos en inglés, el equipo editorial y el Comité de *Desacatos* están convencidos de la relevancia de publicar resultados de investigaciones en español. La revista es reconocida por estudiantes e investigadores de su área de conocimiento por la calidad de su contenido y sus procesos cuidadosos con los textos y respetuosos con los autores.

Alteridades *Alteridades* es una revista con más de 30 años de existencia, durante estos años ha tenido diversas transformaciones motivadas por la necesidad de continuar siendo un importante medio para la difusión del conocimiento antropológico. Estas transformaciones han estado continuamente encaminadas a mejorar la calidad del contenido y ampliar su difusión para llegar a un público de nivel internacional. *Alteridades* nunca ha cesado en su interés por mantenerse como un medio para la difusión de trabajos e investigaciones con temáticas variadas y actuales de todas las latitudes mundiales. Esto ha significado un gran esfuerzo que requiere la constante disponibilidad de recursos de todo tipo (personal capacitado, infraestructura y económicos). *Alteridades* surgió como una revista local concentrada en la publicación de trabajos pertenecientes a investigadores del Departamento de Antropología de la UAM (Universidad Autónoma Metropolitana) pero, gracias a la gestión y cuidado editorial, su prestigio ha ido creciendo a lo largo de los años generando una gran demanda en los trabajos recibidos. El aumento de esta demanda ha significado una mayor responsabilidad para mejorar los procesos en la gestión editorial y mantener la calidad de la revista. Lo anterior se ha logrado enfocando nuestras estrategias en dos áreas, por un lado, la continua búsqueda de académicos de prestigio que acompañen los diversos procesos desde la gestión editorial y preparación de cada número, hasta la dictaminación de las propuestas de artículos recibidas. Por otro lado, hay un gran esfuerzo por adoptar y aprovechar todas esas oportunidades que ofrecen las actuales tecnologías de comunicación para difundir nuestra publicación y llegar a un público más amplio. A partir de 2016 hemos hecho uso de la plataforma de gestión editorial OJS lo cual ha agilizado la gestión de los trabajos recibidos, también hemos hecho uso de los mecanismos digitales de bases de datos, índices, repositorios, entre otros. Esto ha permitido una mejor difusión de la revista permitiendo que tenga un mayor número de descargas y sea accesible para un público nacional e internacional.

What are the main public and societal challenges faced by the journal today? How are these external challenges redefining the meaning attributed to your public and applied mission? In trying to respond to these challenges, what are the main lines of connections/disconnections that do you see between your journal and other journals with a slighter involvement in the public sphere?

¿Cuáles son los principales desafíos públicos y sociales que enfrenta la revista en la actualidad? ¿Cómo estos desafíos externos están redefiniendo su misión pública y aplicada? Al tratar de responder a estos desafíos, ¿cuáles son las principales líneas de conexión/desconexión que observa entre su revista y otras revistas menos comprometidas con la esfera pública?

Human Organization There are several challenges faced by HO. First, while the number of subscriptions (individual and institutional) has been declining, the cost of publishing has increased. New revenue sources need to be identified without burdening members with higher dues. Second, many journals, including HO, must find ways to streamline the review process. The ongoing problem of finding manuscript reviewers and receiving reviews in a timely manner is often a disincentive to authors, especially among those in which tenure and promotion are tied to publications. Third, as mentioned previously, since many practitioners are not usually rewarded for peer-reviewed publications, it is often difficult to attract submissions or get them to agree to review manuscripts. Finally, while challenging to do at this point, HO should look towards open access in the future to disseminate knowledge to more people, particularly in the global south. During our tenure with the journal, we often received requests or inquiries to host book reviews, something that many other “modern” journals provide, along with early access to in-press publications. While beyond the scope of what we were able to accomplish during our time as editors, the inclusion of these additional features like-

ly would improve engagement. Along a similar line to “modernize” the journal, we also completely changed the cover of HO, in part a response to our belief that the journal, while well-established, needs to keep up with the times. This likewise applied to our “old” online submission portal which by many standards would have been considered quite dated. While the primary impetus to move our online submission portal in 2022 was due to the technical limitations of the old system (really, a system crash), we have also come to think that this was a step in the right direction to make sure the journal stays at the forefront of applied scholarship and practice.

Desacatos Un desafío importante para *Desacatos* es mantener una posición relevante en un contexto en el que las revistas académicas han proliferado a causa de los requisitos de evaluaciones externas que las instituciones académicas en México y América Latina deben cubrir. También es necesario luchar por tener visibilidad e impacto en un contexto internacional en el que publicar en revistas editadas en algunos de los países del norte es particularmente valorado en las evaluaciones externas. No obstante, *Desacatos* sigue publicando investigación en las ciencias sociales de gran relevancia política y social para México y América Latina. Se están haciendo esfuerzos para incorporar la visión tanto de activistas o afectados como de tomadores de decisiones sobre los temas que se exponen en la revista: en la sección Testimonios se publican entrevistas o testimonios, como por ejemplo una reciente entrevista al periodista hondureño Inmer Gerardo Chevez donde analiza las caravanas migrantes de Centroamericanos como una forma de resistencia y agencia política, u otra con Bertha Zúñiga, la hija de la líder indígena Bertha Cáceres, sobre la lucha por la justicia para el caso de su madre, quien fue asesinada en 2016 por resistir los proyectos extractivistas en su territorio. *Desacatos* aspira a seguir publicando una pluralidad de voces y perspectivas sobre temas de interés público en México y América Latina.

Alteridades Los principales desafíos de *Alteridades* es generar y supervisar los criterios pertinentes para una mejor selección en los trabajos que se publican. Ante el aumento de la exigencia que cada día tienen los investigadores para producir y presentar a través de publicaciones sus resultados de investigación, actualmente la revista ha experimentado un aumento en su demanda y recibe una gran cantidad de trabajos los cuales, en ocasiones no cuentan con la calidad que exige la revista o, en el peor de los casos, no obedecen a uno de los principales criterios que es el de ser un trabajo inédito. Este fenómeno nos obliga a mejorar o instaurar nuevos procesos que garanticen la calidad y originalidad de los trabajos que se publican. Otro aspecto también importante y que representa un desafío es la selección de los temas que actualmente son de un verdadero interés social, en este sentido la revista tiene un compromiso social por seleccionar trabajos que aporten al conocimiento y discusión de aquellos fenómenos sociales que impactan en la actualidad. Este desafío también nos ayuda a reconocer o redefinir nuestra responsabilidad social como un medio para el conocimiento, difusión y atención de dichos fenómenos sociales. Las revistas académicas deben ser un medio de apoyo para la resolución de problemas sociales. Las publicaciones no pueden permanecer desconectadas de la realidad social, tienen el compromiso de interpretarla e intentar su transformación. En este sentido, la desconexión con otras revistas proviene muchas veces del público objetivo que cada una persigue. Ante la “presión por publicar” que ejercen las distintas instancias evaluadoras de cada país, como editores es importante preguntarnos si debemos publicar para las comisiones dictaminadoras o para la comunidad que busca conocimientos que promuevan cambios sociales. El reto de *Alteridades* es garantizar la difusión de trabajos de investigación de calidad que representen no solo un bien personal sino colectivo.

L'Antronauta, podcast per l'antropologia del Futuro

Intervista con Viviana Luz Toro Matuk e Corinna Sabrina Guerzoni

Viviana Luz Toro Matuk

vivianaluz.toro@gmail.com

Uniludes di Lugano e Università della Valle d'Aosta

<https://orcid.org/0000-0002-2630-8172>

Corinna Sabrina Guerzoni

corinna.guerzoni@unibo.it

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

<https://orcid.org/0000-0001-9115-5515>

Giuseppe Grimaldi

giuseppe.grimaldi@units.it

Università degli Studi di Trieste

<https://orcid.org/0000-0002-0250-036>

*L'Antronauta, podcast per l'antropologia del Futuro*¹ è un progetto a cura di Viviana Luz Toro Matuk e Corinna Sabrina Guerzoni. Le autrici hanno conversato con antropologi e antropologhe dentro e fuori l'accademia per ragionare sulla contemporaneità da una prospettiva plurale e aperta alla dimensione pubblica. In un totale di 24 episodi registrati (più una puntata lancio) tra il 2021 e il 2022 *L'Antronauta* ha toccato tanto i temi cardine del lavoro antropologico quanto le questioni al centro del dibattito sulla disciplina, la sua comunicazione, la sua funzione nella società.

L'uso del podcast come strumento di comunicazione antropologica, l'engagement con un pubblico ampio, la grande partecipazione della comunità antropologica rendono il progetto *L'Antronauta* un laboratorio di antropologia pubblica di grande rilievo. Nella seguente intervista con le autrici si approfondiscono le ragioni alla base del progetto e il suo farsi al fine di ripercorrere il senso del lavoro svolto e delineare possibili scenari futuri.

Giuseppe Grimaldi: *L'Antronauta, podcast per l'antropologia del futuro* viene lanciato a febbraio 2021, nel mezzo del secondo lockdown. Il progetto si iscrive dunque dentro un più ampio processo esploso durante la pandemia da covid-19 dove l'utilizzo di strumenti e piattaforme tecnologiche ha avuto un ruolo fondante nella narrazione e l'interpretazione della contemporaneità. Quale percorso avete seguito voi per strutturare il format de *L'Antronauta*? Avevate già esperienze nel campo della comunicazione digitale o l'ideazione del progetto è stata influenzata dalla fase di liminalità dettata dalla situazione pandemica? Quanto il ricorso forzato a strumenti di comunicazione digitale ha agito sul senso del progetto determinandone forma (quella del podcast) e contenuti?

Corinna S. Guerzoni: L'idea embrionale di realizzare un podcast era venuta già nel 2018, molto prima dello scoppio della pandemia e dell'accelerazione digitale. Mi ero trasferita a Los Angeles da un anno, lì stavo conducendo una ricerca sulla *surrogacy*. Mi recavo quotidianamente presso una clinica della fertilità in una zona molto congestionata della città, passavo molto tempo imbottigliata

¹ Qui il link al canale spotify del progetto (<https://open.spotify.com/show/1wXdyllM6nk9girAaQ5TYj?si=e03251080e5342bb>).

nel traffico. Guardandomi attorno, vedevo scene ormai divenute una consuetudine: c'era chi utilizzava quel tempo sospeso a truccarsi, chi sorseggiava un caffè, chi lavorava al pc, chi ascoltava musica e podcast. Il podcast era già in voga negli USA da più di un paio di anni. Alcuni amici passavano il loro tempo libero ascoltando podcast; mi avevano suggerito di ascoltarne alcuni sui *serial killer*, sulle *conspiracy theories*, su politica, ecc. Mi sono avvicinata con curiosità a quel mondo che pareva catturare l'attenzione di molti statunitensi. Avevo così fatto una breve ricerca e scoperto un mondo di antropologia e podcast. Le ore nel traffico scorrevano velocemente grazie all'ascolto di antropologi statunitensi che spiegavano fenomeni e davano chiavi di lettura a fenomeni del contemporaneo. E così, imbottigliata nel tentacolare traffico di LA, ho iniziato a fantasticare sulla realizzazione di un podcast di antropologia in Italia. Nel febbraio del 2020 ero solo di passaggio in Italia quando scoppia la pandemia e il *lockdown* mi costringe a rimanere in Italia. Con Viviana, ex collega di dottorato e amica, abbiamo iniziato un intenso scambio di vocali su *WhatsApp* parlando di pandemia e questioni al cuore del dibattito antropologico. Quei vocali di pochi minuti si erano trasformati in tracce audio di 10/15 minuti e, scherzando, avevamo iniziato a chiamarli "podcast". Così nasce l'idea di creare un podcast dedicato all'antropologia, uno dei primi. E lascio a Viviana lo spazio di raccontare come abbiamo realizzato *L'Antronauta*, perché senza di lei non sarebbe nato questo lavoro pionieristico.

Viviana L. Toro Matuk: in effetti, più che "forzato" il ricorso alla tecnologia ci è sembrato un'opportunità: da una parte potevamo iniziare il progetto anche nel bel mezzo della pandemia e delle restrizioni con qualche speranza in più di essere ascoltate proprio per la situazione d'eccezionalità; dall'altra lo strumento – come ha dimostrato la successiva fortunata proliferazione di podcast dedicati all'antropologia in Italia, che continuano a formarsi nonostante la condizione pandemica sia stata superata – si prestava a una dinamica di continuità nel tempo. Inoltre, il podcast si accordava bene con la definizione dell'antropologia come una "lunga conversazione", che entrambe sentivamo ci appartenesse. Il format della trasmissione doveva essere una conversazione, nelle nostre ingenuità iniziali, franca e informale sulle questioni irrisolte della disciplina, sulle sue categorie inventate e poi ripudiate – quelle che nella trasmissione abbiamo chiamato le "parole tabù" come le nozioni di identità, etnia, natura e cultura – sulle sue possibilità esplicative e i suoi limiti, a partire dal confronto del punto di vista antropologico a fronte di eventi e fenomeni di attualità che provenivano da luoghi lontani. Abbiamo organizzato il calendario sulla base di terreni che facevano riferimento ai principali ambiti della disciplina, per mantenere la natura altamente contestuale che la caratterizza. Abbiamo chiamato i terreni Natura e società, Salute e Corpo, Sesso e Genere, Metodologie e Stili, Usi sociali dell'antropologia, Estetica Antropologica. Ci piaceva anche l'idea di avvicinare l'antropologia a un pubblico di non esperti attraverso un linguaggio abbordabile e un certo grado di intimità, garantito dalla tipologia di fruizione: in questo senso anche il medium era parte del messaggio. Sulle regole del mezzo di comunicazione abbiamo dovuto soffermarci di più: bisognava creare un nome che fosse rappresentativo e, dopo lunghe elucubrazioni, abbiamo scelto *L'Antronauta* perché riuniva l'anima della tradizione antropologica, nel riferimento all'opera di Malinowski "Gli argonauti del pacifico occidentale", con la sua spinta cosmopolita e oltre, "astronautica", rivelata dalle sue ambizioni di offrire chiavi di lettura innovative rispetto alle questioni del presente. Sulla base del nome abbiamo coinvolto una grafica che ci ha aiutato a creare il logo e il sito. Solo a quel punto abbiamo potuto iniziare a pensare tecnicamente alla diffusione del podcast, tramite le applicazioni di creazione e distribuzione dei contenuti. Dagli aspetti teorici alle modalità di comunicare, siamo d'accordo che c'è stato un processo di modellamento reciproco tra le nostre intenzioni e le possibilità offerte dal mezzo. Anche per quanto riguarda i contenuti, ovvero la realizzazione di interviste registrate, il lavoro non si fermava nel mettersi d'accordo con l'ospite ma comprendeva l'attenzione per la qualità del suono, attraverso l'acquisto di apparecchiature, e la coerenza del discorso, che spesso necessitavano di un aggiustamento in post-produzione.

G. G.: Le tematiche affrontate dall'*Antronauta* hanno coperto vasti orizzonti della pratica e del lavoro antropologico coinvolgendo la comunità dentro e fuori l'accademia e accostando momenti divulgativi a forti elementi di analisi e critica sociale. Come si è lavorato per costruire i temi e le collaborazioni che hanno reso possibile il progetto? E come il rapporto con gli ospiti, la struttura del podcast, le modalità di trattare gli argomenti sono cambiate nel farsi del progetto?

C.S.G.: Abbiamo voluto sperimentare varie forme. Se altri progetti podcast decidono la propria strutturazione a priori – fissando, ad esempio, il numero di puntate e gli ospiti da invitare – con *L'Antronauta* abbiamo voluto realizzare un podcast che fosse anche un laboratorio etnografico. Ci siamo inizialmente orientate verso tematiche maggiormente dibattute nella sfera pubblica (Myanmar, pandemia, Ciad), dando la parola a colleghi esperti di quei terreni. Idealmente, volevamo offrire al pubblico più vasto chiavi di lettura inedite, così com'è solita fare l'antropologia. Con il proseguire delle puntate, ci siamo sempre più interessate alla fruibilità dei concetti antropologici nello spazio pubblico e cercato di riflettere, e discutere, sul ruolo pedagogico, rivoluzionario e applicato dell'antropologia.

V.L.T.M.: Devo dire che la contingenza ha giocato un ruolo fondamentale: inizialmente, sembrava che un processo di *serendipity* avesse fatto combaciare i nostri progetti, legati al confronto con temi di attualità in territori specifici letti da persone che conoscevano bene quei luoghi perché ci avevano vissuto e condotto ricerche, con le fortunate risposte ricevute. È stato il caso dell'intervento sulla pandemia, con un ancoramento al contesto brasiliano, o della Birmania che stava vivendo un momento di rivolte politiche o del Ciad: abbiamo pubblicato il podcast il giorno stesso in cui è stata data la notizia dell'uccisione del presidente uscente Idriss Déby Itno, avvenuta poche ore prima della pubblicazione dei risultati delle elezioni presidenziali. Successivamente, per fare uscire una puntata a settimana, abbiamo introdotto anche riflessioni sulla disciplina stessa, sulle sue forme di comunicazione, rispondendo anche agli interessi che la comunità proponeva, dandoci la propria disponibilità a partecipare. Nonostante i cambiamenti avvenuti durante il percorso non ho la sensazione di aver tradito i nostri principi iniziali o tolto coerenza alla vocazione del progetto.

G. G.: *L'antronauta* è stato un progetto con una connotazione fortemente allargata allo spazio pubblico non solo nei temi ma anche nel linguaggio e nelle modalità di comunicazione proposte. Adirittura nel primo podcast sono elencate una serie di espressioni proprie del lessico antropologico definite "tabù". Come si è lavorato e quali sono state le difficoltà maggiori per uscire dalla *comfort zone* dello specialismo di settore?

C.S.G.: Prima parlavamo di progetto etnografico, nel senso che il podcast ci ha permesso di riflettere sulle nostre pratiche, sui linguaggi che utilizziamo e su come comunichiamo le conoscenze acquisite. Nel lancio de *L'Antronauta* abbiamo condiviso le nostre speranze rispetto a modi altri di condividere il sapere antropologico, fuori da spazi accademici (riviste, monografie, conferenze). Abbiamo individuato quelle espressioni che emergono in maniera predominante in scritti e presentazioni orali. Ad esempio, questa è una frase che Viviana e io, ironicamente, abbiamo costruito partendo da quelle che abbiamo definito "parole tabù".

Dal "punto di vista antropologico", la questione in oggetto è il prodotto di una "stratificazione" di elementi religiosi, simbolici, economici e politici frutto di una "co-costruzione" storica di differenti processi e di "arene" in cui le diverse "soggettività" hanno espresso, in modi e tempi diversi, la propria "agency". Per "restituire la complessità" delle vicende osservate sul campo, di seguito si riporta un esempio etnografico.

Suona molto familiare, vero? Dice tutto e niente.

V.L.T.M.: «Se non rendiamo il processo visibile, noi siamo le vittime», ha scritto Mary Douglas nella terza edizione del suo “I simboli naturali”. La sua idea riguardava la necessità di comprendere i propri pregiudizi culturali, radicati nelle configurazioni sociali a cui si appartiene. L’idea dei tabù è sorta proprio per iniziare un esercizio di messa alla ribalta di una serie di disposizioni teoriche e concetti che abbiamo naturalizzato, tanto da faticare a comunicarne il funzionamento, se non all’interno di una cerchia ristretta di specialisti. Certamente sbilanciate sullo spazio pubblico, oltre a fare esplorazioni terminologiche per rendere più chiari i nostri discorsi, abbiamo anche cercato ospiti e contenuti che riflettessero le disuguaglianze sociali che viviamo nel nostro Paese, presentando la prospettiva antropologica attraverso esperienze vicine, concrete e condivise, come nel caso di “Costruire bellezza” con Valentina Porcellana.

G. G.: L’ultima puntata dell’*Antronauta* è del febbraio 2022. In un anno, i 24 podcast hanno approfondito questioni centrali dell’antropologia e aperto piste importanti da un punto di vista della comunicazione della disciplina. Quali sono stati i punti di forza e quali le maggiori criticità del progetto? E quale eredità può costituire per possibili rilanci volti ad accrescere la rilevanza della prospettiva antropologica nello spazio pubblico?

C.S.G.: Tanti sono i punti di forza: è stato un progetto importante per noi, ci siamo divertite a realizzarlo e abbiamo imparato molto. Non solo rispetto ai contenuti dei vari episodi, ma anche riguardo al modo di comunicare l’antropologia. Siamo convinte che la nostra disciplina possa essere uno strumento utile per le analisi di fenomeni contemporanei. Le criticità, che per noi diventano un punto di forza, sono forse legate al modo di comunicare o meglio, per usare una “parola tabù”, al cercare di restituire in maniera fruibile ai più le complessità incontrate.

V.L.T.M.: La prima criticità credo sia legata a tempi e modalità di produzione e infatti quella che Giuseppe ha chiamato “l’ultima puntata” risale ormai a molto tempo fa. Il progetto, per come lo avevamo desiderato, avrebbe avuto bisogno di una squadra di persone oppure avremmo dovuto farne il nostro lavoro principale, il che non era possibile senza alcun finanziamento. Adesso pensiamo di riprenderlo con tempi più rilassati ma certamente abbiamo imparato molto dall’esperienza e nel riproporla, a partire dalla risposta quantitativa data dal numero di ascolti, riporterei al centro l’elemento della località: da una parte caratterizza l’approccio fortemente situato della disciplina, dall’altra, come evidenziato da Adriano Favole nella puntata del podcast sulla Comunicazione, presenta antropologi e antropologhe come esperti di luoghi di cui mancano esperti. Da questi luoghi lontani possono giungere idee buone e diverse per rispondere ai problemi che ci coinvolgono a livello globale.

C.S.G. e V.L.T.M: In chiusura, ci teniamo particolarmente a ringraziare, in ordine cronologico, chi ha contribuito a rendere *L'Antronauta* uno spazio di dialogo e di condivisione di idee:

- 1 Caterina Sciariada [Myanmar. Attacco alla democrazia](#)
- 2 Giovanna Campani [Sacrificando il futuro? Dialoghi sulla pandemia](#)
- 3 Nicoletta Landi [Nuove geografie del piacere](#)
- 4 Giuseppe Grimaldi [Sulla frontiera](#)
- 5 Valerio Colosio [Nel cuore dell'Africa. Il Ciad oggi](#)
- 6 Elisabetta Dall'Ò [Emergenza clima](#)
- 7 Amalia Rossi ["La rivoluzione è un modo di stare al mondo"](#)
- 8 Claudia Esposito [Sessualità e affetti di persone con disabilità](#)
- 9 Valentina Porcellana [Costruire bellezza](#)
- 10 Patrizia Quattrocchi [Violenza ostetrica](#)
- 11 Irina Solinas [Improvvisazioni. Musica e antropologia](#)
- 12 Alice Sophie Sarcinelli [Infanzie ai margini](#)
- 13 Mariano Pavanello [I dialoghi silenziosi tra schiavitù e stregoneria](#)
- 14 Silvia Vignato [1ep Donne e amore nelle carceri indonesiane](#)
[2ep Donne e amore nelle carceri indonesiane](#)
- 15 Michele Cancellara [L'ironia dei servi pastori](#)
- 16 Roberta Clara Zanini ["Salutami il sasso". L'antropologia alpina](#)
- 17 Silvia Stefani ["Favelas e asfalto"](#)
- 18 Raffaele Spadano ["Ritornanti al futuro"](#)
- 19 Dario Nardini [Sport, paraolimpiadi e ideologia](#)
- 20 Giulia Ubaldi [Laboratorio di antropologia del cibo](#)
- 21 Sara Zambotti [Antropologia, media e comunicazione](#)
- 22 Francesco Bravin [Antropolis per un'antropologia più vicina](#)
- 23 Adriano Favole [Comunicare l'antropologia](#)
- 24 Ivan Bargna [Anthroday](#)

Precarizzazione, lavoro accademico e professionalizzazione nei mondi dell'antropologia: note per un dibattito

Maria Carolina Vesce

mariacarolina.vesce@unimc.it
Università degli Studi di Macerata
ORCID: 0000-0002-4448-2254

Irene Falconieri

irene.falconieri@unict.it
Università degli Studi di Catania
ORCID: 0000-0001-8947-6301

Walked out this morning
Don't believe what I saw
A hundred billion bottles
Washed up on the shore
Seems I'm not alone at being alone
A hundred billion castaways
Looking for a home

Message in a bottle, The Police, 1979

Il 29 giugno 2022 veniva pubblicata in Gazzetta Ufficiale la L. 79/2022 *Conversione in legge, con modificazioni, del decreto-legge 30 aprile 2022, n. 36, recante ulteriori misure urgenti per l'attuazione del Piano nazionale di ripresa e resilienza (PNRR)*. Misure urgentissime, in verità, se si considera che l'approvazione del testo era necessaria al raggiungimento di una serie di traguardi, fissati al 30 giugno, previsti dal piano di attuazione del PNRR. Al capo 1 art. 14, il provvedimento interviene a riformare il reclutamento dei ricercatori e delle ricercatrici, fino ad allora normato dalla L. 240/2010, la cosiddetta riforma Gelmini. Definita dalla pubblicistica “riforma del precariato universitario”, nelle intenzioni del legislatore la L. 79/2022 avrebbe dovuto rappresentare un tentativo di risposta migliorativa alle condizioni di lavoro di ricercatrici e ricercatori. È il caso, ad esempio, della trasformazione dell'assegno di ricerca in un vero e proprio contratto o dell'estensione della tenure-track a tutti i ricercatori a tempo determinato: misure che avrebbero potuto in parte ridimensionare “l'estensione della precarietà”, ma che continuano sostanzialmente ad incorporarla come parte fondante della macchina universitaria¹. A fronte dell'introduzione di tutele minime, circa 15300 assegnisti, 6833 ricercatori a tempo determinato di tipo A e un numero imprecisabile di dottori di ricerca hanno visto di colpo ulteriormente ridotte le loro possibilità di inserirsi nelle università².

¹ L'innalzamento dei costi per i contratti di ricerca e la mancata previsione di finanziamenti strutturali, in linea con l'azione dei governi precedenti, produrranno prevedibilmente uno slittamento delle forme di precarizzazione sulle borse di studio e di ricerca, che in assenza di garanzie manterranno costi contenuti.

² I dati citati sono tratti dal sito cercauniversità (<https://cercauniversita.cineca.it/> ultimo accesso il 03/07/2023) per quel che riguarda il numero dei ricercatori a tempo determinato di tipo A (al 31/12/2022), mentre sono frutto dell'elaborazione dell'assemblea nazionale Re-Strike per quanto concerne il numero degli assegnisti di ricerca. È doveroso sottolineare, tuttavia, che nella storia dell'antropologia italiana non c'è mai stato un ventaglio tanto ampio e variegato di posizioni di ricerca aperte come nell'ultimo periodo. Riteniamo che il dato non entri necessariamente in contraddizione con quanto da noi

In quegli stessi giorni, rielaborando riflessioni che da un decennio animano i nostri confronti, cercavamo le parole per invitare colleghi e colleghe a tornare retrospettivamente sulle proprie esperienze di precarizzazione. Con fatica, perché, per chi la vive, la precarietà è difficile da dire.

In realtà, la concomitanza temporale dei due eventi è del tutto casuale e ben altre erano state le considerazioni che ci avevano spinte a non rimandare oltre il progetto di un Forum sulla precarizzazione della vita nell'antropologia, accademica e professionale. Collegate in videoconferenza dalle nostre case-studio, in quei primi giorni d'estate 2022, poco più di qualche accenno fu fatto a quella riforma. Tra noi, come del resto nel dibattito pubblico e politico. La discussione sulla cosiddetta riforma del pre-ruolo era rimasta confinata agli spazi della rappresentanza istituzionale e sindacale, tutt'al più alle assemblee dei precari e delle precarie, in tempi di pandemia convocate di necessità a distanza. Assemblee anche partecipate, ma che amputate della relazione corpo-a-corpo portavano alla ribalta, almeno ai nostri occhi, l'insopportabilità delle retoriche e delle posture "tecniciste" di un certo attivismo professionalizzato. Insomma, dalla nostra prospettiva il punto non era la pur necessaria riforma della L. 240/2010, bensì processi di ben più lunga durata, saldamente collocati nel solco già tracciato dai governi precedenti, in modo trasversale agli schieramenti politici. Ci interessava focalizzare l'attenzione sull'azione non episodica, ma organica e strutturale dei processi di precarizzazione, sui modi in cui questi processi penetrano la materialità dei corpi, li plasmano, li addomesticano. Processi che, come sottolinea non senza cinismo Ivan Severi, investono diverse «generazioni di individui impossibilitati a trovare spazio nell'università e inoccupabili nel mondo, la cui esistenza non è nemmeno funzionale al rafforzamento, ma forse sarebbe meglio dire alla sopravvivenza, della disciplina stessa» (2021: 226).

Esula dagli intenti di questa riflessione introduttiva l'analisi delle riforme universitarie dell'ultimo trentennio, che andrebbe peraltro intrecciata con gli interventi che hanno interessato il mercato del lavoro e il sistema del welfare in generale. Va tuttavia evidenziata la traiettoria lunga del processo di ristrutturazione dell'università: un progetto sistematico, avviato nel 1989 con l'istituzione del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica (MURST)³, che attraversa i due decenni successivi – intervenendo da un lato sugli ordinamenti didattici, dall'altro sulle procedure di reclutamento e incardinamento delle ricercatrici e dei ricercatori universitari – e che la cosiddetta Riforma Gelmini si limitava ad intensificare, producendo conseguenze dirette sulle traiettorie professionali e di vita di tante e tanti.

Nel 1989, quando veniva istituito il MURST e sancita l'autonomia didattica, scientifica, organizzativa, finanziaria, contabile e statutaria delle università italiane, i più *âgés* tra gli autori e le autrici le cui riflessioni sono raccolte in questo Forum avevano l'età di chi si appresta a scegliere il proprio percorso di studi universitari. Il più giovane si sarebbe iscritto quell'anno in prima elementare. Anni dopo avrebbe frequentato un corso di laurea triennale disciplinato dall'ordinamento 509/99 e poi una magistrale regolata dalla L. 270/2004. È altamente probabile, inoltre, che i nostri si siano incontrati nelle aule di una qualche università italiana: il primo, titolare di un contratto di insegnamento M-DEA/01, i e le più giovani studenti e studentesse di quel corso di laurea o di laurea magistrale in antropologia. Questo intreccio di esistenze, che si è prodotto in una precisa fase se non della storia, almeno del processo di istituzionalizzazione dell'antropologia italiana, ci pareva restare fuori, fatti salvi alcuni esperimenti etnografici (Palumbo 2018: 49-54, Romano 2010), dalla pur ampia rifles-

affermato. Innanzitutto, bisogna evidenziare che si tratta anche in questo caso di un processo già avviato diversi anni addietro, quanto meno a partire dal 2018/19, e che è stato rafforzato in modo decisivo dall'immissione di finanziamenti riconducibili al PNRR. Gran parte delle posizioni aperte (dentro e fuori l'accademia) si inquadrano tra l'altro all'interno di progettualità "a termine" per cui è plausibile affermare che le possibilità effettive di assorbimento del personale precario arruolato in questi anni dipenderà anche dalle scelte e dalle possibilità negoziali dei singoli Dipartimenti.

³ Fino ad allora, il comparto universitario era stato di competenza del Ministero della Pubblica Istruzione, mentre Ricerca e Tecnologia erano sotto l'egida del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali (cfr. Legrottaglie 2019).

sione sull'antropologia nel campo accademico italiano (Apolito 1994, Moss 2012, Palumbo 2013, 2018, Viazzo 2017). Al contrario, una prospettiva interessante ci pareva quella di chi ha attraversato l'università – da una posizione periferica e in momenti diversi del proprio percorso di formazione e avviamento alla ricerca – negli anni dell'austerità, del taglio sistematico e indisciplinato del FFO e dei finanziamenti alla ricerca, del ricorso indiscriminato alla componente precaria per le esigenze didattiche, della scomparsa dei dottorati, della totale assenza di assegni di ricerca e borse post-doc. Anni che, come sottolinea tra gli altri Berardino Palumbo (2018: 38), a seguito di un relativo incremento, tra il 2000 e il 2008, dei docenti incardinati e degli iscritti ai corsi di laurea delle università italiane, si caratterizzano per una decisa «contrazione dell'offerta didattica, del numero di docenti e, più in generale, degli investimenti pubblici, oltre che per l'introduzione di una marcata burocratizzazione delle procedure di audit».

Nelle assemblee delle precarie e dei precari, così come nei gruppi di discussione on-line nati a partire dal 2011, si iniziava a sollevare allora la questione del riconoscimento della figura e del ruolo dell'antropologo professionista, che avrebbe trovato spazio prima con la fondazione di ANPIA – Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia, nel 2016, poi con il suo accreditamento da parte del Ministero dello Sviluppo Economico come associazione a carattere professionale, nel 2019⁴. Pur situandosi all'interno di «un solco tracciato in precedenza» (Severi 2018: 248), le istanze sostenute in quegli anni da antropologhe e antropologi in gran parte accomunati da uno status di precarietà sono riconducibili, da un lato, al sistema di riforme precedentemente descritto, dall'altro manifestano l'esigenza di costruire per la disciplina spazi crescenti di rilevanza al di fuori del campo accademico, tanto nella sfera professionale quanto in quella pubblica, anche in risposta ai più generali cambiamenti di una società in profonda trasformazione. Non è un caso che l'intersezione tra traiettorie professionali e accademiche sia un tratto comune delle biografie precarie di quella generazione di antropologi. Anche quando queste intraprendono percorsi paralleli, sono spesso caratterizzate da alcuni elementi condivisi, a partire, ad esempio, dalla necessità di reperire finanziamenti per potersi garantire una continuità contrattuale.

L'imprenditorializzazione delle competenze e la mappizzazione delle traiettorie di vita degli antropologi e delle antropologhe che hanno ricevuto una formazione dottorale, approssimativamente, a partire dai primi anni 2000 non si manifestano più (o solo, ammesso che sia mai stato così) al di fuori del campo accademico. Sulle nostre vite, sulle vite reali di persone in carne e ossa, questi processi agiscono come un combinato disposto prodotto nell'intersezione tra il restringimento degli spazi di occupabilità e la concomitante messa a valore della totalità delle sfere della vita.

Il problema non è la caduta, ma l'atterraggio

Con l'intento di riflettere sulla processualità insita nella condizione precaria come spazio simbolico e materiale che si dilata e si densifica coinvolgendo le diverse sfere dell'esistenza abbiamo quindi chiesto a colleghi e colleghe, accademici e professionisti, di tornare retrospettivamente sull'esperienza-e-basta della precarietà (Piasere 2002: 42). Far emergere quella particolare «curvatura dell'esperienza» caratterizzata da un «coinvolgimento, percettivo, emotivo, affettivo, oltre che cognitivo» (Piasere 2009: 74), praticando un'auto-socioanalisi che rappresenta al contempo un'indagine su di sé e sugli altri⁵, ci sembrava utile a riflette sul campo all'interno del quale o contro cui sono

⁴ Per evidenti ragioni di spazio non è qui possibile descrivere nel dettaglio il dibattito su questi temi sviluppatosi in quegli anni, per la cui ricostruzione si rimanda a Severi 2018.

⁵ Si tratta di una prospettiva che, come già più volte ribadito, non è nuova alla riflessione sulle dinamiche interne al campo (accademico per lo più) interno all'antropologia italiana (Apolito 1994, Palumbo 2013, 2018, 2021, Viazzo 2017). Da una diversa angolatura, non priva di interesse per il campo antropologico italiano, si vedano anche Toscano et al.

maturati specifici percorsi di ricerca (Cfr. Bourdieu 2005). Partire dalla materialità dei processi di precarizzazione – nelle forme di messa a valore, quando non di espropriazione del tempo, del lavoro, delle idee, delle relazioni, fino a disporre degli spazi di vita dei precari e delle precarie – consente di rifuggire le formule doppiamente assolutorie per cui queste forme di violenza, materiale e simbolica, sarebbero per le “giovani” precarie, non solo accettabili, ma addirittura desiderabili.

Mosse quindi da un interesse per le concrezioni materiche dei processi di precarizzazione e per il loro impatto sui corpi e sulle esistenze degli antropologi e delle antropologhe, ci siamo chieste innanzitutto come agiscono tali processi, attraverso quali azioni minute passino. Venivamo – inutile tacerlo – dall’ennesimo tentativo di costruire un percorso di partecipazione, radicalizzazione e radicamento politico, fatalmente sgretolatosi (come da copione) in coincidenza di alcune tornate concorsuali. Avevamo però l’impressione, a ragione, che l’invito a tessere un racconto corale e a spostare lo sguardo dalla dimensione politico-ideologica alle pratiche concrete dei precari e delle precarie non sarebbe rimasto inascoltato. Scorrendo oggi l’elenco dei nomi di colleghe e colleghi che immaginavamo avrebbero potuto contribuire al Forum unitamente a quanti hanno inviato un abstract in risposta alla call ci ritroviamo giocoforza a constatare che il numero dei partecipanti “potenziali” risulta molto più elevato di quelli effettivamente qui presenti. Si tratta, a nostro avviso, di un dato significativo, che ci parla dell’esperienza incarnata della precarietà con una forza simile a (seppur diversa da) quella espressa attraverso la narrazione scritta del sé. I “fallimenti”, le assenze, il “mancato incontro” – è noto – sono parte integrante dei percorsi di ricerca di tante e tanti antropologi e in molti casi sono serviti da stimolo a un ripensamento riflessivo del nostro lavoro e delle stesse condizioni di praticabilità della disciplina. Non siamo qui di fronte a questioni epistemologiche tanto profonde, non è questa del resto la sensibilità conoscitiva che orienta il Forum. Al contempo, interrogare etnograficamente le motivazioni ai no, ai rifiuti ricevuti, le defezioni in corso d’opera, le mancate risposte agli inviti, i ritardi nelle consegne, compresi i nostri, è stato un processo inevitabile la cui restituzione meriterebbe una trattazione a sé.

La consapevolezza, chiaramente espressa da alcuni, dello sforzo emotivo, lucido, intenso, richiesto dalla call e del peso, del dolore che tale sforzo implica, la necessità di guardare criticamente a relazioni asimmetriche che in molti casi travasano dal piano lavorativo a quello intimo, le difficoltà nell’osservare processi in cui si è immersi tratteggiano le linee irregolari di vissuti in cui la dimensione lavorativa rischia di inglobare la sfera affettiva, ma che può rappresentare contemporaneamente, così come mostrano alcuni contributi nel Forum, uno strumento per posizionarsi criticamente nel mondo.

Le rinunce, a dispetto della forte adesione al progetto e della voglia di praticarlo, i ritardi (in alcuni casi anche estremi) nelle consegne, i differimenti “eventualmente al prossimo numero” raccontano forse di un sovraccarico di impegni difficilmente rispettabili nel momento in cui anche la vita privata subisce piccoli e grandi cortocircuiti, o forse ancora di una scala di priorità dettata da esigenze concorsuali o di valutazione e da altre scadenze⁶. D’altra parte, noi stesse abbiamo dovuto ripensare in itinere un percorso che avevamo immaginato come condiviso, costruito intorno alla lettura incrociata dei testi e al confronto tra i colleghi e le colleghe che avevano manifestato interesse a contribuire

2014, Coin, Giorgi, Murgia 2017, Murgia 2010, Pellegrino 2016. Anche nel dibattito internazionale la questione sembra oscillare tra mancato riconoscimento del lavoro dell’antropologo al di fuori dell’accademia (Platzer, Allison 2018) e intreccio tra precarietà e politiche (Loher, Stoica, Strasser 2019). Mancava una riflessione che partendo dall’etnografia intrecciasse saldamente i due livelli. Alcune questioni rilevanti da questa prospettiva sono state recentemente esplorate in un *thematic thread* della rivista online *Allegra Laboratory* (Castellano, Casagrande 2023) che contiene anche, in forma embrionale, i contributi che Fanoli e Castellano elaborano più estesamente per questo Forum.

⁶ Da un’indagine condotta nel 2018 tra gli iscritti e le iscritte alla European Association for Social Anthropology, emerge chiaramente il senso di frustrazione che attanaglia i lavoratori e le lavoratrici precarie. Significativamente, il 41% dei partecipanti dichiara che «applying for a job is all I do» (Fotta, Ivancheva, Pernes 2020).

a questo progetto editoriale. Schiacciate da una quotidianità cadenzata da contratti a termine e *deadline* ci siamo ritrovate a rincorrere un tempo non a nostra disposizione, mentre ci sembrava che il presente si ostinasse a sfuggirci dalle mani.

Connessioni: come fili d'erba

Il disciplinamento dei corpi e delle vite diviene evidente se si guarda alla dimensione temporale. Il tempo dedicato al lavoro è un tempo che si espande al di là della singola esperienza lavorativa, che fagocita e cannibalizza ogni attività non finalizzata alla produzione. Non si tratta solo di un tempo necessario, "richiesto" da un regime di produttività che agisce in modo simile all'interno e al di fuori delle dinamiche accademiche e da un'università che «si è "disciplinata" in funzione del mercato» (Pellegrino 2016: 42); è forse soprattutto un tempo che noi stessi doniamo, impariamo a mettere a valore cedendo pezzetti di vita e di esperienze in cambio di una promessa che quasi mai qualcuno ha pronunciato. Nel continuum tra necessità, volontà e desiderio possono così innescarsi frizioni (in qualche caso conflitti) che si dipanano non solo in termini verticistici, seguendo gerarchie di posizione e di potere, ma investono anche se stessi e il proprio vissuto privato.

Tale dimensione emerge chiaramente nel breve incipit di Viola Castellano (*infra* in questo Forum): «Ecco che mi accingo a scrivere un contributo sul precariato accademico [...]. Di domenica pomeriggio». Siamo di fronte ad un percorso che si snoda dentro e fuori l'università, ma sempre in contesti lavorativi «accomunati da sfruttamento e autosfruttamento, mancanza di riconoscimento e costante minimizzazione del valore del proprio lavoro». È un percorso che accomuna tante e tanti immersi in un regime esistenziale la cui cifra sembrerebbe essere proprio il senso di costante inadeguatezza, di incompletezza, di inadempienza, di ritardo. Una visione deficitaria del sé che, nel suo contributo, Osvaldo Costantini interpreta come il prodotto del «continuismo fantasmatico» (*infra* in questo Forum) che caratterizza in modo strutturale il lavoro accademico.

Vale la pena sottolineare che è proprio nella dimensione naturalizzata ed essenzializzata dell'esperienza di precarizzazione che si genera quel cortocircuito, al contempo, cognitivo, simbolico e percettivo che porta il precario e la precaria ad autopercepirsi come "il problema". Per chi vive in una dimensione prolungata di instabilità gli effetti prodotti da un ingranaggio così organizzato si ripercuotono, in molti casi, sui corpi e sul rapporto con il sé. Il tentativo di fare carriera accademica è definito come «massacrante» per l'autostima, generatore di un senso di fallimento (cfr. Amalia Rossi *infra* in questo Forum) o di «reazioni virulente» in caso di battute d'arresto e inciampi (cfr. Francesco Fanoli *infra* in questo Forum). Sono espressioni al contempo descrittive ed evocative, sono corpi che si fanno piccoli o si dilatano, così come può dilatarsi o restringersi il nostro spazio-tempo, ad esempio, in occasione di un concorso.

La dimensione del tempo è, infatti, connessa a maglie strette a quella dello spazio. Per le lavoratrici e i lavoratori precari della ricerca in ambito socio-umanistico, ad esempio, disporre di un proprio spazio lavorativo non è un fatto scontato. Gran parte delle mansioni – a partire dal reperimento dei finanziamenti, passando per la scrittura di nuovi progetti, fino ad arrivare alla correzione di tesi o compiti – è infatti svolta in solitudine da postazioni private (Cossutta et al. 2019). Le nostre case, spesso di dimensioni ridotte, temporanee, condivise, diventano così lo spazio in cui il lavoro viene addomesticato ed entra nel sistema di regole della vita privata delineando un continuum spazio-temporale all'interno del quale risulta estremamente complicato «tracciare confini tra ambiti di vita e di lavoro» (Lusini, Meloni *infra* in questo Forum). Smaterializzato nella microfisica dell'intimità e del quotidiano, il lavoro finisce così per rappresentare il perno di esistenze che si configurano come nomadi e sradicate, anche quando costrette in un regime di stanzialità.

Un aspetto significativo, sul quale vale la pena soffermarsi brevemente, è l'uso della categoria di

classe. Seppur diversamente declinato, infatti, il concetto ritorna in tre dei cinque articoli del Forum occupando uno spazio importante nella costruzione dei testi. Valentina Lusini e Pietro Meloni mostrano come l'impatto del modello neoliberista sull'antropologia italiana, in particolare su quella accademica, abbia contemporaneamente investito tanto le vite dei singoli quanto le relazioni lavorative attraverso un meccanismo di duplice oppressione. L'appartenenza a una classe aspirazionale con un alto capitale culturale (Veblen 1971, Bourdieu 2011) e contemporaneamente a una «classe disagiata che è troppo ricca per rinunciare alle proprie aspirazioni e troppo povera per poterle realizzare», proprio perché agite all'interno di un sistema fondato su forme di inclusione ed esclusione che generano vulnerabilità e isolamento, secondo gli autori non permettono di «costituire una classe sociale e politica unitaria». «L'assunzione di un atteggiamento concorrenziale fondato sul cinismo, sull'evitamento o sul mascheramento delle forme di collaborazione» – o il loro uso strumentale – è in effetti un rischio costantemente esperito da chi cerca di districarsi nei meandri di un paradigma meritocratico fondato su logiche di valutazione che assegnano un peso irrilevante alle forme condivise di produzione del sapere. Un aspetto questo che nel caso specifico dell'antropologia non interessa solo i rapporti tra pari o le relazioni di potere, ma può contemporaneamente influenzare i modi in cui percepiamo i nostri interlocutori sul campo e interagiamo con loro. Allo stesso modo, le tecniche di riproduzione della «classe del personale» prese in considerazione da Osvaldo Costantini, si fondano su uno scivolamento verso il basso del sovraccarico di mansioni conseguente alla burocratizzazione del lavoro accademico, interagendo negativamente con i processi di produzione di nuova conoscenza e determinando, di fatto, un abbassamento della «qualità disciplinare e della riflessione teorica».

Se nel caso di Lusini e Meloni è la prospettiva di coppia, quel sentimento di reciprocità solidale che consente di affrontare l'incertezza, ad offrire un rimedio – seppur parziale – alle intemperie della precarietà, l'approccio adottato da Viola Castellano guarda invece alla dimensione collettiva come spazio del possibile. A partire da quella che, citando Berlant (2011), definisce la «classe affettiva del precariato», l'antropologa mostra come nel suo percorso professionale l'appartenenza non possa essere intesa solo nei termini di una condivisione delle condizioni materiali di esistenza, ma abbia influenzato temi, teorie e pratiche di ricerca, diventando generativa di approcci militanti e auto riflessivi che interrogano le premesse epistemologiche della disciplina. Così come sottolineato dal collettivo *Le Smagliatrici*, se consapevolmente agita all'interno di una dimensione collettiva, la condizione di precarietà può introdurre elementi di discontinuità in un sistema sempre più regolamentato da pratiche di rendicontazione, valutazione, misurazione dell'eccellenza centrate su un modello individualista: «e allora precarietà significa anche fare i conti con la richiesta di occuparsi di altri temi, in altri modi, con altre forme e metodi, con la speranza di acquisire abbastanza valore per poter – in contemporanea o in futuro – dare spazio anche alle ricerche che più sentono come “proprie”» (Cossutta et al. 2019: 123).

La sperimentazione di nuovi temi e nuovi metodi di lavoro capaci di inglobare la dimensione collettiva nelle pratiche di progettazione, di ricerca e di scrittura è una condizione che vivono anche gli antropologi professionisti. Come ricorda ancora Castellano, in particolare per chi lavora nel sistema d'asilo e d'accoglienza giocare con le zone grigie e le smagliature del sistema «costruendo relazioni indisciplinate, trasgredendo i mandati e circumnavigando le restrizioni il più possibile» diventa un metodo di lavoro e la condizione per l'insorgenza di nuove interrogazioni epistemologiche sulla disciplina. In modo simile, la riflessione sulla condizione di incertezza lavorativa nel testo di Amalia Rossi rappresenta un'occasione per indagare contemporaneamente il ruolo dell'antropologia nelle società contemporanee. La precarietà ingloba qui la dimensione della scelta. Collocarsi ai margini della ricerca accademica, in un continuo “vagabondare” tra dentro e fuori, non è solo un'opzione forzata ma rappresenta per l'antropologa un modo di agire politicamente su se stessa e sulla società. In linea con lo spirito che anima i Forum di AP come spazi di dibattito e confronto, confluiscono in queste pagine prospettive e posizionamenti diversi. D'altra parte, gli scritti contenuti nel Forum (e

in qualche forma anche le assenze, e quei vuoti che speriamo di colmare proseguendo il dibattito sul numero 2/2023 di questa rivista) all'unanimità inquadrano i processi osservati all'interno di un paradigma neoliberista che, agendo contemporaneamente sul piano strutturale e su quello delle singole esistenze, ha profondamente cambiato il mondo del lavoro intellettuale dentro e fuori l'accademia. Sull'antropologia le tendenze descritte rischiano di avere un impatto particolarmente incisivo.

Non-conclusioni (calcio di rinvio)

Per una disciplina che ha nell'approccio critico una delle sue basi fondanti, quali spazi di agibilità pubblica e professionale si apriranno in futuro? Quali poste entreranno in gioco nella definizione delle politiche accademiche? A quale prezzo per l'antropologia e per gli antropologi e le antropologhe investiti dai processi descritti in queste pagine? Sono questioni aperte, di certo non nuove, su cui ci siamo costantemente interrogate durante i numerosi scambi intercorsi tra noi e con gli autori e le autrici di questo Forum, a cui guardiamo da una posizione critica e forse con una vena di malcelato disincanto, ma con cui proviamo al contempo ad entrare in relazione.

Rimangono aperti e parzialmente inesplorati anche molti degli interrogativi sollevati dalla call: il nesso corpo-salute-malattia, le relazioni intergenerazionali, le geografie della precarietà⁷, per citarne solo alcuni. Abbiamo scelto in questa introduzione di non approfondirli, lasciando spazio a quanti vorranno ancora contribuire al Forum. In modo simile, pur essendo molteplici le chiavi di lettura e gli stimoli interpretativi emersi dagli scritti, abbiamo preferito focalizzare l'attenzione su due principali direttrici: il nesso tempo-spazio e le declinazioni plurali del concetto di classe, non con l'obiettivo di fornire una sintesi delle questioni sollevate da autrici e autori, ma di abbozzare i contorni ancora cangiabili di un dibattito che speriamo possa arricchirsi in futuro.

Riflettere sui processi di precarizzazione – non sulla precarietà come status – attraverso uno sguardo autoetnografico e retrospettivo capace di indagare le condizioni materiali di esistenza delle vite precarie consente di dipanare il filo conduttore che intreccia i tecnicismi delle riforme, del ranking, delle procedure di valutazione e di audit, alle concrete conseguenze prodotte sui soggetti coinvolti. Ci permette dunque di rendere sfacciatamente evidenti quelle connessioni tra il personale e il politico, spesso invisibilizzate entro il cono d'ombra degli ideologismi, per mostrare i modi in cui processi di ampio respiro, che riguardano non solo lo specifico ambito accademico e il contesto nazionale italiano, ma più in generale il mondo del lavoro nella contemporaneità, agiscono su – e sono agiti da – donne e uomini che certamente ne subiscono gli effetti, ma che, con le loro stesse esistenze, rappresentano al contempo una parte essenziale al funzionamento del sistema e una “questione aperta”. Non si tratta, allora, come già anticipavamo nella call, di costruire uno spazio in cui far confluire le *doléances* dei precari e delle precarie o a partire da cui configurare nuove istanze di rivendicazione politica, ma di ripensare il mondo sociale in cui agiamo e gli strumenti che usiamo per interpretarlo (cfr. Palumbo 2018).

Da una tale angolatura – è questa una delle sfide che ci proponiamo con questo forum – è forse possibile non solo “diffidare” di fronte alla ricorrenza o all'enfasi posta su termini come “eccellenza” o “merito”, ma impegnarsi in un'analisi critica, riflessiva ed etnograficamente informata sia del modo in cui eccellenza e merito acquisiscono senso nel campo accademico configurandosi come un vero e proprio modo di produzione – il modo di produzione meritocratico, appunto, teoricamente opposto alla trasmissione ereditaria delle posizioni accademiche (Delphy 2022) – sia del modo di (ri)produzione delle disegualianze, cioè della distribuzione differenziale delle posizioni occupabili.

⁷ Pare opportuno sottolineare, prendendolo come un dato e senza la pretesa di discuterlo, che la totalità dei contributi ospitati in questo Forum, come dei 13 abstract ricevuti in risposta alla call, proviene da colleghi e colleghe che operano nelle regioni del centro-sud del paese. Ci auguriamo che un eventuale prosieguo del dibattito sul prossimo numero di AP possa allargare le prospettive anche da questo punto di vista.

Con l'intento di avviare un dialogo su processi che hanno attraversato le vite di almeno tre generazioni di antropologi, abbiamo provato in questo Forum a intercettare prospettive diverse per stimolare nel lettore una riflessione sui propri posizionamenti e generare nuove domande. Consapevoli della parzialità dello sguardo che ha orientato la scrittura di queste pagine introduttive e dell'impossibilità di restituire la complessità densa e stratificata delle vite dei colleghi e delle colleghe che generosamente hanno contribuito a questo progetto, consegniamo ad *Antropologia Pubblica* queste prime riflessioni con l'auspicio di muovere reazioni che alimentino un dibattito capace di oltrepassare i confini generazionali e gli steccati "di scuola".

Bibliografia

- Apolito, P. 1994. La communauté des ethno-anthropologues italiens. *Ethnologie française*, 23 (3): 455-473.
- Bourdieu, P. 2005 [2004]. *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*. Milano. Feltrinelli.
- Bourdieu, P. 2011 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. il Mulino.
- Castellano, V., Casagrande, O. (eds). 2023. Encountering Precarities. Ethnography, spurious solidarity and neoliberal academia. *Allegra Laboratory*. <https://allegralaboratory.net/category/thematic-threads/encountering-precarities-ethnography-spurious-solidarity-and-neoliberal-academia/> (ultimo accesso il 03/07/2023).
- Coin, F., Giorgi, A., Murgia, A. (eds). 2017. *In/discipline: soggettività precarie nell'università italiana*. Venezia. Edizioni Ca' Foscari.
- Cossutta, C., Greco, V., Mainardi, A., Voli, S. aka Le Smagliatrici. 2019. «Cosa può una mail? Il precariato accademico nell'epoca della raggiungibilità perenne», in Effimera (a cura di). *L'enigma del valore. Il digital labour e la nuova rivoluzione tecnologica*. Ebook: 122-129.
- Delphy, C. 2022. *Il nemico principale 1. Economia politica del patriarcato*. Milano. Vanda edizioni.
- Fotta, M., Ivancheva, M., Pernes, R. 2020. The Anthropological Career in Europe: a complete report on the EASA membership survey. <https://easaonline.org/downloads/publications/EASAPrecaritySurvey.pdf> (ultimo accesso il 03/07/2023).
- Legrottaglie, L. 2019. L'autonomia universitaria e i suoi critici in parlamento e nelle piazze (1989-1990). *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 17, 1, doc 3: 2.
- Loher, D., Stoica, G., Strasser, S. (eds). 2019. Special Issue on Politics of precarity: Neoliberal academia under austerity measures and authoritarian threats. *Social Anthropology* 27(2): 1-117.
- Moss, D. 2012. When Patronage Meets Meritocracy: Or, The Italian Academic Concorso as Cockfight. *European Journal of Sociology*, 53: 205-231.
- Murgia, A. 2010. *Dalla precarietà lavorativa alla precarietà sociale. Biografie in transito tra lavoro e non lavoro*. Bologna. I libri di Emil.
- Palumbo, B. 2013. Message in a bottle. Etnografia e auto etnografia del campo accademico antropologico in Italia. *La Ricerca Folklorica*, 67/68: 169-194.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Museo delle Marionette A. Pasqualino.
- Palumbo, B. 2021. "Fata Morgana": ancora su strabismi e asincronie. *Archivio antropologico del Mediterraneo*, 23 (1). <https://journals.openedition.org/aam/3818> (ultimo accesso il 03/07/2023).
- Pellegrino, V. 2016. «Lavoro cognitivo, passioni e precarietà. Per una 'resistenza relazionale' alle forme di cattura del sistema produttivo», in *R/esistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo cognitivo*. Pellegrino, V. (a cura di). Verona. Ombre corte.

- Pellegrino, V. (a cura di). 2016. *R/esistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo cognitivo*. Verona. Ombre corte.
- Piasere, L. 2002, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari-Roma, Laterza.
- Piasere, L. 2009. «L'etnografia come esperienza», in *Vivere l'etnografia*. Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. Seid.
- Platzer, D., Allison, A. (eds). 2018. Academic Precarity in American Anthropology: a forum. *Cultural Anthropology*, feb-may 2018. <https://culanth.org/fieldsights/series/academic-precarity-in-american-anthropology-a-forum> (ultimo accesso il 03/07/2023).
- Romano, A. 2010. Studying Anthropology in the age of university reform. *Social Anthropology*, 18 (1): 57-73.
- Severi, I. 2018. *Quick and dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*. Firenze. Edit.
- Severi, I. 2021. Teorie e “applicazioni”, un dibattito per chi? *Antropologia Pubblica*, 7 (1): 223-232.
- Toscano, E., Coin, F., Gianicola, O., Grüning, B., Vitucci, F. 2014. *Ricercarsi: Indagine sui percorsi di vita e lavoro del precariato universitario*. http://www.ricercarsi.it/images/Ricercarsi2014_Indagine_sui_percorsi_di_vita_e_di_lavoro.pdf (ultimo accesso il 03/07/2023).
- Veblen, T. 1971 [1899]. *La teoria della classe agiata*. Torino. Einaudi.
- Viazzo, P. 2017. «Anthropology and ethnology in Italy. Historical Development, Current Orientations, Problems of Recognition», in *European Anthropologies*. Barrera-Gonzales, A., Hentz, M., Horolets, A. (eds). New York and Oxford. Bergham Books: 110-127.i

Sul carisma dell'antropologo eremita

Note ironiche sul precariato intellettuale nella giungla della *gig culture*

Amalia Rossi

amalia.rossi79@gmail.com

I monaci Thudong consideravano l'eremitaggio una pratica ascetica, come un modo di allenare la mente ad affrontare difficoltà ed eventi imprevisti. Ogni volta che essi peregrinavano lontano dal comfort relativo e dalla sicurezza della vita monastica, essi dovevano confrontarsi con la paura, con la fatica, con la fame, con la frustrazione, con la sofferenza (...). Diversamente dai monaci accademici e dai burocrati del Sangha essi avevano un acceso interesse per luoghi distanti, e non pensavano ad altro che a camminare lunghe distanze per raggiungerli. I viaggi dei monaci eremiti seguivano traiettorie mai percorse prima. Essi non possedevano mappe, guide, e spesso non avevano un'idea precisa di dove stessero andando. Non importava dove stessero andando. Era l'andare, il peregrinare, che contava (...)

(Kamala Tiyavanich, *Forest recollections*, 1997: 143)

Quando ho accettato di scrivere questo pezzo per il Forum di Antropologia Pubblica, mi è subito venuto in mente quando qualche settimana prima avevo confessato sarcasticamente a una delle curatrici di sentirmi una specie di *wandering anthropologist*, un'antropologa eremita, nomade. Facevo riferimento ai monaci buddhisti della foresta, studiati dall'antropologo Stanley J. Tambiah, e di cui mi ero occupata negli anni di ricerca in Thailandia per l'Università Bicocca. Come i monaci, infatti, avevo abbandonato il "tempio", l'università, la carriera "ecclesiastica", per continuare a professare la mia fede antropologica nella selva oscura del precariato, convinta di aver assunto e mantenuto una visione più chiara e completa di quella dell'intelligenza accademica, sporcandomi costantemente le mani con le realtà più marginali, vicine e lontane, per comprendere e possibilmente agire contro forme di ingiustizia. Volendo intendere la figura dell'antropologo in senso vocazionale, "nomadologico", e non solo professionale, questo breve contributo sfrutta in modo fantasioso e ironico tali figure religiose, riflettendo metaforicamente sul percorso di molti antropologi precari italiani, che – volendolo o meno, per scelta o per necessità – si sono trovati catapultati in una giungla, quella della *gig culture*, costretti a molte rinunce, pur avendo in mente il desiderio di "illuminarsi" e di "illuminare" il mondo con questo sapere rivoluzionario che è l'antropologia.

Wandering monks & wandering anthropologists

Dunque, chi sono i *wandering monks*? In alcuni paesi del sudest asiatico esistono figure quasi legendarie di monaci eremiti, che accettano di sottomettersi a un certo numero di voti in più rispetto ai monaci "di città", voti che li portano a vivere condizioni estremamente precarie nella foresta per condurre una vita ascetica, fatta di scarse elemosine raccolte una volta al giorno all'alba presso i villaggi ai limiti della giungla, di incontri con animali pericolosi, di continua esposizione alle intemperie. Si sporcano le mani raccogliendo bacche e radici, sono inclini al lavoro manuale, e

costruiscono da sé i ripari nella foresta e altri utensili e attrezzi. Il loro scopo è quello di raggiungere l'illuminazione mediante la massima consapevolezza dei propri limiti corporei e psicologici, nonché della natura degli eventi, e acquisendo un certo tipo di carisma, riconosciuto dalla comunità dei credenti come salvifico. Questi percorsi di monaci della foresta sono rari, perché la maggior parte di essi vive nei templi di villaggio o cittadini, dove si trasmettono gli insegnamenti buddhisti ai laici e si celebrano riti e cerimonie per la comunità, mantenendo uno stretto rapporto con le élite locali. Non a caso il clero e i notabili urbani hanno sempre visto con sospetto i monaci eremiti perché, riveriti dal popolo, sono stati spesso accusati di aver generato sollevazioni presso le masse contadine. Ad ogni modo, la metafora del *wandering anthropologist* vuole evocare alcune riflessioni. Quando si parla di rinuncia, di sacrifici, di precarietà come "scelta" definitiva, e di carisma, paragonare un'antropologa o un antropologo precario a un monaco eremita non è solo espressione patetica di uno humor auto-consolatorio, ma invita al riconoscimento del ruolo morale che l'antropologia può assumere nelle società contemporanee. Intendo qui antropologi precari che restano precari per scelta, per voto, per vocazione pur di restare antropologi, continuare a insegnare, studiare, fare ricerca, scrivere. Si tratta di individui che non provano più o non provano nemmeno a entrare nell'università, ma interloquiscono con l'università in modo sporadico, pur riuscendo a fare questo mestiere in modo credibile, incisivo e apprezzato dal pubblico di specialisti e di profani. E questo rinunciando anche ai concorsi, al posto fisso, alla stabilità. Come per i santi della foresta, guidati da un richiamo di natura religiosa al perfezionamento spirituale, un richiamo di natura morale al perfezionamento intellettuale contraddistingue le traiettorie professionali ed esistenziali degli antropologi eremiti. Che affrontano il mondo del lavoro e vagano, appunto, nella giungla della *gig economy* (*gig* = lavoretto, impiego saltuario, ma anche concerto, evento di intrattenimento, occasione), con la sua cultura dei "talenti" precari, dei contratti a breve termine, delle collaborazioni evenemenziali, a spot, magari in occasione di qualcuno degli spettacoli del potere messi in scena dalle università, come convegni, congressi, celebrazioni di giornate mondiali, di studiosi illustri. Infatti, anche l'università italiana partecipa a questa cultura, e i ricercatori che intendono tentare la carriera universitaria vivono anni di nomadismo e precariato prima di "incardinarsi". Questi, tuttavia, decidono (o possono permettersi) di partecipare quasi esclusivamente alla vita del "tempio", o di diversi templi, senza correre ulteriori rischi, senza avventurarsi nei bassifondi e nelle periferie del mondo del lavoro (co.co.co. per cooperative, associazionismo, partite iva forfettarie...), e negli spazi selvaggi e oscuri dell'economia sommersa (lavoro in nero).

Eppure, come vedremo, gli antropologi eremiti possiedono un particolare carisma che – oltre ad essere strumentalizzabile dai più disparati datori di lavoro (centri di ricerca, università, fondazioni, ministeri, ONG, cooperative, ecc.) sino a scadenza naturale del prodotto – può muovere le coscienze (come la caffeina presente nella Coca-Cola, per usare una metafora pop) e arrivare dove il potere accademico non osa arrivare: riflettere sugli spazi di azione e professionalizzazione al di fuori dell'accademia significa legittimare tali spazi e conduce a immaginare diversamente il precariato dei lavoratori della conoscenza. Si può infatti immaginare il costante, spesso sofferto, vagabondare di molti professionisti antropologi, che si sostengono con impieghi solo "tangenzialmente" antropologici, non solo come una scelta forzata, difficile, ma anche come una scelta consapevole e ricca di conseguenze politiche, sociali, culturali e professionali, per gli individui e per il resto della società. Essere antropologi eremiti non è più, o non è solo, una necessità.

È stato progressivamente massacrante, per la mia autostima, il tentativo di fare "carriera accademica", pensando che "essere antropologi" implicasse necessariamente questo. Negli anni successivi alla rinuncia a tale carriera, dato il persistere della vocazione antropologica, per ridimensionare il senso di fallimento ho trovato proficuo ironizzare sulla questione. Guidata da un certo spirito di osservazione critica e autocritica e da un certo sarcasmo pasoliniano mi permetto oggi di guardare

al mio fallimento accademico come ad una inaspettata conquista, una felice e consapevole liberazione dal mondo piccolo-borghese e “fascista di sinistra” che si riflette così bene nella quotidianità di molti dipartimenti universitari italiani. Mi piace qui condividere in modo rozzamente dissimulato e allusivo parte delle mie riflessioni sulla questione e se qualcuno si sentisse chiamato in causa dalle narrazioni fanta-etnografiche che seguono, si sappia da subito che ogni riferimento a fatti e persone è puramente casuale.

Allora, la mia riflessione parte da una considerazione di natura psicanalitica. Il difficile vissuto di molti wandering anthropologists, che sebbene non strutturati continuano ad avere rapporti professionali o semi-professionali con le università pubbliche anche “a una certa età”, è in parte legato al permanere, nel nostro inconscio, dell'eco di quella sciocca domanda. Quando eravamo bambini, ci è sicuramente capitato che qualcuno ci chiedesse: cosa vorresti fare da grande?

La storia di S.

E oggi vi dirò che non solo bisogna impegnarsi nello scrivere,
ma nel vivere: bisogna restare nello scandalo
e nella rabbia più che mai, ingenui come bestie al macello,
torbidi come vittime appunto.
Bisogna dire più alto che mai il disprezzo per la borghesia,
urlare contro la sua volgarità,
sputare sopra la sua irrealtà che essa ha eletto a realtà,
non cedere in un atto e in una parola
(Pier Paolo Pasolini, tratto da *Il Poema delle Ceneri*, 1966-67)

Vi racconterò la storia di S., un'antropologa che potremmo definire eremita, perché ha rinunciato consapevolmente alla rincorsa per strutturarsi nell'università pubblica italiana pur continuando a sentirsi antropologa e ad essere riconosciuta come tale. Mi è capitato di conoscerla per via di interessi di ricerca ed esperienze di vita simili e con lei ho avuto possibilità di dialogare diverse volte negli ultimi anni. S. che preferisce rimanere anonima, ha acconsentito ad essere intervistata per questa occasione editoriale. Oggi lavora principalmente come curatrice museale ed editoriale in un importante museo sulla Resistenza, nella sua città. È anche autrice di diversi articoli di rilevanza internazionale e di diverse monografie. Ho posto diverse domande, e lei ha risposto in forma scritta, come in uno scandaloso e scandalizzato confessionale, in un flusso di coscienza difficilmente arginabile, senza dosarsi in termini espressivi ed emotivi, eppure lasciandoci una traccia intensa dell'esperienza di rinuncia e sacrificio, ma anche di carismatica vitalità di molti antropologi cosiddetti precari.

Nata all'inizio degli anni Ottanta e cresciuta in una città del centro Italia, è capitato anche a S. che qualcuno le rivolgesse questa banale domanda: cosa vorresti fare da grande? A sei anni S. rispondeva che voleva fare la santa, perché alla processione di San Nicola, nel paese natale del padre, aveva visto la gente appendere banconote alla mantella che ricopriva la statua del santo. In effetti, come vedremo, il tema e il linguaggio religioso sono ricorrenti nella auto-narrazione di questa antropologa perennemente destinata al precariato. Ad ogni modo altre vocazioni sembravano emergere in lei sin da piccola, anche se meno remunerative della vocazione alla santità.

Verso gli otto, nove anni S. tendeva a rispondere a questa leziosa domanda dicendo senza esitazione: da grande farò la scrittrice, la giornalista, la poetessa... In effetti amava leggere e scrivere. Il padre la aiutava a scrivere, la leggeva e correggeva, la incoraggiava. Poi purtroppo quando aveva nove anni è mancato. Era rimasta sola con la madre e la sorella minore.

Come racconta S. nell'intervista, verso i sedici anni, a chi le rivolgesse quella noiosa domanda

rispondeva diversamente, ma con altrettanta convinzione: “Sarò un’antropologa”. Perché? Perché intorno ai quindici anni, dopo il ginnasio aveva iniziato il liceo, e cominciato a conoscere la filosofia. In quegli anni era inquieta, malinconica, alla ricerca di qualcosa: possibile che gli esseri umani fossero capaci di tanta bellezza e di tanto orrore? E che la società in cui era nata si presentasse bigotta e cieca, piegata al servizio del Dio Denaro, e corrotta? Cosa poteva fare? Quale soluzione? Quale alternativa? In cerca di consolazione, si avvicinava a diversi autori, tra cui Herman Hesse: folgorata da Narciso e Boccadoro e dal Demian, aveva proseguito con Siddharta e altri.

Mi ha colpito il modo in cui S. dice di aver incontrato l’antropologia, rispondendo a una delle domande del mio questionario. D’inverno passeggiava nella nebbia, tutte le sere, per il centro della sua città, sola o con qualche amica, spesso alla ricerca di libri. In una bancarella nella piazza del mercato ne trovò uno semplicemente intitolato *Antropologia culturale*, di autori marxisti francesi. Lo acquistò per poche migliaia di lire: un libro usato, con qualche sottolineatura. Leggendolo, pur non comprendendo molto, cominciò a fantasticare sulla vita di altre popolazioni distrutte dagli occidentali, su quello che si era perso, che si stava perdendo. In quei mesi al liceo studiava l’illuminismo e il colonialismo. Nell’intervista, S. scrive che avrebbe voluto letteralmente fuggire tra “i buoni selvaggi”, imparare da loro a vivere con la natura e anche conoscerla, amarla, e riportare questi insegnamenti qui, dove erano andati ormai perduti. L’unica soluzione: conoscere la natura umana, per capire come cambiare il mondo. “Sarò un’antropologa”.

Chissà cosa ci vedeva S. in questa parolona. An-tro-po-lo-gia. La soluzione a tutti i mali del mondo forse. Nulla di più romantico e infantile, come lei stessa ammette. Ma è così che tutto è cominciato. Desiderava viaggiare e vedere l’Asia, l’Asia continentale, mescolarsi con quelle popolazioni e conoscerle a fondo. E ancora, chissà perché questa fissazione per l’Asia? S. ironizza su questo dicendo che forse le viene dal fatto che da piccola le facevano sempre fare la parte della cinesina nelle recite della scuola. Per colpa di quelle recite forse cominciò a leggere traduzioni di testi taoisti e pre-taoisti, buddhisti, vedici, a interrogare la psicanalisi junghiana. E al momento di iscriversi all’università, per essere sicura di poter studiare antropologia, si era iscritta a sociologia ad “indirizzo socio-antropologico”, in una città più grande, ma non distante da casa. Così cominciò il suo viaggio nell’antropologia “accademica”, l’antropologia del Tempio, sotto la guida di quello che avrebbe poi considerato il suo grande maestro, che chiameremo l’Abate, relatore di tesi e poi supervisore in vari progetti successivi. Convinta di voler essere una ricercatrice (perché si sentiva soprattutto una “cercatrice” di verità, nel senso un po’ mistico espresso da Hesse nel Demian, anche su questo S. ironizzava con me) aveva proseguito con una specialistica in scienze antropologiche: doveva realizzare il suo obiettivo.

Come quando frequentava sociologia, grazie alla buona media e al basso reddito, percepiva borse di studio che con qualche lavoretto da cameriera le avevano consentito di andare a vivere da sola, di mantenersi. A vent’anni si innamorava di D., che quando io e S. ci siamo conosciute era ancora il compagno, anzi nel frattempo era diventato suo marito. Dopo un anno dalla laurea in sociologia, quando aveva 25 anni è nata la loro prima figlia, che oggi ha 18 anni. S. non aveva un lavoro fisso, solo tanti lavoretti (dava ripetizioni, insegnava italiano agli stranieri, lavorava a spot come educatrice, mediatrice, formatrice, intervistatrice, cameriera, baby-sitter). Ma aveva voti alti e poteva contare sulle borse di studio. Viveva col compagno nella casa dello zio di lui, e quindi per fortuna non pagavano affitti. Tutti si stupivano che S. avesse deciso di avere un figlio così giovane.

La fuga dal Tempio

Tutto poteva nella poesia avere una soluzione.

Mi pareva che l'Italia, la sua descrizione, il suo destino, dipendessero da quello che io ne scrivevo. In quei versi intrisi di realtà immediata, non più nostalgica, quasi l'avessi guadagnata col mio sudore.

Certo quanto conta anche in un senso più misero una condizione economica: non aveva peso il fatto che io fossi ricco di cultura e amore, aveva molto più peso il fatto che io, in certi giorni, non avessi nemmeno le cento lire per farmi radere la barba; la mia figura economica, benché instabile e folle, era in quel momento simile alla gente con cui abitavo: in questo eravamo proprio fratelli, o almeno pari, Perciò, credo, ho molto potuto capirli.

(Pier Paolo Pasolini, tratto da *Il Poema delle Ceneri*, 1966-67)

Vorrei ora lasciare la parola a S. e condividere la sua auto-narrazione, anche per mostrare come per molti aspetti la traiettoria mia, di S. e di molti antropologi precari sia connessa a “crisi” non solo personali ma anche socio-economiche, di portata internazionale.

Non avevo i soldi per fare una tesi di specialistica in Asia, avevo dunque optato per una tesi di antropologia della religione in Italia. Per continuare a studiare, dopo la laurea specialistica volevo provare il dottorato – nella stessa università dove avevo preso la prima laurea e appena prima di conseguire la seconda sono passata al concorso di dottorato in antropologia con una borsa ministeriale di poco più di 800 euro, che sarebbero diventate poco più mille con una legge del governo Prodi. Contratto di 4 anni consecutivi, che sarebbe durato sino al 2011: non avrei mai più ottenuto qualcosa di così duraturo! Era cominciato un sogno, ma anche il precariato “selvaggio”. Avevo 27 anni, mia figlia ne aveva 3 e la aspettavano diversi anni di viaggi, e diversi mesi nelle scuole dell'infanzia asiatiche: oggi ne abbiamo 43 e 18, io sono ancora precaria, o meglio, sono una sociologa a partita iva.

E ancora:

Avevo deciso di svolgere un progetto di ricerca in Sudest Asiatico. Proprio quell'anno, il 2007, appena prima della crisi globale che in Italia avrebbe portato al regime di austerità proclamato dal governo Monti, e appena dopo aver ufficializzato le mie intenzioni di fare ricerca a 12.000 km di distanza da casa, il dipartimento non avrebbe più pagato i viaggi dei dottorandi, che dovevano spersarsi da soli i viaggi sul campo. Una nota professoressa del dipartimento, chiamata sarcasticamente Sharky (squalotto) dai professori di altre università, aveva detto chiaramente “non dovete usare i soldi della borsa per vivere, dovete spenderli per la ricerca su campo”.

La domanda giusta non è cosa vuoi fare da grande. La domanda giusta è cosa sei disposto a fare per diventare te stesso, cosa sei disposto a sacrificare. A S. sembrava che il dottorato, con una prospettiva di soggiornare in Asia per fare ricerca, fosse semplicemente la realizzazione di un sogno antico, la prosecuzione di un progetto di vita, di una missione intellettuale e morale:

Non vedevo, ancora, sacrifici. Sapevo che il sogno dei 17 anni si realizzava quando ne avevo 27. Avevo ora una nuova consapevolezza di cosa fosse l'antropologia, dopo già sei anni di studio, che sarebbero diventati dieci, quindici...venti, venticinque anni di studio ...e di precariato. Ho conosciuto luoghi e persone che per me sono come una casa, una famiglia. Viaggiando tra un villaggio e l'altro con una carcassa di scooter per le strade militari sulle colline del Laos sotto il monsone e rischiando di ammazzarmi ad ogni curva, pensavo al mio Maestro Abate; pensavo: hai visto cosa sto facendo per l'antropologia Maestro? A momenti mi ammazzo ...

Durante il dottorato è arrivata anche la nostra seconda bambina, nata nel 2010. Ora, possiamo immaginare come è stato difficile organizzarsi, rimanere uniti, e affrontare le spese dei viaggi, i miei e quelli delle bimbe. Così difficile che alla fine ci abbiamo rinunciato. E confesso di aver usato i soldi della borsa di dottorato, quei mille euro, anche per sopravvivere, e di aver dovuto proseguire con altri lavori, spesso “in nero” per integrare le entrate e continuare a farcela senza chiedere niente a nessuno.

Soprattutto perché dal 2012 S. e D., alla tenera età di 31 e 36 anni, avevano deciso di andare a vivere in affitto, emanciparsi finalmente dalle famiglie di origine, almeno economicamente.

Non mi rendevo conto che nel frattempo i miei amici diventavano avvocati, architetti, professionisti di successo, venivano assunti ad vitam come insegnanti o come qualsiasi cosa...non avevano ancora o non volevano figli, cercavano e ottenevano stabilità e spesso anche benessere, compravano auto e case nuove, andavano in vacanza in posti da sogno...io, per seguire il mio sogno, diventavo sempre più precaria e povera...e in mezzo a imbarazzanti delusioni e umiliazioni. Purtroppo negli anni del dottorato ho anche maturato un amaro scetticismo verso proclami e pronunciamenti femministi in accademici.

Pare che proprio professoresse in carriera, perlopiù single, o separate, quasi sempre senza figli o con i figli perennemente parcheggiati dai nonni, abbiano rappresentato l’ostacolo più indecente al – forse illegittimo – desiderio di S. di strutturarsi nell’università in cui si era formata. Con le sue parole, estremamente forti sul tema:

Diversi professori e ricercatori e colleghi uomini avevano quantomeno riconosciuto la mia tendenziale vocazione antropologica, mentre molte donne, quelle più mature e potenti di me – che ovviamente si dichiaravano universalmente scandalizzate dalla egemonia fallocentrica dell’accademia e della stessa antropologia – hanno generalmente messo in atto comportamenti atti a “tarpare” ogni mio tentativo di partecipare al mondo accademico in modo da essere riconosciuta per la mia serietà e dedizione. Le conseguenze di ciò sono state il mio progressivo allontanamento dal mondo accademico: in definitiva, lo devo soprattutto alle “matriacademiche”, e al pavimento di cristallo che le divide dal resto del mondo.

Il protagonismo dimostrato da molti/e docenti “di alto rango”, di questi prelati accademici, legittimati a trattare una disciplina “sacra” quale era per me l’antropologia in modo sacrilego, a snobbare di fatto i soggetti marginali di cui ci occupiamo al limite compatendoli... ai miei occhi, il loro sconfinato narcisismo, l’imbarazzante nepotismo, irrispettoso opportunismo, le guerre fratricide che erano in grado di provocare tra i ricercatori emergenti bandendo concorsi blindati, la loro inclinazione a farsi coccolare dai più disponibili dei dottorandi (la mia supervisor chiamava abitualmente “Amo”- abbreviazione gergale di “amore” diffusa negli ambienti queer e LGBTQ* – il mio collega dottorando, con cui si era stabilita un’intima amicizia). Tutte queste cose hanno cominciato a rappresentare per me un elemento di riflessione, di meditazione profonda. Era così che volevo diventare? Loro rappresentavano l’esatto contrario della mia scelta professionale e deontologica, esistenziale e politica.

L’esatto contrario di quello che per S. rappresentavano i saperi acquisiti studiando le culture umane. Mi ha impressionato il linguaggio quasi scurrile e offensivo di S.: esso riflette il trauma, la grande delusione che le aveva provocato il constatare che la tribù degli antropologi accademici contempla tra i suoi membri anche persone abbastanza ignoranti, qualunque, conformiste, dalla mentalità borghese, con uno scarso o nullo slancio etico-morale, in balia di crisi di mezza età, meno e andro-pause, e sedotte dal potere. In un aspetto mi trovo d’accordo con la mia collega S.: se c’è qualcosa che può definirsi barbare è il pervertimento di un fine più alto per scopi personali. Come scienziati sociali studiamo il “potere” in tutte le salse, e questo dovrebbe aiutarci ad essere immuni da certi meccanismi subdoli e rapaci. Eppure, molti antropologi baroni e baronesse, si ammalano di potere:

È anche grazie a loro però se persone come me sono qui, a fare il cane sciolto, chiamate a partecipare di tanto in tanto alle kermesse accademiche, perché forse abbiamo qualcosa da dire. Non credo di essere l'unica ad accontentarsi di essere senza padroni, a partita iva, di continuare ad essere antropologi per poche lire, per rimborsi senza gettoni. Ce ne sono a milioni di intellettuali come me presi a correggere nell'anonomato decine di articoli per riviste accademiche, bozze su bozze, per la curiosità e il piacere di aggiornarsi, intanto che si fa altro per mangiare e per mantenere i figli. Come me, a fare i docenti a contratto. L'antropologia non è solo un secondo lavoro, un hobby. Una passione vagamente remunerata, una pratica amatoriale, da cui ricavare qualche spicciolo in più. In tanti giocano su questa nostra passione per farci lavorare gratis, e credono che viviamo d'aria: in fondo hanno ragione, se continuiamo a farlo è perché hanno ragione: infatti per me l'antropologia è come l'aria che respiro.

Va detto che l'esperienza di S. è stata sfortunata, ma questo non deve portare a pensare che siano tutte e tutti così nelle università italiane. La sfortuna spesso sta nel non avere altre fonti di finanziamento che quelle erogate dall'università e di vivere in un paese che non prevede welfare per i ricercatori precari, come lei stessa ammette, rivelando dove confluiscono molti talenti precari:

Non mi sono potuta permettere periodi prolungati di precariato, né trasferimenti in università distanti da casa. Non esiste il diritto alla disoccupazione per quelli come noi. Soprattutto non avrei accettato di vedere l'antropologia, per me una specie di religione, trattata come pretesto per la carriera. Una vocazione è un fatto morale prima che intellettuale, politico prima che professionale. Ho sbagliato tutto... certo l'ho pensato e forse è vero. Lo teme anche la mia migliore amica, che si è strutturata in accademia e che non sopporta di vedere che ho rinunciato. Che avevo sbagliato tutto è stato molto chiaro quando nel febbraio del 2012, a due settimane dalla discussione della tesi di dottorato, l'unico lavoro che ho trovato in una situazione di emergenza, è stato per un'impresa di pulizie. Lavare vetri su vetri in autosaloni sulla statale, appartamenti di periferia appena ritinteggiati, negozi eccetera. È stato ancora più chiaro che avevo sbagliato tutto quando nel 2013 ho cominciato a editare tesi di laurea "conto terzi" come "consulente" in nero, solo per racimolare qualche soldo in più per le bollette e le vacanze in campeggio; d'altra parte questo solo sapevo fare meglio di ogni cosa: studiare, scrivere, insegnare; in questo modo ho preso altre tre lauree, ma nessuno lo sa ovviamente...

I problemi economici e familiari possono essere decisivi nel segnare il precariato, e a volte, l'eremitaggio degli antropologi de-strutturati.

Nel 2013 mia madre si è ammalata gravemente, e mia sorella avuto gravi problemi economici e ho dovuto aiutarla, anche lavorando con lei nel suo ristorante. Ero bloccata nella mia città. Nel frattempo ho cominciato a frequentare un'associazione che si occupava di educazione da strada, sono diventata una street teacher. In quella stagione la mia visione dell'antropologia mi ha portato a esercitare la pratica etnografica in senso militante e partigiano. Mio marito attraversava una fase analoga alla mia: come storico, dopo aver pubblicato decine di articoli e quattro monografie, era stato bocciato per due volte all'abilitazione e superato da meno titolati. Amareggiato, aveva deciso di inserirsi come professore precario nella scuola pubblica e tentare concorsi.

Con due bambine e la situazione privata che andava per questo verso, nel mezzo del cammin della loro vita, S e D. – 37 e 42 anni – si ritrovarono in una selva oscura, a peregrinare, come intellettuali eremiti nella foresta della gig culture, rinunciando a rimanere nel Tempio. È anche questo che spinge i monaci a separarsi dai luoghi di trasmissione ufficiale della religione. Altri fattori però sono decisivi e riguardano ciò che accade effettivamente all'interno del Tempio. A volte in università i giovani ricercatori si sentono sospinti da alcuni professori e respinti da altri, e rimangono intrappolati in un'ambiguità che può diventare logorante. Rispondendo alla mia domanda in cui le chiedevo cosa la avesse convinta ad abbandonare la carriera accademica, S. scrive:

Sebbene la mia ex-tutor al momento della discussione del dottorato avesse a disposizione fondi da un nuovo progetto europeo, la stessa aveva stabilito che un unico assegno dovesse essere riservato ad “Amo”, che non aveva figli e si doveva ancora “addottorare”. Mi concesse qualche briciola per un viaggio in Asia nel 2013. Continuai a pubblicare, e a lavorare facendo un po’ di tutto per campare. Ho provato altri concorsi interni, uno in particolare sollecitata dai miei stessi professori che bandivano: arrivai seconda. Avevo puntato tutto su quello, e mi ritrovavo ancora senza stipendio. Ero arrabbiata per come andavano le cose, mi sentivo usata e non riconosciuta, in mezzo a forze contrapposte – chi mi voleva e chi non mi voleva. Davo fastidio. Diventavo anche io nervosa, arrogante. Subito dopo questo episodio per sei mesi, su richiesta del dipartimento, ho organizzato seminari di dottorato senza contratto, perché si prevedeva che avrebbero emesso il bando in tempi brevi: quando il bando è uscito, è passata un’altra persona e Sharky si era stupita del mio disappunto. Non aveva perso l’occasione quella volta per sottolineare come i soldi a me destinati fossero troppi (5.000 euro lordi) per il lavoro che avevo svolto, che dovevo imparare a scrivere il curriculum per essere competitiva, e che dovevo organizzarmi per andarmene presto, perché prima di me avrebbero preso posto in dipartimento colleghe più anziane che erano già in lizza da tempo. Quei soldi non li ho più visti. Sembra comunque che poco dopo qualcosa sia avvenuto nell’alto dei cieli e – probabilmente per intercessione dell’Abate – è piovuto un assegno di ricerca dai fondi apparentemente destinati solo ad “Amo”, grazie a cui ho svolto i miei ultimi periodi di studio. Nel 2016 si è conclusa la mia collaborazione col dipartimento, non chiesi più nulla. Nutrivo stima e fiducia solo nell’Abate e lui sarebbe presto andato in pensione. Io non ero come loro, non lo sono, non lo sarò mai. Volevano farmi fuori, e io avrei rinunciato.

Conclusioni. La scelta e il carisma dell’antropologia eremita

Accade che anche se in fuga dal Tempio, una volta allontanatisi, gli intellettuali eremiti vengano comunque riconosciuti dai professori del Tempio e continuano ad essere chiamati a partecipare con la loro opera intellettuale alla disciplina a cui hanno dedicato la vita. Continuamente si sono sentiti chiedere: ma tu sei bravissimo/a, perché non sei rimasto in università? Perché non provi i concorsi? Perché non cerchi di strutturarti? Questa domanda a volte suona un po’ sadica, e risuona in noi quasi come la versione aggiornata di quella antica domanda: perché da grande non sei riuscito a fare quello che desideravi da bambino?

La risposta di un monaco a queste domande sarebbe: perché ogni cosa è transitoria e insostanziale e non dobbiamo temere di lasciarci indietro quello che ci provoca dolore, anche se l’unico modo di superarlo è meditare sulle condizioni del suo insorgere. Un’antropologa eremita risponderebbe in modo diverso.

Bibliografia

- Pasolini, P.P. 1967-68. «Estratti da “Il poema delle Ceneri”», in *Pasolini. Tutto è santo/ Il corpo poetico*, Garrera, G., Pietroiusti C., Tosi Pamphili, C., (a cura di), Roma, 5 Continents Editions.
- Kamala, Tyiavanich. 1997. *Forest recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, University of Hawai’i Press.

Ripensare i processi di precarizzazione come opportunità epistemiche

Viola Castellano

viola.castellano2@unibo.it

Università di Bayreuth

ORCID: 0000-0002-6782-8465

Introduzione

Ecco che mi accingo a scrivere un contributo sul precariato accademico a partire dalla mia esperienza e le forme di (auto) sfruttamento a cui mi sono sottoposta in questi ultimi tredici anni. Di domenica pomeriggio.

Durante la settimana ho dovuto occuparmi di altre pubblicazioni (più “pesanti” dal punto di vista curricolare), che continuano a sottrarre tempo alla ricerca sul campo che sto conducendo a Serekunda, Gambia. Sono occasioni di pubblicazione che non posso permettermi di rifiutare, nella mia corsa verso l’Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), sperando che passino le *review*. Per lo stesso motivo, nel fondo di agende e diari ho liste di nomi di case editrici e riviste, referenti per le varie pubblicazioni attuali e per quelle che verranno, numeri e spunte per quelle che sono già uscite. Sono i calcoli ossessivi che mi trasformano in un contabile dei titoli accademici, costantemente impegnato a ricapitolare quelli che mi mancano per arrivare alle tre famigerate mediane.

In questo breve contributo la mia intenzione però non è quella di disquisire sui processi di precarizzazione del lavoro accademico e dell’economia politica che li (ri)produce, vista la letteratura italiana e internazionale già esistente sull’argomento (Ivancheva 2015; Busso e Rivetti 2014; Platzer and Allison 2018; Palumbo 2018; Strasser, Stoica, Loher 2019) e visto che sicuramente altri partecipanti al Forum si concentreranno su questi aspetti. Piuttosto, vorrei partire dal dato autoetnografico per sviluppare una riflessione sul continuum precario a cui mi sono “saldamente” ancorata a partire dalla mia laurea. Questo percorso mi ha portato ad incontrare mondi lavorativi eterogenei, dentro e fuori dall’università, ma sempre accomunati da sfruttamento e autosfruttamento, mancanza di riconoscimento e costante minimizzazione del valore del proprio lavoro. Nel farlo però quello che vorrei sottolineare è come mi sia ritrovata a “navigare” questo tipo di situazioni (Vigh 2009) e come queste mi abbiano collocato in una condizione cronicizzata di attesa dell’adulità (Honwana 2014). Leggendo questa condizione a quella di altri soggetti precari con cui ho incrociato il mio percorso, la mia argomentazione si sofferma in particolare sul concetto di “crudele ottimismo”, introdotto da Laurent Berlant (2011)¹ per descrivere i processi di soggettivazione dominanti nel tardo liberismo. Con tale concetto, la teorica *queer* ha definito la tensione caparbia verso un oggetto di desiderio, quello che ha definito come ideale della “buona vita”, che rappresenta un ostacolo al proprio benessere in quanto irraggiungibile e oramai inesistente. Applicando tale cornice teorica, il mio obiettivo è quello di leggere in controluce il carosello di lavori, città, aspirazioni e promesse che mi hanno accompagnato negli ultimi tredici anni, insieme a quelle di altri soggetti precari che ho incontrato nelle mie traiet-

¹ Laurent Berlant (2011) ha definito una relazione di “crudele ottimismo” come qualcosa che esiste quando qualcosa che desideri è un ostacolo al tuo benessere, e come una “atmosfera affettiva” che caratterizza i soggetti precari nel tardo liberismo.

torie poco lineari. Nel farlo, non è mia intenzione equiparare processi di precarizzazione genealogicamente e qualitativamente distanti, ma pensarli come una serie di relazioni materiali che articolano una struttura di esperienza e una classe affettiva (Berlant 2011). Pensando criticamente la mia appartenenza alla classe affettiva del precariato, mi soffermo su quanto questa abbia condizionato sia la scelta dei miei temi di ricerca, sia quella relativa alle pratiche metodologiche e teoriche adottate. A partire dunque da una riflessione auto-etnografica, nel finale tenterò di allargare lo sguardo ai processi di precarizzazione vissuti dagli antropologi come potenzialmente generativi non solo di approcci “militanti” alla ricerca (Fontanari 2022; Boni, Koensler, Rossi 2020), ma anche di un’interrogazione profonda delle premesse epistemiche della disciplina. In quanto campo intellettuale (Bourdieu 1988) sempre più popolato da una “flexible employed periphery” (Roseberry 1996) sprovvista del capitale accademico necessario alla riproduzione della disciplina e all’istituzionalizzazione dei suoi paradigmi, e che nello stesso tempo è legato costituzionalmente all’apertura esperienziale dell’etnografia, quello antropologico si offre a mio avviso come particolarmente adatto a ripensare le condizioni per la produzione di conoscenza accademica e del suo spazio pubblico.

Breve storia di una vita precaria come tante

Ho vissuto gli anni dell’università in relativa tranquillità, mantenendomi con borse di studio e lavori temporanei. Dopo la laurea mi sono trasferita per sei mesi a New York con il mio compagno, principalmente per la sua necessità di trovare uno spazio professionale e creativo che l’Italia stentava ad assicurargli. In quei sei mesi ho lavorato come barista in un caffè italiano di Brooklyn, insieme ad altre persone, molte prive di documenti e provenienti principalmente da Messico, El Salvador e Porto Rico. Dopo cinque mesi i datori di lavoro hanno chiesto ai dipendenti di ottenere un codice fiscale falso per continuare a lavorare perché si stavano intensificando le ispezioni del Dipartimento del Lavoro di New York. Ho rifiutato e sono stata licenziata poco dopo, ma i miei colleghi hanno continuato a lavorare, pagandosi loro stessi il falso codice fiscale. Nello stesso tempo ho svolto una sorta di tirocinio in un’organizzazione antirazzista, che mi ha introdotto alla questione che poi sarebbe diventata l’oggetto del mio dottorato di ricerca. Tornata in Italia, mi sono chiusa in casa d’estate per preparare l’esame di ammissione al dottorato, che avevo intenzione di tentare in un paio di atenei in autunno. Sono riuscita ad entrare all’Università di Bergamo nell’ormai soppresso Corso di Dottorato in “Antropologia ed Epistemologia della Complessità”, ma senza borsa. Il mio ex supervisore di magistrale mi incoraggiò ad accettare comunque, vista “l’opportunità inaspettata”, ma io non potevo permettermi un dottorato di ricerca senza finanziamento e lavorare a tempo pieno mi avrebbe impedito di dedicargli la necessaria attenzione. Alla fine, una persona tra quelle premiate con la borsa di studio ha optato per un altro ateneo in cui era stato selezionato, facendo slittare la graduatoria a Bergamo e rendendo possibile la mia ammissione con borsa. Nei successivi tre anni, ho svolto un lungo lavoro sul campo a New York, lavorando saltuariamente come baby-sitter per integrare la borsa di studio che, nonostante la maggiorazione, non mi permetteva di fronteggiare i costi della vita altissimi di New York.

Dopo il dottorato, il mio piano era trovare un post-doc negli Stati Uniti, possibilmente nel Dipartimento di Antropologia del “Graduate Center” di CUNY dove ero stata *visiting scholar*. Sapevo di aver bisogno di pubblicazioni in inglese per farlo, ma la borsa di dottorato di tre anni e alcuni problemi familiari non mi avevano permesso di fare molto di più che condurre il lavoro sul campo e scrivere la tesi. Dopo aver discusso la tesi in primavera, mi sono trasferita in un rifugio sulle Dolomiti per lavorare durante la stagione estiva. Il mio piano era di risparmiare un po’ di soldi per permettermi uno stage di tre mesi presso le Nazioni Unite nel quartier generale di New York, dove ero stata selezionata anche grazie al supporto di un’amica che lavorava lì. Non avevo alcun reale in-

teresse a lavorare per le Nazioni Unite, e avevo molti dubbi politici, ma la mia amica mi aveva detto che nel caso di assunzione la procedura per il visto sarebbe stata più semplice e rapida, cosa che mi avrebbe permesso di rimanere negli Stati Uniti con il mio compagno mentre cercavo di pubblicare e vincere un post-doc. Alla fine dell'estate sono tornata a New York e ho iniziato lo stage, lavorando sempre come babysitter la sera. Gli stage all'ONU non erano retribuiti e all'epoca ogni funzionario aveva almeno un tirocinante a sua disposizione 365 giorni l'anno. Tolto il personale amministrativo questo significa che più di metà del lavoro giornaliero dei funzionari era a costo zero, mentre la percentuale di assunzioni post-tirocinio rimaneva però al di sotto del 10%. Dopo un mese e mezzo la mia *supervisor* ONU mi disse che mi avrebbe raccomandato al direttore del Dipartimento per un lavoro nello stesso ramo. Ma alla fine del tirocinio (in cui mi ero sottoposta a ritmi di lavoro iper-intensi per cercare di dimostrare il mio "essere meritevole") mi è stato detto che "il dipartimento aveva già troppi italiani" e mi è stato proposto di fare la volontaria da remoto. Ho rifiutato e sono rientrata in Italia, senza soldi e depressa, lasciando il mio partner a New York e senza prospettive di ritorno, avendo esaurito tutte le mie possibilità in termini di visto. Una volta in Italia, ho tenuto il mio primo corso all'Università di Bologna, nel campus della mia città natale. Trattandosi di un laboratorio di 24 ore esauritosi in un mese e mezzo, ho cercato parallelamente un altro lavoro, finendo per trovarne uno come cameriera in un ristorante di campagna vicino a casa di mia madre, dove ero tornata a vivere temporaneamente. Ma ogni volta durante il mio turno vivevo con terrore l'idea che qualcuno dei miei studenti potesse entrare nel ristorante e mi trovasse a doverlo servire.

In quel periodo ho chiamato un'amica che aveva studiato antropologia con me e che da tempo faceva l'operatrice nel sistema d'asilo, per una ONG laica e "di sinistra". Ogni volta che parlavamo del suo lavoro avevo la sensazione che stesse prendendo parte a qualcosa di molto importante, qualcosa che io stavo solo osservando da lontano. Sapendo che il bisogno di lavoratori nel sistema di accoglienza stava aumentando, ho deciso di fare domanda, venni selezionata per fare il colloquio con la vicepresidente dell'organizzazione. Come scoprii in seguito, anche lei aveva una laurea in scienze sociali, citava Farmer e Foucault parlando di richiedenti asilo e sistema di accoglienza, e aveva fatto corsi di approfondimento con il centro Fanon e con l'Associazione per gli Studi Giuridici sull'Immigrazione – (ASGI). Mi disse che il lavoro a cui mi ero candidata era una forma di "attivismo politico", e che dovevo essere pronta a viverlo in tal modo. Solo dopo ho imparato cosa significasse quella frase: sii pronta a sacrificare la tua vita personale e il tuo benessere per uno stipendio misero: straordinari non pagati, sovraccarico emotivo e lavorativo e una posizione di impotenza come burocrate di strada e (a tratti) "secondino" (Costantini 2021).

Per far fronte a tale condizione, lavoratori e richiedenti asilo hanno iniziato a giocare con le numerose zone grigie e punti ciechi del sistema di accoglienza italiano al culmine della sua crisi, costruendo relazioni indisciplinate, trasgredendo i mandati e circumnavigando le restrizioni il più possibile. Nonostante ciò, la quantità di lavoro e le responsabilità sono cresciute fino al punto in cui avevo regolarmente l'incubo di dimenticare la data di rinnovo di un documento e tremavo a ogni telefonata inaspettata. Come tanti altri, lavoravo circa sessanta ore settimanali o più, guadagnando uno stipendio di mille euro al mese, un marchio generazionale del precariato del Sud Europa (Matos 2012). Come tanti altri, condividevo un appartamento con altre due persone, una delle quali era un altro lavoratore del sistema di asilo.

Esasperata e sentendomi sconfitta nel tentativo di aiutare le persone ad esercitare i propri diritti invece di divenire "altri" illegalizzati, razzializzati e criminalizzati, dopo dieci mesi ho deciso di licenziarmi e trasferirmi con il mio compagno a Berlino, dopo esserci temporaneamente separati vista la biforcazione netta delle nostre traiettorie geografiche post disfatta ONU. Anche lui era però esasperato dalla lontananza, dai costi proibitivi della vita a New York e dal fatto che per mantenersi doveva lavorare come assistente a tempo pieno, sacrificando la sua pratica artistica. Berlino era il

compromesso a cui eravamo arrivati, come città ancora relativamente economica e con una scena e industria artistica tale da permettergli di lavorare. Il piano per me era (ancora) quello di fare domanda per un post-doc e scrivere per pubblicare, trovando un lavoro non troppo impegnativo che mi permettesse di pagare l'affitto. Grazie ai nostri contatti, ho iniziato a lavorare anch'io nel mondo dell'arte, come assistente concettuale/*ghostwriter*/ricercatrice *free lance* nello studio di un artista piuttosto famoso, in un ambiente stimolante, ma senza orari ed estremamente disorganizzato. Lì, più che nell'università, ho sperimentato il significato del termine "cognitario" (Berardi 2005), in quanto anonima produttrice di contenuti tramite le mie conoscenze specialistiche e le mie capacità creative, che diventavano parte integrante di opere d'arte firmate da un singolo artista (o dal suo studio in certe occasioni). Nel frattempo continuavo ad insegnare in due o tre laboratori all'anno all'Università di Bologna per mantenere un fragile legame con il mondo accademico, tramite rocamboleschi ed estenuanti (nonché poco *environmentally friendly*) spostamenti, svegliandomi presto al mattino per lavorare ad *application* e pubblicazioni prima di andare in studio, attività che ovviamente occupava spesso anche i weekend. Dopo tre anni, in modo piuttosto imprevedibile, ho vinto una borsa di studio di post-dottorato con una fondazione di ricerca brasiliana a cui avevo inviato una candidatura (prima dell'elezione di Bolsonaro) seguendo il consiglio di una collega. Avevo molti dubbi rispetto al fatto di lasciare nuovamente il mio compagno, i miei amici e una città in cui stavo tutto sommato bene, per un paese che non conoscevo e che per quanto affascinante sapevo essere molto complesso. Ma, esasperata dai ritmi e dalle richieste sempre più insostenibili del lavoro in studio e da un certo disgusto per la patina di radicalismo di tanti artisti e istituzioni che erano comunque sostenute dal cosiddetto 1%, ho deciso di partire. Quando è arrivata la pandemia e le università a San Paolo sono state chiuse, sono tornata in fretta in Europa, riuscendo a rientrare il giorno prima che la Germania chiudesse completamente i propri confini. La fondazione ha prima cancellato la mia borsa di studio e solo in seguito all'intervento della mia *supervisor* si è limitata a sospenderla. Nei sei mesi successivi ho dato fondo ai miei risparmi, lavorando a diverse *grant applications* e dopo la fine della prima ondata mi sono ritrasferita a San Paolo, dove ho trascorso cinque mesi tra la seconda e la terza ondata di pandemia, confinata in una stanzetta che la madre di un'amica mi affittava. Alla fine del mio post-doc ho lavorato come assegnista all'Università di Bologna e dopo un anno sono tornata in Germania per lavorare ad un progetto triennale di ricerca di cui sono responsabile che ha ricevuto il finanziamento della Fondazione per la Ricerca Tedesco (DFG).

In tutto questo ho 38 anni, non ho figli, vivo in affitto in un piccolo appartamento nel quartiere turco-siriano-libanese di Neukolln, a Berlino, con il mio compagno e una gatta. Ho molti amici, prevalentemente italiani, la maggior parte precariamente impiegati nell'industria culturale berlinese. Non so cosa succederà una volta che il mio progetto DFG sarà finito, visto che le possibilità di entrare come strutturata in Germania sono pressoché pari a zero e passare l'Abilitazione Scientifica Nazionale e vincere un concorso da Ricercatore a tempo determinato (RTD) in Italia sono obiettivi tutt'altro che scontati (senza contare il fatto che tornare in Italia per il mio compagno vorrebbe dire reinventarsi professionalmente a più di 40 anni).

Inseguire l'età adulta attraverso la mobilità geografica

Secondo Forbes, araldo del neoliberismo, antropologia e archeologia sono i titoli accademici peggiori perché detengono il più alto tasso di disoccupazione nei primi anni dopo la laurea (Goudreau 2012). Il fatto che l'antropologia non si senta tanto bene è generosamente confermato dai dati presentati nel recente rapporto della European Association of Social Anthropologist (EASA and PrecAnthro Collective's Survey on Employment and Academic Precarity 2018).

Nel mio accidentato percorso antropologico, gli arresti e le partenze, le deviazioni e le attese sono

state la regola più che l'eccezione. In questo navigare incerto ho avuto accesso a tanti mondi e ad altrettante identità professionali, non solo quella della ricercatrice, ma quella dell'operatrice sociale, della "cognitaria" del mondo dell'arte, della lavoratrice nell'industria dell'"ospitalità", della stagista riluttante. Attraverso questi passaggi ho sperimentato e incontrato diverse soggettività, ho dovuto cambiare inesorabilmente la mia posizione, condividendo situazioni e condizioni di vita con persone che provenivano da traiettorie molto diverse e per le quali i miei titoli accademici erano spesso irrilevanti.

Nei miei continui spostamenti ho dovuto fare i conti con le burocrazie dei diversi stati e con le loro leggi su migrazione e impiego, ho dovuto lasciare paesi e affetti, rimandando ancora una volta immaginati traguardi di vita e permanendo in una cronica condizione di attesa dell'adulità, qualunque cosa la "categoria non marcata" dell'età adulta significasse nei vari campi relazionali in cui mi muovevo (Durham e Solway, 2017).

Mentre lavoravo nel centro di accoglienza e successivamente mentre svolgevo la ricerca di campo sulla fase post-asilo tra Italia e Gambia, ho sentito dunque che questa traiettoria costruiva una sorta di sottile ponte esistenziale tra me e i miei interlocutori. A parte il dato generazionale, ad accomunarci c'era la decisione di ricorrere alla mobilità geografica per affrontare le ostruzioni alla mobilità sociale nei nostri rispettivi contesti, così come le aspettative socio-culturali e i processi di soggettivazione che li caratterizzano.

Nei continui cambiamenti di lavoro, latitudini e contesti sociali che ho attraversato, sono stata costretta a pensarmi come provvisoria, sradicata, in continuo movimento. Il tentativo di inseguire uno spazio professionale che sfugge non appena si presenta all'orizzonte, il bisogno costante di reinventarmi, di utilizzare reti informali per trovare fonti di guadagno sono state le congiunture in cui ho cercato di giostrarmi finanziariamente, professionalmente, relazionalmente. In questa dimensione di mobilità geografica e sociale solo parzialmente desiderata, ho tentato di riappropriarmi delle contingenze e degli imprevisti, praticando una sorta di *hustling* che mi ha ricordato a tratti quello di tanti interlocutori gambiani, per cui questioni come il caso e la fortuna giocano un ruolo decisivo nell'esito delle traiettorie individuali, elementi che vanno però aiutati da una "volontà di fare" e di "scommettere" (Gaibazzi 2015).

Il nostro inseguire l'adulità attraverso la mobilità avviene però in un ordine neoliberale che ridistribuisce la gravità dei processi di precarizzazione in modo intersezionale (Collins, Bilge 2020). Per molti dei miei interlocutori gambiani queste aspettative comportano infatti la necessità di sostenere materialmente famiglie allargate e talvolta anche piccole comunità, dispossessate da processi di globalizzazione, decenni di politiche neoliberali e da una condizione di svantaggio strutturale di derivazione coloniale. Come cittadina italiana invece sono libera dalla preoccupazione di sostenere economicamente i miei genitori grazie (al sempre più ridotto) cosiddetto welfare state, e occupata da quella di rispondere all'ideale borghese di autorealizzazione proiettato su di me dalla mia famiglia, dalla società e dall'accademia. Il nostro "navigare", e le motivazioni che ci spingono a farlo, sono dunque radicalmente differenziate lungo le linee tracciate da processi di razzializzazione, classe, nazionalità, grado di istruzione e, non ultimo, genere. Il regime di mobilità ostacola la migrazione dei miei interlocutori gambiani e li espone a violenze (il)legali, al razzismo quotidiano/istituzionale/strutturale, allo sfruttamento, alla deportabilità e alla detenzione. Il diktat della mobilità sociale e della realizzazione individuale in un regime di scarsità appositamente fabbricato ci ha influenzato in modi radicalmente diversi. Anche se "siamo tutti migranti" (Feldman 2015), costretti a coltivare creatività, flessibilità e arte dell'improvvisazione ai tempi della gig economy, io e i miei amici expat non abbiamo mai dovuto rischiare la vita per attraversare i confini. Anche se a volte considerati forza lavoro in esubero e usa e getta, non siamo mai stati criminalizzati a causa della nostra decisione di migrare. In altre parole, godiamo ancora di una posizione complessivamente sicura nella differenziazione ineguale del valore umano prodotta dal capitalismo razziale (Melamed 2015; Robinson 2020).

Riflettere su rifrazioni, diffrazioni e discontinuità come opportunità epistemiche

Anche se consapevole che la profondità e la gravità della precarietà come condizione esistenziale è ridistribuita in modo diseguale nel mondo, nel corso di questi anni ho spontaneamente e in parte inconsciamente fatto ricorso alla mia esperienza di precarizzazione non solo mentre facevo lavoro sul campo, ma anche quando pensavo e decidevo i temi di ricerca. La scelta di guardare alle soggettività post-asilo, per esempio, nasce da una necessità personale di creare uno spazio analitico e (auto)etnografico in cui interrogare i fenomeni ai quali ho assistito e sui quali ho agito caoticamente nel mio lavoro di operatrice legale nel centro di accoglienza tra il 2015 e il 2016. In particolare, penso sia stato proprio quella che ho definito come “prossimità differenziale” (Castellano 2023) tra lavoratori dell’accoglienza e richiedenti asilo, nelle sue opportunità e limitazioni, che mi ha portato ad interrogarmi su come i meccanismi istituzionali agiscano sulle traiettorie delle persone e come creino a loro volta mondi relazionali capaci di modificarne l’azione. La letteratura che insiste infatti sulla necessità di de-migrantizzare l’approccio scientifico alle migrazioni (Ramsay 2020) ha sottolineato come forze riconducibili al capitalismo globale creino forme di dislocazione temporale e disgiunzione da un futuro che appare sempre più precario. Nel corso del mio lavoro ci sono state innumerevoli occasioni in cui, parlando dei nostri progetti futuri, questa prossimità nella precarietà emergeva. L’accoglienza stessa era un contenitore istituzionale presentato come straordinario ed emergenziale, e quindi temporaneo, destinato a scomparire, a cui richiedenti asilo e operatori erano in qualche modo legati a tempo determinato.

Le traiettorie dei miei colleghi operatori sociali, così come quelle di molti colleghi ricercatori, risultano dunque sospese ed imprevedibili, non aderenti al mito della “buona vita” a cui tanti dei miei interlocutori aspirano e che costituisce la ragione della loro partenza. Il bisogno di ristabilire una propria direzionalità e riappropriarsi di una temporalità dispossessata da disoccupazione, volatilità delle dinamiche economiche e marginalizzazione geopolitica, è in qualche modo riflesso anche dalle soggettività precarie che i miei interlocutori hanno incontrato una volta arrivati in Italia. Nello stesso tempo, sebbene entrambe le parti siano unite da una navigazione costante dove rischi, possibilità e traiettorie vengono costantemente soppesate in vista di un futuro che stenta a materializzarsi, è cruciale soffermarsi su come questa condizione sia fortemente modellata da relazioni di potere specifiche, che rendono determinate situazioni non navigabili (Vigh 2009). Le differenze tra il mio navigare e quello dei miei interlocutori sono a questo proposito talmente lampanti da diventare quasi incommensurabili. Ci sono quelle più evidenti relative alla libertà di movimento, ma anche tante altre di carattere economico, sociale, relazionale, familiare, religioso e culturale che si intersecano le une con le altre e rendono la navigazione un’impresa quasi impossibile, o almeno la costringono a quelli che Walters e Luthi (2016) hanno definito “spazi angusti” del regime dei confini. Appiattare le condizioni di navigazione sociale nel tardo liberismo alla dimensione di una generica precarietà offusca come le forme che questa assume siano invece profondamente e funzionalmente differenziate tra di loro. Nello stesso tempo questa parziale prossimità, più sentita e immaginata che reale, mi ha portato ad interrogare proprio il modo in cui invece si dava quella differenza. In un certo quel modo la mia ricerca è stata animata, come discusso da Elizabeth Povinelli, non dalla domanda “Chi sei” ma da quella «What is this that surrounds us, differentially making us, with such vast implications on our life trajectories?» (Povinelli 2013: 238). Se, come sostenuto da Fabian (2015) la presenza degli antropologi sul campo precede la rappresentazione e le politiche di scrittura, la mia traiettoria geografica e professionale, e in particolare la mia esperienza nel sistema di accoglienza, hanno preceduto a loro volta la mia presenza sul campo. Per questo motivo, l’etnografia stessa si è configurata come spazio analitico creato per poter districare la trama relazionale precedente tessuta e le sue condizioni di possibilità. L’obbiettivo in un certo senso non era quello di forgiare rappresentazioni

nel linguaggio codificato della produzione accademica, ma di ampliare le possibilità epistemiche, affettive e politiche di tale trama. Questa intenzione nasceva da una necessità più eminentemente esistenziale e personale, legata ad una presenza, ad una posizionalità solo in parte volutamente occupata. Nel tentare di dipanare i nodi delle nostre precarietà ho inevitabilmente costruito una postura metodologica fortemente coinvolta, eterodossa e in cui la distanza tra soggetto e oggetto di conoscenza si rivela, anche volendo, completamente impraticabile. Per esempio ho sempre parlato del mio percorso frammentato, così come dei miei desideri e aspettative, con i miei interlocutori più stretti: lo faccio non esclusivamente per scopi analitici, ma anche perché una relazione che non implica questo grado di condivisione non può generare un riconoscimento reciproco. Se è vero che le asimmetrie del lavoro sul campo sono in un certo senso inevitabili, allora condividere questi aspetti personali con i cosiddetti interlocutori potrebbe anche essere un modo per impegnarsi su un terreno più paritario, diventando visibili non solo al nostro pubblico accademico quando scriviamo riflessivamente (Klinkert 2021), ma anche a coloro di cui vogliamo parlare.

Attraversare campi di precarizzazione economicamente, socialmente e geograficamente differenti mi ha permesso ciononostante di notare una certa continuità o ricorsività delle dinamiche che li caratterizzano e li rendono possibili. Ho cominciato a riflettere su quanto le parziali prossimità tra migranti e non migranti alla ricerca di un'adulità progettata a partire da regimi simbolici e politici diversi fossero tali perché accomunate proprio da un certo "crudele ottimismo". Dagli stagisti dell'ONU disposti a lavorare gratis per mesi nella speranza di entrare nonostante la percentuale bassissima, ai precari dell'università che si sobbarcano il lavoro di supervisori e docenti strutturati nella speranza che ad un certo punto arriverà anche il loro momento, ai *projectarians* che lavorano senza sosta e gratuitamente per cercare fondi per progetti culturali, artistici e accademici a Berlino (ma anche in Italia), ai giovani gambiani che lasciano i loro *compound* alla ricerca di un *better future* in Europa rischiando la vita, tutti mi sembrano in parte vittime del crudele ottimismo che caratterizza la "classe affettiva" del precariato (Berlant 2011). A questo proposito è importante però sottolineare come Laura Berlant elabori il concetto a partire dal contesto euro-americano, e come invece larga parte della popolazione del cosiddetto Sud globale viva strutturalmente una precarietà talmente cronica da diventare "naturalizzata". Nel pensare il grado di crudeltà dell'ottimismo a cui ci si espone, ho avuto modo di osservare come nel caso di coloro costruiti come migranti questa sia di gran lunga più efferata. Come sottolineato da Georgina Ramsay, il crudele ottimismo a cui si sottopongono implica infatti «undertaking dangerous migration passages across oceans or enduring gruelling hours of demanding labour» (Ramsay 2020: 456) mentre la promessa di un futuro di stabilità si rivela essere, il più delle volte, fuori portata perché negato da meccanismi di esclusione ed espulsione sistematica dalla cittadinanza (Nail 2015).

Tenendo dunque ben presenti le differenze, la mia intenzione non è quella di equiparare condizioni di precarizzazione radicalmente diverse, ma piuttosto di articolare i punti condivisi nel continuum precario (Cabot 2019) tra antropologi precari e i loro interlocutori sul campo. Ogni pratica di solidarietà, ogni volontà di impegnarsi nella co-produzione di conoscenza deve avere una sorta di terreno comune, un trampolino di lancio dove pensare e teorizzare insieme le nostre presenze e la possibilità di riconoscere le forze storiche, economiche, politiche, sociali e culturali che modellano le nostre vite. Sono convinta che se ci impegniamo solo nella sfera dello strettamente noto a noi, o assolutizziamo lo "spazio della sofferenza" (Trouillot 2001; Robbins 2013), riproduciamo ancora una volta un meccanismo di alterizzazione e rischiamo di precluderci la possibilità di comprendere il modo in cui le disuguaglianze sono diversamente interconnesse, attraverso discontinuità, interruzioni, trasformazioni, slittamenti.

La stessa Berlant sostiene che da questa condivisione possano nascere «potential conditions of solidarity from subjects not with similar historical identities or social locations but with similar adjustment styles to the pressures of the emergent new ordinariness» (Berlant 2011: 78).

Pensare attraverso precarietà condivise potrebbe essere un modo non solo per collegare le lotte all'interno di uno specifico orizzonte politico e ideologico, ma anche per riflettere sulle opportunità epistemiche rappresentate da queste posizionalità incerte, incomplete e instabili, per cogliere in altre parole la specifica congiuntura (Hall *et al.* 1978) che rappresentano. In questo, l'intenzione potrebbe essere quella di promuovere l'appello lanciato da Harney e Moten di "imbrigliare" la mancanza di professionalità delle vite accademiche precarie (Harney e Moten, 2013) per costruire nuove forme di conoscenza che sfuggono da griglie istituzionali e disciplinari. A questo proposito, credo che la condizione dell'antropologia nell'accademia neoliberale e in un'egemonia occidentale in declino si trovi in una tensione negativa con la sfera della riproduzione sociale ed economica, dello status e della produzione di conoscenza. Credo che la sua crisi strutturale possa diventare un'opportunità, uno spazio costruito attraverso vuoti, mancanze, indisponibilità. In quanto categoria professionale appartenente alla "periferia occupata flessibile" in costante crescita nel mondo accademico e antropologico in particolare dagli anni Ottanta (Roseberry 1996), gli antropologi precari sono strutturalmente nella posizione di interrogare il "campo" (in termini bourdieusiani) dell'occupazione accademica in modo critico e riflessivo. Pensare attraverso precarietà parzialmente condivise potrebbe quindi essere una metodologia per l'impegno politico, ma anche per riflettere sulle opportunità epistemiche rappresentate dalle congiunture vitali incerte, incomplete e quindi più aperte in cui gli antropologi si vedono costretti a navigare (Johnson-Hanks 2002).

Bibliografia

- Berlant, L. 2011. *Cruel optimism*. Durham-London. Duke University Press.
- Boni, S., Koensler, A., Rossi, A., 2020. *Etnografie militanti: prospettive e dilemmi*. Sesto San Giovanni (MI). Mimesis.
- Bourdieu, P. 1988. *Homo academicus*. Stanford. Stanford University Press.
- Busso, S., Rivetti, P. 2014. What's love got to do with it? Precarious academic labour forces and the role of passion in Italian universities. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 45(45-2): 15-37.
- Cabot, H. 2019. The business of anthropology and the European refugee regime. *American ethnologist*, 46(3): 261-275.
- Castellano, V. 2023. (Un)ruly relationalities: navigating mobility rules in the Italian asylum system. *Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology*. (In corso di stampa).
- Collins, P.H., Bilge, S. 2020. *Intersectionality*. Hoboken. John Wiley & Sons.
- Durham, D., Solway, J. (eds). 2017. *Elusive Adulthood: the Anthropology of New Maturities*. Bloomington. Indiana University Press.
- Fabian, J. 2001. *Anthropology with an attitude: critical essays*. Stanford. Stanford University Press.
- Feldman, G. 2015. *We are all migrants: Political action and the ubiquitous condition of migrant-hood*. Stanford. Stanford University Press.
- Fontanari, E. 2022. Dentro e fuori l'accademia. Le sfide delle etnografie militanti nell'università neoliberale. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3: 495-502.
- Goudreau, J. 2012. The 10 Worst College Majors. *Forbes*, 11 Ottobre 2012.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., Roberts, B. 1978. *Policing the crisis: Mugging, the state and law and order*. London. Macmillan, Bloomsbury Publishing.
- Harney, S., Moten, F. 2013. *The undercommons: Fugitive planning and black study*. Brooklin. Autonomedia/Minor Composition.
- Honwana, A. 2014. «'Waithood': Youth transitions and social change». In *Development and equity. An Interdisciplinary Exploration by Ten Scholars from Africa, Asia and Latin America*, Foeken, D, Dietz, T., De Haan, L., Johnson, L. (eds). Leiden. Brill: 28-40.

- Ivancheva, M.P. 2015. The age of precarity and the new challenges to the academic profession. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Studia Europaea*, 60(1): 39-48.
- Johnson-Hanks, J. 2002. On the limits of life stages in ethnography: Toward a theory of vital conjunctures. *American anthropologist*, 104(3): 865-880.
- Klinkert, V.L. 2021. Humbling anthropology: Ego reflexivus and White ignorance. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 11(1): 309-318.
- Melamed, J. 2015. Racial capitalism. *Critical ethnic studies*, 1(1): 76-85.
- Nail, T. 2015. *The figure of the migrant*. Stanford. Stanford University Press.
- Palumbo B. 2018. *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Platzer, D., Allison, A. (eds). 2018. Academic Precarity in American Anthropology: a Forum. *Cultural Anthropology*, Feb - May 2018.
- Povinelli, E. A. 2013. The social projects of late liberalism. *Dialogues in Human Geography*, 3(2): 236-239.
- Ramsay, G. 2020. Time and the other in crisis: How anthropology makes its displaced object. *Anthropological Theory*, 20(4): 385-413.
- Robbins, J. 2013. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3): 447-462.
- Robinson, C.J. 2020. *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. Chapel Hill. University of Carolina Press.
- Roseberry, W. 1996. The unbearable lightness of anthropology. *Radical History Review*, 1996(65): 5-25.
- Shange, S. 2019. *Progressive dystopia: Abolition, antiblackness, and schooling in San Francisco*. Durham. Duke University Press.
- Sharpe, C. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham. Duke University Press.
- Strasser, S., Stoica, G., Loher, D. (eds). 2019. Special Issue on Politics of precarity: Neoliberal academia under austerity measures and authoritarian threats, *Social Anthropology* 27(2): 1-117.
- Trouillot, M. 2001. The anthropology of the state in the age of globalization: Close encounters of the deceptive kind. *Current anthropology*, 42(1): 125-138.
- Vigh, H. 2009. Motion squared: A second look at the concept of social navigation. *Anthropological Theory*, 9(4): 419-438.
- Walters, W., Lüthi, B. 2016. The politics of cramped space: Dilemmas of action, containment and mobility. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 29: 359-366.

Una provocazione: sport da combattimento a confronto

Francesco Fanoli

ffanoli@gmail.com

Ricercatore indipendente

ORCID: 0000-0001-8555-8887

And the best thing you ever done for me

Is to help me take my life less seriously

It's only life after all, yeah

[...]

There's more than one answer to these questions

Pointing me in a crooked line"

The Indigo Girls, Closer to fine.

Mbooloo moy dole (L'unione fa la forza)

Massima wolof

Come ha sostenuto Pierre Bourdieu¹ «la sociologia è uno sport da combattimento»². Mentre il sociologo si riferiva all'uso delle scienze sociali come arma di autodifesa contro la naturalizzazione dell'arbitrio sociale, prendo questa affermazione in senso quasi letterale. Comparo, infatti, la condizione e le esperienze delle antropologhe e degli antropologi³ precari in accademia con quelle dei giovani lottatori di *làmb* (la lotta con i pugni senegalese). Le differenze tra i due contesti sono tali per cui un tale raffronto non manca di assumere toni ironici e provocatori. Anche da una prima osservazione la distanza appare evidente. Il *làmb* è una forma di lotta che combina tecniche percussive e prese, in cui la vittoria è ottenuta per atterramento; l'accademia può essere teatro di aspre dispute e feroci competizioni, ma nessun confronto è vinto per K.O. (almeno in senso letterale). Tuttavia, mi sembra che un tale azzardo comparativo possa risultare produttivo. Nel far questo, mi pongo in continuità con quei lavori (Besnier 2018; Hann 2018) che hanno sottolineato come la lotta con i pugni in Senegal sia un terreno fertile per interrogare questioni legate alla precarietà – condizione imposta di flessibilità e incertezza (Hann 2018: 100) – e ai modi in cui istituzioni, ideologie e soggettività di stampo neoliberista (Gershon 2011) si radicano in specifici contesti sociali.

¹ Affermazione fatta da Pierre Bourdieu durante una trasmissione radiofonica a lui dedicata dalla Radio Droit de Cité (RDC, 95.5 FM, 1 dicembre 1999), e che darà poi il titolo al documentario di Pierre Carles (2001).

² Questo intervento costituisce una versione rivista e ampliata di un contributo pubblicato sul sito Allegralaboratory.net. (Fanoli 2023). Per i loro commenti a versioni precedenti del testo ringrazio Viola Castellano, Olivia Casagrande, Ioanna Manoussaki-Adamopouou, Letizia Bonanno, Mark Hann, Leo Hopkinson, Benjamin Hildred, Henrike Neuhaus, Sean Heath, Jaclyn McWorther e Andrea Zuppi. Ringrazio, infine, la redazione di Antropologia pubblica per il lavoro editoriale, e Carolina Vesce e Irene Falconieri per aver reso possibile il Forum e la discussione collettiva di cui questo testo fa parte

³ Per ragioni legate al mio posizionamento, in questo testo scelgo di alternare la flessione di genere femminile e maschile quando mi riferisco a entrambi i generi, con alcune eccezioni. In riferimento ai contesti accademici, uso in prevalenza il femminile per le posizioni precarie e il maschile per quelle strutturate. In riferimento a chi pratica il *làmb* in Senegal, invece, uso esclusivamente il maschile. Sebbene tale scelta rischi di naturalizzare le posizioni, sociali e di genere, mi sembra rifletta a grandi linee il modo in cui l'asse di genere influisce sui processi di gerarchizzazione e di marginalizzazione presenti nelle due "famiglie" di mondi. Per ragioni di stile e leggibilità scelgo, invece, di limitare al minimo l'uso della doppia flessione di genere e di non ricorrere allo schwa.

Nel sottolineare cosa possiamo apprendere dalle persone con cui facciamo ricerca sul terreno circa la nostra situazione e le nostre difficoltà, tale comparazione sfida una visione di senso comune secondo cui l'accademia sarebbe un ambiente socio-culturale sui generis. In che modo esaminare il precariato accademico in antropologia attraverso le lenti del *làmb* ci aiuta a gettare nuova luce sulle nostre difficoltà e agire su di esse?

Iniziamo con la lotta. Durante e dopo il dottorato, ho partecipato per undici mesi agli allenamenti e alle attività di un'écurie di Pikine, la *Ño Far*⁴. Ho condiviso alcune delle gioie e dei dolori del *làmb*; ho stretto rapporti di amicizia con alcuni compagni di écurie. Il tutto avendo ben presente l'integrazione plurisecolare del Senegal (e dell'Africa) nel capitalismo globale e la posizione della gioventù delle periferie di Dakar nella società senegalese. Durante la ricerca, ho riflettuto su alcune difficoltà (parzialmente) condivise con i miei compagni di allenamento nel tentativo, mai del tutto riuscito, di trovare spazi comuni per forgiare un'alleanza politica. Anche se tale riflessione può essere il primo passo per stabilire "una solidarietà densa" (Liu, Shange 2018), questa non basta per elaborare azioni comuni politicamente efficaci; questo, almeno in parte, perché le cause e le condizioni della precarietà nelle accademie (italiane e non) e nelle periferie di Dakar sono diverse (Neilson, Rossiter 2008).

Bisogna evitare una narrazione semplicistica degli effetti del capitalismo neoliberista che, appiattendolo le differenze storiche, sociali e culturali, produrrebbe ovunque una precarietà uniforme come condizione generazionale comune. Se la recente traiettoria politico-economica del Senegal presenta alcuni punti in comune con quella di stati ad economia avanzata – tagli al budget statale, diminuzione delle possibilità di impiego nel pubblico e peggioramento dei servizi di base alla cittadinanza –, il paese non ha mai conosciuto un vero sistema di *welfare*, facendo sì che la precarietà non appaia come un'eccezione in contrasto alla norma fordista-keynesiana. Nei diversi ambiti lavorativi i processi di precarizzazione vanno compresi in relazione a costellazioni politico-economiche, ordinamenti giuridici nazionali, organizzazioni delle forze produttive ed economie morali precise. È all'incrocio tra le trasformazioni di questo quadro macro-sociologico, le reazioni localizzate che producono e le traiettorie soggettive che si plasmano particolari forme di precarizzazione.

La diffusione del neoliberalismo ha prodotto effetti solo in parte simili nei mondi del *làmb* e i quelli accademici. Se in entrambe le "famiglie" di contesti la neoliberalizzazione ha portato a una crescente mercificazione delle attività, le modalità di finanziamento e di governance restano diverse. Mentre nella maggior parte delle accademie i fondi pubblici alla ricerca sono diminuiti ed è aumentata l'implicazione dell'industria privata, nel *làmb* i finanziamenti statali sono stati praticamente nulli. Per quanto con esiti a volte diversi nei vari contesti (Heatherington, Zerilli 2016), molte Università sono state ristrutturare secondo principi aziendali e manageriali al fine di potenziarne la redditività nell'"economia globale della conoscenza"; le écurie sono organizzate in modo piuttosto "informale"⁵ e il mercato del *làmb* è prettamente nazionale. Mentre la neoliberalizzazione ha prodotto un innalzamento del prestigio dei lottatori, nel caso di scienze sociali critiche come l'antropologia la situazione è assai diversa. In Senegal, le privatizzazioni e la deregolamentazione economica hanno attratto compagnie multinazionali, i cui investimenti pubblicitari nella lotta hanno prodotto un aumento significativo del giro d'affari complessivo. L'accelerazione del processo di spettacolarizzazione del *làmb*, unito all'impatto negativo dei piani di aggiustamento strutturale sulle opportunità di affermazione precedentemente disponibili, hanno facilitato l'elevazione dei campioni di lotta a nuovi modelli di riuscita (Havard 2001). La maggior parte delle antropologhe e degli antropologi non se la

⁴ Le écurie (le scuderie) sono le associazioni sportive dove i lottatori vengono formati. Pikine è uno dei quattro dipartimenti della regione di Dakar. Fondata nel 1952 per alloggiare le persone sfrattate dal centro città, questa è comunemente considerata una periferia della capitale. I nomi dell'écurie e dei miei interlocutori sono pseudonimi.

⁵ I dirigenti non sono stipendiati, le funzioni svolte dalle varie persone sono spesso distanti dalle cariche formali che occupano, solo raramente le attività si conformano a programmi prestabiliti.

passa così bene. Secondo alcune analisi, nell'epoca del “*fast capitalism*” le possibilità di un'analisi critica della società in vista di una sua riforma si sono assottigliate, a causa della liquidazione del sociale e dall'affermarsi di modalità di pensare, da un lato, le identità culturali come entità essenziali ed esclusive e, dall'altro, i processi culturali come merci (Holmes 2000; Palumbo 2018). In questo quadro, le misure di austerità e l'ascesa di regimi autoritari in diversi paesi (Loher, Srasser 2019) hanno aggravato un processo di più lunga durata che continua a compromettere la libertà accademica e ad alimentare forme di precarizzazione.

Tuttavia, se guardiamo alla situazione dei “piccoli lottatori”⁶ e ai processi di soggettivazione che si vengono ad affermare in entrambi gli ambiti emergono somiglianze significative. Nel *lamb*, infatti, solo una ristretta minoranza ha beneficiato dell'aumento degli introiti, mentre la maggioranza è costretta ad arrangiarsi nella precarietà. Inoltre, nel mondo della lotta (Hann 2018) come in molte accademie (Heatherington, Zerilli 2016; Anonyme 2022), si sono diffuse forme di soggettività incentrate sul miglioramento continuo, la capacità di vendersi, la flessibilità e la responsabilizzazione individuale.

Economie politiche a confronto

Al di là dall'essere attraversati da processi di neoliberalizzazione e mercificazione per certi aspetti simili, il *lamb* e le Università hanno poco in comune: dai loro spazi (arene sabbiose e chiosse contro classi pulite e silenziose), alle localizzazioni degli attori sociali coinvolti (giovani ragazzi delle aree marginalizzate del Senegal contro persone provenienti prevalentemente dalle classi medie e medio-alte), sino alle stesse attività (un rude lavoro fisicamente esigente e logorante contro un'occupazione apparentemente educata, raffinata e pensata come quasi eterea) e al loro inserimento nei processi storici mondiali, le differenze sono vistose. Per non parlare delle tecnologie disciplinari implicate: sebbene anche nel *lamb* si stiano diffondendo classifiche e schede tecniche, siamo lontani dalle procedure di *auditing*, dalle ossessioni quantificanti e dagli imperativi di operatività ed eccellenza che imperversano nel mondo accademico (Brenneis, Shore, Wright 2005). Inoltre, mentre la stragrande maggioranza dei praticanti di *lamb* si identifica come uomo, nell'accademia le peggiori condizioni di precarietà colpiscono in media maggiormente le donne, sebbene con qualche differenza tra i vari contesti (Cultural Anthropology 2018; Palumbo 2018; Fotta, Ivancheva, Pernes 2020). Infine, mentre il *lamb* è uno sport che gode di un'importante attenzione popolare e politica, i lavori accademici raramente raggiungono un vasto pubblico, e quelli antropologici non fanno eccezione (Eriksen 2006). Sebbene alcuni studi scientifici – nelle discipline STEM e in economia in particolare – esercitino una certa influenza politica, l'antropologia tende a essere marginalizzata nei circoli politico-economici dominanti che prediligono “verità” quantitative e imparziali (Herzfeld 2018).

Eppure, mentre tento di sopravvivere come ricercatore indipendente, alcune delle mie difficoltà mi ricordano quelle dei miei compagni di allenamento a Dakar. Mentre cerco il modo di far combaciare i mezzi ai fini – districandomi tra partecipazione a bandi e concorsi, scrittura di articoli e collaborazioni lavorative a progetto – le mie “fatiche” e quelle di chi prova a mantenersi e al tempo stesso costruirsi una carriera come lottatore a Dakar cessano di sembrarmi incommensurabili. Quantomeno, nel mondo del *lamb* come nelle accademie attitudini auto-imprenditoriali sono ampiamente diffuse e i loro effetti disciplinanti presentano non poche somiglianze nel porre l'esclusiva responsabilità di fallimenti e successi sulle spalle delle soggettività individuali. Inoltre, anche nel *lamb* vi sono ineguaglianze economiche stridenti, non così distanti da quelle presenti nelle Università. La scena della lotta con i pugni è composta

⁶ Secondo l'uso locale i “piccoli lottatori” (*mbër yu ndaw* in wolof) sono quelli che ancora non si sono affermati e che spessissimo non traggono alcun beneficio economico dalla loro attività.

da una ristretta cerchia di ricchi promoter e manager, una mezza dozzina di star riverite, poche decine di campioni di relativo successo, qualche giovane promessa e una stragrande maggioranza di lottatori poco conosciuti e scarsamente remunerati. Per la preparazione dei loro incontri questi ultimi spendono spesso più soldi di quelli che ricevono, nella speranza che i sacrifici di oggi saranno la gloria di domani, nonostante solo pochissimi avranno successo (Besnier 2018). Certo, gli squilibri salariali sono un po' meno accentuati in accademia che nel *lamb*, considerato il fatto che il cachet di una star dell'arena è quasi mille volte superiore a quello di un "piccolo lottatore" (per non parlare dei ricavi dei principali promoter e manager). La percentuale di stipendi di fascia media è maggiore nelle accademie che nel mondo della lotta con i pugni; e questo anche tenendo in conto l'insieme di professoresse a contratto, assistenti e dottorandi che svolgono attività necessarie al corretto funzionamento delle Università. Tuttavia, alcuni cambiamenti nella strutturazione delle Università e nei finanziamenti alla ricerca hanno prodotto un crudele accoppiamento tra crescente precarizzazione per molte e aumento del prestigio e della ricchezza per pochi (AA.VV. 2019). Una situazione che ha spinto alcuni autori a comparare i *Principal Investigator* dei grandi progetti finanziati da terze parti alle star del pallone: pochi eletti, che sono accompagnati da un'ampia schiera di ricercatrici con contratti temporanei, spesso sottoposte a condizioni lavorative di (auto-)sfruttamento e a forme di precarietà esistenziale (*Ibid.*: 111-112). Ciò detto, i salari degli accademici di punta restano comunque incommensurabili rispetto a quelli di chi occupa i vertici delle istituzioni amministrative che trattano le Università come imprese profittevoli (Heatharington, Zerilli 2016). D'altro canto, la precarietà dei lottatori è assai diversa da quella dei lavoratori della conoscenza nei paesi Nord-atlantici (e non solo). Basti pensare al fatto che la stragrande maggioranza di essi ha abbandonato la scuola e ha iniziato a lavorare diversi anni prima aver raggiunto la maggior età. Le opportunità e le risorse a disposizione non sono certo le stesse così come non sono le stesse le difficoltà, i modi di affrontarle e le esperienze.

Prendiamo ad esempio l'organizzazione della giornata del mio compagno di *écurie* Super Ziguinchor – all'epoca peso medio esperto sulla trentina. Durante un periodo in cui sembrava ci fosse la possibilità (poi sfumata) di ottenere un incontro, il lottatore passava così le sue giornate. Si svegliava all'alba e iniziava la sua sessione di corsa sulla spiaggia, faceva colazione e verso le dieci cominciava il turno nella bottega di falegnameria dove era impiegato. Intorno alle cinque di pomeriggio staccava e andava agli allenamenti nell'*écurie*, dove rimaneva fino alle otto di sera circa. Uscito dalla sala di allenamento, tornava a casa per cenare. Finito di mangiare, si rimetteva in viaggio verso la spiaggia dove avrebbe passato la notte. Il tutto per ricominciare il ciclo il giorno successivo: jogging, falegnameria, *écurie*, casa, spiaggia. Si trattò certo di un periodo segnato da una congiuntura sfavorevole, la possibilità di esibirsi nell'arena coincise con una nascita e nella casa in cui abitava difficilmente si dormiva bene. Ad ogni modo anche prendendo in considerazione situazioni più ordinarie – un turno di cinque o sei ore in cantiere, in officina o in un locale notturno come buttafuori, accompagnato da circa tre ore di allenamento – è evidente che quando uso il termine "fatiche" per parlare del *lamb* e del precariato accademico non faccio riferimento alle stesse esperienze. Insomma, un raffronto che non riconoscesse il peso delle differenze sarebbe il risultato di uno sguardo affetto da una grave forma di presbiopia.

“Stregonerie” ed economie occulte

Ciò nondimeno, l'individuazione di alcune somiglianze inaspettate permetta di evidenziare importanti criticità. Nel concedermi un margine di indisciplina metodologica accosterò la narrazione di una “crisi stregonesca” a un frammento auto-etnografico⁷. Nel far questo seguo la lezione che ac-

⁷ Per questioni di spazio, nell'elaborare questo raffronto ho dovuto mettere tra parentesi buona parte delle mediazioni sociali e culturali che strutturano tali esperienze. Per una spiegazione più attenta al contesto sociale e culturale delle crisi stregonesche dei lottatori si veda Fanoli 2022.

comuna alcune correnti dell'antropologia medica (Pizza 2005) a lavori recenti sulla "stregoneria" (Geschiere 2013): la convinzione che le esperienze di sofferenza vadano lette all'interno dei contesti politici e socio-culturali in cui sono innervate e delle cui tensioni e contraddizioni costituiscono una manifestazione incarnata.

Nel 2012 Baba Cheikh era un peso medio-massimo relativamente affermato con diversi incontri alle spalle. Quando gli chiesi se fosse mai stato sconfitto "misticamente" rispose così:

Si una volta mi è capitato. Il giorno prima dell'incontro, solitamente, vado in spiaggia a fare *footing*, poi faccio un bagno e mi chiudo in camera di mia madre con della musica, medito e riposo [...] . Quel giorno non riuscivo a meditare, a tranquillizzarmi, mi sentivo come se dovessi vomitare ma non ci riuscivo. Mi vedevo dimagrito, tremavo, avevo paura. Una volta nell'arena – io di solito sono molto tranquillo – non pensavo ad altro che ad azzuffarmi, sentivo come se avessi dovuto litigare a tutti i costi, ero nervoso. [...] . Alla fine sono stato atterrito e mi sono sentito come in una camera scura con tutti che mi guardavano dall'alto e io non li potevo vedere.

(Intervista in francese a Baba Cheikh, Dakar, 25/3/2012).

Come molti dei lottatori battuti "misticamente", anche lui sospettò che qualcuno l'avesse tradito e ci mise del tempo prima che riuscisse a rimettersi in forma.

Circa quattro anni dopo l'intervista, inviai il mio primo articolo sul *lamb* a una delle principali riviste italiane di antropologia. Ironia della sorte, il saggio trattava delle tattiche retoriche usate nella "battaglia mistica". Era un lavoro ancora acerbo, a tratti impreciso e ingeneroso che, tuttavia, avevo rivisto dopo le letture, in generale favorevoli, di colleghe e colleghi. Non mi aspettavo quindi sarebbe stato rifiutato, né ero pronto all'astio appena velato che traspariva da due delle tre revisioni. A parte alcuni commenti piuttosto arroganti, e al di là del fatto che solo una delle tre letture mi sembrò essere basata su un tentativo genuino di comprensione del testo, le revisioni mantenevano un tono professionale e non particolarmente aggressivo. Entrare nel merito adesso avrebbe poco senso. Vorrei, invece, cercare di esaminare le sensazioni provocate dalla lettura delle revisioni: formicolio alle mani e un miscuglio di rabbia, tristezza, ansia e paura. Mi sentivo come se mi avessero aggredito senza che potessi vedere chi era stato; una sensazione che mi fece ricordare quella descritta da Baba Cheikh: «mi sentivo in una camera oscura con tutti che mi guardavano dall'alto e io non li potevo vedere». Avrei voluto rifarmi del notoriamente livoroso "Reviewer 2", litigarci. Iniziai a pensare che qualcuno della redazione della rivista avesse segretamente voluto "darmi una lezione" – un'ipotesi che si rivelò del tutto infondata. La consapevolezza che i sacrifici fatti per scrivere il saggio non fossero serviti a nulla mi provocò rabbia e tristezza. L'aver dedicato alla scrittura quel tempo che, tornato dal mio impiego come intervistatore in un istituto di ricerche statistiche, avevo sottratto alla relazione con la mia compagna di allora, non aiutò. Sensazioni aggravate dall'ansia di dover pubblicare al più presto, se avessi voluto avere qualche opportunità di ottenere un finanziamento post-dottorale. Iniziai a temere le ripercussioni che il saggio avrebbe potuto avere sui miei compagni di allenamento. Il fatto che poco dopo uno dei miei interlocutori avesse perso un incontro per decisioni arbitrali da lui ritenute totalmente immotivate, e che lo scritto criticasse il presidente della commissione centrale degli arbitri, aumentò le mie preoccupazioni. Ci vollero alcuni giorni prima che riuscissi a riprendermi.

Tutto considerato si trattò di reazioni sproporzionate e di sospetti immotivati. Tuttavia, mi sembra che l'individuazione di alcuni aspetti che accomunano i mondi dell'accademia e del *lamb* in tempi neoliberalisti possano esserci utili per comprendere tanto la mia reazione quanto quella di Baba Cheikh.

In primo luogo, si tratta di istituzioni che richiedono un impegno totale e che spesso restituiscono in cambio pochissimo. In entrambi i casi l'investimento emotivo e relazionale, il tempo dedicato alle

attività e le energie spese fanno sì che sia molto difficile non lasciarsi “prendere dal gioco”. Tutto ciò aumenta la possibilità che battute d’arresto, sconfitte e giudizi negativi producano reazioni virulente. In secondo luogo, nel *lamb* come in accademia mentre lo iato tra domanda (incontri importanti e posti fissi) e offerta (il numero di aspiranti campioni e professori) si allarga, la tensione tra valori mutualistici e tendenze individualistiche aumenta. Nell’escacerbare la competizione per l’accesso a risorse scarse, tale situazione può alimentare sospetti e rivalità. Questo non solo rende più difficile sostenersi a vicenda e collaborare per il raggiungimento di scopi comuni, ma può anche produrre la sensazione di trovarsi costantemente “sotto attacco”.

In terzo luogo, sia per i “piccoli lottatori” che per le precarie dell’accademia il successo sembra al tempo stesso a portata di mano ed elusivo. Come i primi si allenano sovente insieme a campioni affermati, le seconde lavorano con persone che hanno un posto fisso e che spesso conoscono intimamente. Eppure, la celebrità per i primi, come la cattedra per le seconde spesso non arriva mai. Una situazione che richiama quell’«ambiguo mix di possibilità e impotenza, desiderio e disperazione» che Jean e John Comaroff (1999: 283) considerano uno dei fattori di intensificazione delle “economie occulte” nell’epoca del capitalismo millenarista. Se aggiungiamo che nel *lamb* come nelle Università il caso gioca un ruolo cruciale nel determinare le carriere, non c’è da stupirsi che in entrambi i mondi siano presenti sia persone che cercano in tutti i modi di premunirsi dai suoi capricci, sia il sospetto che ci sia “sotto qualche cosa”.

Infine, nel *lamb* come nelle accademie la posizione che si occupa così come il prestigio dipendono in larga parte dal giudizio dei superiori e delle pari. Nella costruzione della propria identità professionale a prevalere è ciò che si percepisce di sé attraverso lo sguardo dell’altro, piuttosto che la riflessività ego-centrata; il che può facilitare la produzione della sensazione di essere preda di, o agiti da, una forza esterna⁸. Nei due casi vi sono certo differenze marcate. Mentre in accademia è principalmente il giudizio di chi occupa posizioni gerarchiche superiori (o comunque degli addetti ai lavori) a farla da padrone, nel *lamb* il pubblico gioca un ruolo più importante. Tuttavia, anche qui la capacità di far colpo su una star dell’arena, sui promoter o su manager di spicco è fondamentale per avere la possibilità di esibirsi nell’arena. Inoltre, tanto per i lottatori (Bonhomme 2022) quanto per chi lavora in accademia (Bourdieu 2013 [1984]) “farsi un nome” è fondamentale. I primi come i secondi devono curare con attenzione la propria immagine pubblica e le proprie relazioni, si trovano sotto valutazione costante e sono chiamati a far fronte a situazioni cangianti; il tutto cercando di proteggersi dalle malelingue.

In questa prospettiva, è significativo che per avere successo nel *lamb* si deve essere forti sia a livello atletico che “mistico” (Fanoli 2022). Per ottenere un posto fisso in antropologia bisogna certo essere abili nello studio e nella ricerca, tuttavia un *Phd* conferito da un’Università prestigiosa funziona probabilmente anche meglio di un efficace talismano (Kawa et al. 2018), e trovarsi al posto giusto al momento giusto può fare la differenza – tanto che alcune analisi del campo accademico dell’antropologia italiana hanno sottolineato il principio del “*genius loci*” (i.e. l’affiliazione locale all’Università che bandisce la posizione) nel determinare l’esito dei concorsi per la docenza e la ricerca (Moss 2012; Palumbo 2018: 93). Per non parlare delle voci che corrono su incontri truccati, concorsi pilotati e accordi segreti. Insomma, per assicurarsi un posto in un’Università italiana serve l’appoggio delle persone giuste così come per ottenere un incontro di *lamb* è necessario il favore di personaggi influenti, e per vincerlo il sostegno di potenti marabutti⁹. Infine, è possibile rinvenire alcune somiglianze nei processi di formazione di coalizioni. L’unione delle *écurie* di una stessa

⁸ Michael Houseman (2014: 185-186) ha individuato nel privilegio della riflessività etero-centrata uno degli elementi in grado di spiegare perché in determinati contesti culturali il complesso stregonesco è più pregnante che in altri.

⁹ Esperti “magico-religiosi” che sono considerati assicurare il successo e il benessere della loro clientela lavorando segretamente tramite “l’invisibile”.

area, infatti, segue principi segmentari simili alle alleanze tra *chefferies* attraverso cui Berardino Palumbo (2018: 75-103 e *passim*) ha reso conto con pungente ironia di alcune linee di forza che hanno strutturato il campo accademico dell'antropologia italiana.

Tutto ciò contribuisce ad accentuare forme di competitività aggressiva, e a rendere tali ambienti stressanti e logoranti, aggravando insicurezze e ingiustizie; il che, per di più, fa sì che per chi occupa posizioni subordinate sia assai difficile denunciare gli abusi. Per quanto un'equiparazione tra "crisi stregonesche" ed esaurimenti da lavoro sia metodologicamente azzardata, tale accostamento permette di evidenziare come aspetti che accomunano le competizioni nel *làmb* a quelle accademiche siano deleteri tanto per il benessere e la salute di chi vi prende parte, quanto per la qualità della ricerca e delle performance sportive.

Un programma di lotta

Vedere la situazione delle precarie dell'accademia attraverso le lenti del *làmb* permette di far risaltare alcune criticità sistemiche. Penso in particolare ai modi in cui le aspre battaglie per la reputazione e la posizione, unite all'esasperazione della competizione e alla diminuzione delle opportunità di avanzamento professionale, possano facilmente spingere verso forme più o meno velate di aggressione verbale e sotterfugio, contribuendo a produrre ambienti di lavoro ad alto coefficiente di tossicità. Se questo può essere comprensibile nel mondo del *làmb*, dove destabilizzare l'avversario è iscritto nella logica della competizione, mi sembra meno raccomandabile trasformare il lavoro intellettuale in un'arte marziale – e questo nonostante il contributo che un approccio di "sociologia carnale" può dare alla comprensione di entrambe le attività (Wacquant 2014). Dovremmo migliorare nel confrontarci criticamente con il lavoro altrui evitando di rendere le *peer-review*, i commenti e le valutazioni tecniche per annientare o intrappolare avversari (Noûs 2022); o almeno dimostrare maggior intelligenza nella scelta degli obiettivi polemici. A tal fine, per quanto possa risultare difficile, può essere utile non prendersi troppo sul serio. Sulla falsa riga delle Indigo Girls, dovremmo tenere a mente che c'è più di una risposta a queste domande: è solo vita accademica dopotutto.

Tutto sommato, anche nel *làmb* l'esasperazione della competizione ha pregiudicato la capacità di fare fronte comune. L'ultima volta che i lottatori senegalesi hanno organizzato uno sciopero è stato nei primi anni '80. E possiamo ipotizzare che la crescente neoliberalizzazione di tale ambiente sportivo abbia ostacolato l'unione dei lottatori come forza lavoro collettiva. Mentre nell'accademia si sono fatti alcuni passi avanti nelle rivendicazioni per una più equa ripartizione dei carichi di lavoro e dei compensi, nel *làmb* solo alcune voci isolate hanno denunciato gli stridenti squilibri salariali, e non è stata intrapresa alcuna azione collettiva per aumentare i cachet e le opportunità dei "piccoli lottatori".

Al fine di elaborare strategie efficaci per produrre cambiamenti nelle Università abbiamo bisogno di nozioni puntuali di precarietà accademica (Eckert 2019). Per agire efficacemente sul precariato accademico è necessario comprendere i meccanismi disciplinari legati a specifiche configurazioni politico-economiche, agli aspetti mercificanti e manageriali dell'*audit culture*, alle forme contrattuali e di reclutamento così come alle procedure di finanziamento e ai modi in cui le riforme universitarie sono implementate nei diversi contesti. Al tempo stesso, tuttavia, penso che le lotte contro la precarizzazione in accademia debbano essere parte di una più ampia strategia politica. Credo sia utile individuare almeno tre arene principali di lotta: 1) la più evidente che corrisponde al campo accademico; 2) un ulteriore ambito di intervento legato alla marginalizzazione dell'antropologia nel dibattito pubblico, nella politica, nel mercato del lavoro e nel campo del sapere; 3) il terreno che riguarda le lotte politiche per la giustizia sociale su una scala transnazionale. Ogni arena richiede azioni e alleanze specifiche, tuttavia ritengo che solo impegnandoci in tutte e tre i campi si possano intrapren-

dere azioni realmente efficaci. È nel collocare le mobilitazioni contro la precarizzazione nell'accademia in questo più ampio programma politico che possiamo sperare di trovare un terreno comune con le/i partecipanti alla ricerca e potenziare l'impatto pubblico dell'antropologia. Si tratta di un compito difficile; un lavoro che, tuttavia, è sia urgente che necessario se vogliamo agire sui meccanismi della precarizzazione accademica senza arrenderci all'irrelevanza politica e socio-culturale. Per quanto rivendichi la necessità di stabilire sinergie nelle lotte contro la precarietà in accademia, la marginalizzazione dell'antropologia e l'ingiustizia sociale, non sto sostenendo che ogni antropologa/o debba trasformarsi in attivista. Piuttosto, voglio sottolineare come scrivere della precarizzazione accademica dalla prospettiva di precarietà (parzialmente) condivise con le persone con cui facciamo ricerca di terreno permetta di evidenziare alcune difficoltà comuni che, in ultima analisi, presentano delle analogie con quelle che colpiscono l'antropologia come disciplina. Come i discorsi pubblici che richiedono sempre di più verità imparziali e misurabili contribuiscono a marginalizzare l'antropologia – una scienza della contingenza e dell'incertezza delle pratiche che sfida le quantificazioni rigide (Herzfeld 2018) –, così le lavoratrici e i lavoratori precari – in particolare nelle accademie (Noûs 2022), ma non solo – sono spesso coloro che “non hanno i numeri”, restano sotto le mediane; persone che sono oggettivate come carenti in termini di formazione, *skill* e/o standard di produttività alla luce degli ideali irrealistici della soggettività auto-imprenditoriale (Gershon 2011) correlata al turbo-capitalismo. In questa prospettiva, è possibile sostenere che vi siano delle affinità elettive tra la situazione dell'antropologia e di buona parte dei lavoratori precari. Se questo è il caso, in qualche modo le antropologhe e le lavoratrici precarie sono “alleanze strutturali”, nella misura in cui gli imperativi della performatività quantificabile e la richiesta ossessiva di oggettività standardizzata e misurabile concorrono a metterle nei guai entrambe.

Bibliografia

- AA. VV. 2019. On Politics and Precarity in Academia. *Social Anthropology*, 27: 97-117.
- Anthropology, Cultural. 2018. Academic Precarity in American Anthropology: A Forum, Member Voices, Fieldsights, May 18. <https://culanth.org/fieldsights/series/academic-precarity-in-american-anthropology-a-forum>.
- Anonyme. 2022. Que est-ce qu'un bon chercheur (en régime néolibéral)? *Essais*, 7: 64-99.
- Besnier, N. 2018. Corps, sports et futurs: la lutte sénégalaise dans un contexte global. *Corps*, 16 : 111-125.
- Bonhomme, J. 2022. *Le Champion du quartier. Se faire un nom dans la lutte sénégalaise*. Milan. Éditions Mimésis.
- Bourdieu, P. 2013 [1984]. *Homo academicus*. Bari. Edizioni Dedalo.
- Brenneis, D., Shore, C., Wright, S. 2005. Getting the Measure of Academia: Universities and the Politics of Accountability. *Anthropology in Action*, 21: 1-10.
- Comaroff, J., Comaroff, J. 1999. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist*, 26: 279-303.
- Eckert, J. 2019. Undisciplining our thinking. *Social Anthropology*, 27: 84-87.
- Eriksen, T.H. 2006. *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Oxford and New York. Berg Publishing.
- Fanoli, F. 2022. *Arene di lotta: corpi, mascolinità e invisibile nel làmb a Dakar*. Milano. Meltemi.
- Fanoli, F. 2023. A Striking Comparison: on Young Senegalese Wrestlers and Precarious Scholars. *Allegra Lab*. <https://allegralaboratory.net/a-striking-comparison-on-young-senegalese-wrestlers-and-precarius-scholars/>
- Fotta, M., Ivancheva, M., Pernes, R. 2020. *The anthropological career in Europe: A complete report on the EASA membership survey*. European Association of Social Anthropologists

- Gershon, I. 2011. Neoliberal Agency. *Current Anthropology*, 52: 537-555.
- Geschiere, P. 2013. *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison*. Chicago and London. University of Chicago Press.
- Hann, M. 2018. La lutte précaire: un sport de combat sénégalais à l'ère du néolibéralisme. *Corps*, 16: 99-109.
- Havard, J-F. 2001. Ethos *bul faale* et nouvelles figures de la réussite au Sénégal. *Politique Africaine*, 82: 63-77.
- Heatherington, T., Zerilli, F.M. (a cura di). 2016. Forum: Anthropologies in/of the Neoliberal Academy. *ANUAC*, 5: 41-90.
- Herzfeld, M. 2018. Anthropological Realism in a Scientific Age. *Anthropological Theory*, 18: 129-150.
- Holmes, D. R. 2000. *Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton and Oxford. Princeton University Press.
- Houseman, M., 2014 «Mes sorciers mal-aimés». Houseman, M., Sarro, R. (ed) *De l'Africa Antropologia. Assiags en Mementage a Lluís Mallart*. Girona. Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural: 169-192.
- Kawa N.C. et al. 2018, The Social Network of US Academic Anthropology and Its Inequalities. *American Anthropologist*, 121: 14-29.
- Liu, R., Shange, S. 2018. Toward Thick Solidarity: Theorizing Empathy in Social Justice Movements. *Radical History Review*, 131: 189-198.
- Loher, D., Strasser, S. 2019. Politics of Precarity: Neoliberal Academia under Austerity Measures and Authoritarian Threat. *Social Anthropology*, 27: 5-14.
- Moss, D. 2012. When Patronage Meets Meritocracy: Or, the Italian Academic *Concorso* as Cock-fight. *European Journal of Sociology*, 53: 205-231.
- Neilson, B., Rossiter, N. 2008. Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception. *Theory, Culture & Society*, 25: 51-72.
- Noûs, C. 2022. Comment les restrictions budgétaires à l'Université brisent des vies professionnelles. *Essais*, 7: 100-123.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni del Museo Pasqualino.
- Pizza, G. 2005. *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma. Carocci.
- Wacquant, L. 2014 *Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach us about Habitus*. *Body & Society*, 20: 3-17.

Filmografia

- Carles, P. 2001. *La sociologie est un sport de combat*. Francia. C-P Productions et VF Films.

Precarizzazione e violenza simbolica Aspirazioni e competizione in un'autoetnografia di coppia

Valentina Lusini

valentina.lusini@unistrasi.it
Università per Stranieri di Siena
ORCID:0009-0006-9868-1423

Pietro Meloni

pietro.meloni@unipg.it
Università degli Studi di Perugia
ORCID: 0000-0002-3158-7970

Introduzione

In questo contributo affronteremo la questione della precarizzazione del lavoro intellettuale e delle sfere di vita a partire dalla riflessione sulla nostra esperienza personale e di coppia. Utilizzando gli strumenti dell'autoetnografia (Chang 2008) e dell'etnografia retrospettiva (Piasere 2002), metteremo in risalto la complessità della relazione tra la precarietà sperimentata e quella pensata e rielaborata nella riflessione teorica. I nostri vissuti – rilevanti in quanto evocativi dei vissuti di molti altri che hanno lavorato o lavorano come ricercatori precari nelle università italiane – sono stati strumento e oggetto di analisi che qui ricondurremo all'ampio dibattito sui temi connessi con le trasformazioni del mondo del lavoro.

Sosterremo che la violenza simbolica (Bourdieu 1992, 2019, 2021) prodotta entro il campo accademico esperito dal ricercatore precario genera una forma di alienazione: il precario si convince di essere colpevole e responsabile della propria precarietà, dunque di meritarsela. Intenderemo dunque la precarietà come una condizione di duplice oppressione: il precario è doppiamente oppresso in quanto realmente precario e in quanto necessariamente perdente perché asservito a un sistema, quello meritocratico, che per definizione prevede la discriminazione come presupposto funzionale, dunque come necessità (Sandel 2021).

Affermeremo che ciò vale in particolar modo in campo accademico, dove le pari opportunità non sono garantite perché l'aspettativa di affermazione sociale dei precari in quanto "classe aspirazionale" con un alto capitale culturale (Currid-Halkett 2018, Veblen 1971, Bourdieu 2011) si scontra regolarmente con il problema del mancato reclutamento. In questo contesto, se il merito diventa dispositivo di produzione della disuguaglianza, il ricercatore precario si sente ed è strettamente e dolorosamente avvinto a quel sistema che produce la sua marginalizzazione, tanto da avere difficoltà a pensarsi altrimenti, a concepire un'esistenza professionale altra. Mostreremo come ciò sia l'esito di un costante paradosso: il precario è contemporaneamente incluso ed escluso, accettato e rifiutato, assunto come lavoratore della ricerca e della conoscenza e respinto come portatore di diritti. La relazione ambigua e contraddittoria tra gli ambiti e le forme dell'inclusione e dell'esclusione è dunque all'origine di una condizione di vulnerabilità, insicurezza, conflitto, isolamento, mentre la scarsità di alternative di vita si traduce nella perdita o nell'indebolimento progressivo dell'agency, nel costante rinvio e nell'acquisizione di un habitus, fondato sulla competizione, che dà origine a forme

di solidarietà effimere e determina la difficoltà, per i precari, di costituire una classe sociale e politica unitaria (Pellegrino 2016: 52).

Giocare nel campo accademico

Illusio è il termine che Pierre Bourdieu utilizza per definire le azioni che si verificano all'interno di un campo:

L'illusio [...] è l'essere investiti, l'investire in poste che esistono in un certo gioco, per effetto della concorrenza, ed esistono solo per chi, preso nel gioco e dotato di disposizioni a riconoscere le poste che vi si giocano, è pronto a morire per delle poste che, dal punto di vista di chi non è preso in quel gioco, sembrano prive di interesse e lasciano freddi (Bourdieu 2009: 136).

Il campo, secondo Bourdieu, è al contempo un campo di forze e un campo di gioco, un contesto dove ci si adegua alle regole e si compete condividendo con gli altri giocatori i criteri di valutazione delle poste e i modelli di azione e di relazione che, una volta incorporati, agiscono come schemi impliciti. Prendiamo le mosse dalla teoria di Bourdieu per analizzare, con sguardo etnografico e autoetnografico, le condizioni dello specifico campo di gioco accademico come contesto della rappresentazione e dell'azione ampiamente condizionato, fortemente professionalizzato e ritualizzato in cui le norme, i linguaggi e le gerarchie determinano la complessità delle posizioni reciproche degli attori coinvolti, strutturandone l'habitus. L'utilità della nozione di campo sta nell'evidenziare che molte azioni prodotte nel campo sono determinate dal campo stesso e dalle sue regole più che dall'intenzionalità attiva degli agenti che vi partecipano. Nel campo accademico, in particolare, siamo dentro a un gioco fatto di partecipazioni a convegni e commissioni di concorso, pubblicazioni, revisioni di articoli, adesioni a scuole e a teorie. In questo contesto, ciascuno costruisce il suo capitale culturale e sociale, apprende le regole del gioco, assimila e riproduce i rapporti di forza, i modelli competitivi, le modalità di comunicazione, le tecniche di salvaguardia delle interazioni, di denigrazione dei concorrenti e di sostegno degli alleati, nelle occasioni pubbliche come in quelle private fatte anche di non-detti, di confidenze, di indiscrezioni benevole e malevole, di "chiacchiere di corridoio" (Rabinow 2001: 338). Come sottolinea Berardino Palumbo (2018: 48), il campo accademico è un sistema politico e intellettuale

che in Italia assume forme spesso isomorfe all'organizzazione gerontocratica e clientelare propria di altri campi sociali e che tende ad imporre e spesso a far incorporare a chi vuole entrare a farne parte una precisa gerarchia di ruoli e di poteri, insieme a specifici habitus e concreti modi di fare e di sentire.

Per cominciare, occorre sottolineare un aspetto scontato e tuttavia essenziale: il campo accademico, come altri campi in cui la precarietà è generalizzata e strutturale, è uno spazio che comprende il ricercatore precario come giocatore mai del tutto abilitato a giocare. Ciò comporta una condizione esistenziale specifica: il precario come entità sociologica è, per usare un'espressione di Erving Goffman (2009), una maschera, un personaggio determinato da un lato dal contesto di interazione interno al campo, nel quale vive una condizione di contraddizione continua – essendo effettivamente privo di un ruolo pienamente riconosciuto –, dall'altro dai vincoli prodotti nel contesto delle relazioni esterne – familiari e private – che lo spingono a mostrare un'immagine di sé coerente, socialmente apprezzabile e rispettabile. In altre parole, la condizione del precario è quella di vivere in un campo del quale non fa pienamente parte e di doversi al contempo assicurare, sulla base della partecipazione imperfetta a quel campo, l'immagine pubblica di una collocazione convincente. Lo scarto tra il ruolo giocato all'interno del campo e quello agito fuori dal campo impone perciò uno sforzo continuo di

adattamento e un impegno incessante nel soddisfacimento della necessità sociale (e del desiderio personale) di riconoscibilità dell'immagine di sé.

Quanto detto comporta un altro elemento importante: l'aspirazione mai soddisfatta a una piena inclusione, che si rinnova nell'incongruenza tra l'impegno personale di valorizzazione del proprio percorso professionale e di ricerca e il mancato riconoscimento nell'ambito lavorativo, si accompagna al malcontento e talvolta anche al risentimento verso coloro per i quali l'inclusione non è un'ambizione ma un dato (i cosiddetti "strutturati" o "incardinati").

Il ricercatore "non strutturato" o "non incardinato", che conduce una "vita accademica a intermittenza" (Toscano *et alii* 2014: 80), vive dunque una posizione di marginalità su più livelli. Svolge attività lavorative fuori dall'accademia per poter continuare a lavorare dentro l'accademia con contratti a termine, il più delle volte sottopagati (ivi: 93). Dentro l'accademia, vive lo sfruttamento, l'esclusione dalla visibilità e dalla partecipazione istituzionalmente intesa: spesso s'impegna gratuitamente, talvolta senza averne la titolarità, in attività didattiche e amministrative e, a seconda del proprio inquadramento, può non avere diritto di partecipare formalmente ai gruppi di ricerca, di figurare come Principal Investigator o di votare nei consigli di dipartimento. Inoltre, la sua marginalità è rimarcata sul piano del capitale simbolico e dei dispositivi di posizionamento: la differenza tra "dottore" e "professore" non è solo terminologica e i contratti di insegnamento in cui si tiene a precisare che "il docente può fregiarsi del titolo di professore a contratto" sottolineano la posizione di occasionalità e le differenze di status socioeconomico tra le diverse categorie di docenti. La capacità di opporsi a queste dinamiche è debole

poiché svelare [...] le forme di sfruttamento significa uscire da reticoli relazionali ai quali si è aggrappati con forza, che non danno "solo" riconoscimento materiale (anzi quello non lo danno neanche più) quanto riconoscimento "relazionale", dell'esserci, dell'appartenere al mondo del lavoro tout court, del poter "essere" lavoratore. (Pellegrino 2016: 60)

Così, se al di fuori del mondo accademico il professore continua a essere una figura immaginata in un ruolo di privilegio, di autorevolezza e di benessere economico, l'appartenenza categoriale del corpo docente è oggi definita in un contesto allargato e assai più mobile di quello del passato (Bourdieu 2012: e-book) che implica gerarchie e forme di esclusione che potremmo dire "di classe": la voce dei professori a contratto è meno legittima di quella dei professori strutturati, talvolta anche meno legittima di quella del personale tecnico-amministrativo; spesso i precari svolgono compiti accessori come l'assistenza agli esami, la prenotazione di alberghi e ristoranti, l'accoglienza degli ospiti invitati ai seminari e così via. Queste asimmetrie si esprimono in diversi ambiti, da quello più o meno informale dei convegni e delle cene sociali, con le loro implicite ed esplicite gerarchie dei posti in auditorio o a tavola, a quello cerimoniale dei concorsi, disciplinati da rigidi protocolli procedurali e relazionali.

Presentarsi in giudizio

I concorsi sono giochi particolari in cui i rapporti di potere sono riconoscibili, riconosciuti e accettati da tutti i partecipanti. In quanto "riti di istituzione" (Bourdieu 2021: e-book), contrassegnano un momento cruciale della vita dei candidati che vi partecipano. Per il vincitore sono straordinari "atti sociali di consacrazione" pubblica che consistono nel dire: «Tu sei quello, ed è bene che tu lo sia, al contrario di quelli che non lo sono ed è bene che non lo siano». Per gli altri sono «espliciti interventi educativi» che «raddoppiano l'effetto della legge tendenziale dell'adeguamento delle aspettative alle possibilità o delle strutture soggettive alle strutture oggettive» (ivi). Per la loro componente performativa estremamente codificata, convenzionale e per molti aspetti ripetitiva, i concorsi possono

intendersi come “simulacri” (Baudrillard 1981), come contesti non fittizi della realtà simulata in cui conta soprattutto la verità della messinscena. L’asimmetria che si produce in questi contesti è, ancora una volta, interna alla stessa logica del campo.

Non è importante qui richiamare nel dettaglio il funzionamento di una procedura concorsuale; il lettore di questo articolo ha presente almeno una delle due posizioni – giudice o giudicato – per esperienza diretta. Molti hanno sperimentato l’umiliazione istituzionale che si produce nello squilibrio tra i giudizi nettamente positivi sulla carriera scientifica del vincitore e i giudizi sui perdenti, moderatamente positivi o ferocemente negativi a seconda dell’eleganza dei commissari o dei profili dei candidati più o meno titolati. Avviene nei concorsi per l’accesso al ruolo, avviene nelle procedure per il conseguimento dell’Abilitazione Scientifica Nazionale. Come precari abbiamo anche noi, come molti altri, subito la violenza simbolica di giudizi mortificanti, incentrati sulla stigmatizzazione delle carenze, che ci hanno portato a ritenere inutili i nostri studi e insufficiente il nostro impegno.

Il giudizio di inidoneità, come quello di idoneità, è affidato al potere decisionale molto ampio dei singoli valutatori, che operano nel quadro di una responsabilità condivisa con gli altri membri della commissione, rispettando il loro mandato di ruolo in quanto agenti e agiti, oggettivanti e oggettivati dal campo che li legittima come tali (Bourdieu 2012: e-book); è dunque il risultato di un processo che, proprio per il suo carattere di discrezionalità, è insindacabile, fatti salvi i limiti di evidente scorrettezza della procedura o di manifesta insensatezza degli esiti valutativi.

L’effettiva impotenza rispetto alle decisioni della commissione predispone a reazioni di sconforto e di mobilitazione che si esprimono in diversi modi: se da un lato il candidato respinge il giudizio di inidoneità in quanto mera conseguenza circoscritta al gioco concorsuale, dall’altro lo acquisisce e lo trasforma in colpa con cui alimenta sia il senso di inadeguatezza sia la volontà di rivalutare e migliorare la propria posizione. Il potere dei commissari di attestare lo scarso valore di un percorso di ricerca si traduce dunque in violenza simbolica nel momento in cui agisce sul candidato, costitutivamente docile e subalterno e tuttavia perennemente incalzato dall’ansia di autoaffermazione, imponendogli di convincersi di quell’inadeguatezza, dunque di sentirsi responsabile del proprio fallimento e complice della violenza subita (Bourdieu 1992: 129). L’alternativa per non sentirsi colpevoli è quella di giocare il ruolo della vittima, sollevandosi da ogni responsabilità rispetto al proprio fallimento (Boarelli 2019: e-book).

Ci si potrebbe spingere ad affermare che le valutazioni concorsuali sono, per dirla con Michel de Certeau (2001: 204), “tavole della legge” che trasformano i candidati in “quadri viventi di costumi”, in attori del teatro organizzato dall’ordine istituzionale e sociale del mondo accademico. Sono senz’altro degli stigmi, resi pubblici come parte integrante dei verbali dove ciascun candidato prende atto, riconoscendola o meno, della propria valutazione e di quella degli altri. Si condividono le valutazioni dei commissari che si stimano di più e se ne acquisisce lo stile per giocare poi al gioco del giudizio tra pari nei momenti conviviali, nelle telefonate private, nello scambio di messaggi whatsapp. In questo “gioco-per-il-gioco” (Palumbo 2018: 51), i valutati imparano come si diventa valutatori, riproducendo le prassi e le norme legittime nel campo accademico (Bourdieu 2013: e-book).

Merito e competizione

La condizione di sofferenza che spesso ci accompagna in quanto precari poggia essenzialmente su due elementi: il merito e l’aspirazione sociale. La “svolta neoliberista” iniziata nella seconda metà del Novecento ha definitivamente sostituito termini chiave del secolo precedente – progresso, scienza, futuro – con altri concetti – rischio, incertezza, liquidità – che descrivono la “precarizzazione delle sfere di vita” che caratterizza una particolare condizione esistenziale individuale e collettiva

(Berti, Valzania 2020: 22-23). Certamente questa condizione è determinata anche dalla trasformazione del mondo del lavoro in una direzione fortemente competitiva. Nella “società della prestazione” (Chicchi, Simone 2017), dove il liberismo si è imposto come “ragione del mondo” e dove i soggetti sono trasformati in imprenditori di se stessi (Dardot, Laval 2013), le responsabilità della realizzazione o del fallimento sono trasferite sui singoli, che hanno il dovere di rendersi preparati e riconoscibili.

L'individualizzazione delle carriere di vita è particolarmente evidente nel campo accademico, dove come ricercatori precari siamo spinti a trovare da soli la nostra legittimazione. Basti qui ricordare che uno dei criteri di valutazione delle pubblicazioni più applicato nelle procedure comparative si fonda sulla “determinazione analitica dell'apporto individuale del candidato nel caso di partecipazione del medesimo a lavori in collaborazione”. Si ravvisa, in questa necessità di enucleare e distinguere per valutare adeguatamente, un paradigma fondato sull'idea che tutto sia responsabilità dell'individuo, della sua indipendenza, della sua intraprendenza, delle sue abilità.

Gli effetti di questo paradigma sul ricercatore precario che deve dimostrare di meritarsi la stabilizzazione si manifestano da un lato nella totale identificazione con la propria attività, che ha come conseguenza l'incapacità di tracciare confini tra ambiti di vita e di lavoro (Berti, Valzania 2020: 15; Gallino 2001: 59), e dall'altro nell'assunzione di un atteggiamento concorrenziale fondato sul cinismo, sull'evitamento o sul mascheramento delle forme di collaborazione. Alla condizione di precarietà si aggiunge dunque quella dell'isolamento, dal momento che il paradigma meritocratico esige individui non semplicemente competenti e produttivi, ma originali, autorealizzati e autonomi sul piano sociale.

In una società caratterizzata da disuguaglianza, quanti stanno ai vertici vogliono credere che il proprio successo sia giustificato dal punto di vista morale. In una società meritocratica, ciò significa che i vincitori devono credere di essersi guadagnati il successo grazie al proprio talento e al duro lavoro. [...] La continua enfasi sulla creazione di un'equa meritocrazia, in cui le posizioni sociali riflettono lo sforzo e il talento, ha un effetto corrosivo sul modo in cui interpretiamo il nostro successo (o la sua mancanza). L'idea che il sistema premi il talento e il duro lavoro incoraggia i vincitori a considerare il proprio successo come il risultato delle proprie azioni, una misura della propria virtù, e a guardare dall'alto in basso quanti sono meno fortunati di loro. La tracotanza meritocratica riflette la tendenza dei vincitori a godere troppo del proprio successo, dimenticandosi della fortuna e della buona sorte che li ha aiutati nel proprio cammino. Quanti stanno ai vertici si compiacciono di essersi meritati il proprio destino, così come sono convinti che quanti stanno in basso si sono meritati il loro (Sandel 2021: e-book).

Il merito è una qualità costitutiva della “cultura della valutazione” (Graeber 2016: e-book), in cui le competenze sono concepite come proprietà riconoscibili di efficienza individuale. La cultura della valutazione si accompagna alla “cultura del risultato”, che configura soggetti autocentrati, costantemente esposti e in competizione tra loro. Una delle caratteristiche fondamentali del connubio tra cultura della valutazione e cultura del risultato è che l'autoritarismo prodotto dal merito, che agisce come categoria apparentemente democratica, non è affidato alla repressione, ma al consenso che costruisce, convincendo i vincenti e i perdenti, ossia i meritevoli e i non meritevoli, della giustizia della loro condizione (Boarelli 2019: e-book). Questo consenso si fonda sull'idea, tutt'altro che problematica, che le competenze e l'intelligenza si possano effettivamente misurare e che i criteri per la misurazione siano imparziali.

Si tratta di un'idea che è alla base dei sistemi meritocratici contemporanei, che sostituiscono i privilegi di censo, di casta e di nascita con l'ideologia dell'“uguaglianza delle opportunità”, tradotta in una serie di strumenti selettivi grazie ai quali diventa possibile calcolare il merito (ivi). Al sistema scolastico e universitario sono applicati dispositivi analitici propri dei sistemi economici (Schultz

1963), per cui i risultati dell'istruzione e della ricerca sono pensati come valutabili in termini di consistenza, innovatività, produttività. Molti degli indicatori per la valutazione dei titoli e delle pubblicazioni sono quantitativi: numero di libri dotati di ISBN, numero di articoli su riviste di classe A, numero di anni di insegnamento, numero di convegni organizzati, numero di premi e riconoscimenti ricevuti e così via. La qualità della ricerca è misurata anch'essa in punteggi che descrivono ad esempio la rilevanza della collocazione editoriale, la congruenza con il settore disciplinare, la consistenza della produzione scientifica complessiva, l'insegnamento all'estero o le attività di coordinamento di gruppi di ricerca nazionali o internazionali. La valutazione che deriva dall'applicazione di questi parametri appare fondata su un "principio di trasparenza" (Graeber 2016: e-book), vale a dire su criteri che si ritiene esprimano al più alto grado norme di chiarezza, accessibilità, neutralità, equità, razionalità, dimostrabilità e perfino stabilità, nonostante accada spesso che in concorsi diversi i giudizi sullo stesso candidato subiscano oscillazioni anche vistose e paradossali, non determinate da oggettive modifiche degli scenari. La verità è che gli stessi esperti valutatori sono meno liberi di quanto si possa credere, intrappolati nel gioco di produrre valutazioni come dati oggettivi e conformi o disposti a conformarsi al linguaggio contabile che normalizza e traduce gli aspetti qualitativi (es. originalità, rilevanza, rigore metodologico della produzione scientifica) in cifre (punti da 0 a 6, da 0 a 2 ecc.) che sono fittiziamente trasparenti e obiettive, potendo variare in modo rilevante da caso a caso.

Indubbiamente, i sistemi di valutazione – e in particolar modo quelli dell'insegnamento e della ricerca – sono dispositivi in cui si realizza una connessione stretta tra sapere e potere. In questa connessione, agisce una dimensione irriducibile di soggettività del giudizio che talvolta si trasforma in arbitrarietà. Si pensi a un importante campo accademico di produzione del giudizio: quello delle revisioni di saggi presentati per la pubblicazione in riviste scientifiche. I reviewers sono chiamati a elaborare una valutazione che va dal rifiuto dell'articolo giudicato inadeguato all'accettazione senza revisioni, con tutta la scala intermedia di possibilità. L'elevato numero di riviste scientifiche alle quali sottoporre un articolo, la distinzione tra aree e classi, il minore o maggiore "prestigio" delle pubblicazioni determinano un contesto di competizione molto accentuata. Quando importanti studiosi di riconosciuta esperienza sostengono che la tale rivista è "seria" perché può "vantare" un'alta percentuale di articoli rifiutati, cosa intendono dire esattamente? Che il mondo scientifico è composto da un numero sempre maggiore di ricercatori inadeguati? Che gli articoli effettivamente validi sono pochissimi? O che le riviste scientifiche non sono affidabili? E come può essere letta la situazione in cui un articolo respinto in una rivista è invece accolto con poche o nulle revisioni in un'altra della stessa area e della stessa classe?

Aspirazioni e hysteresis dell'habitus

La studiosa americana Elizabeth Currid-Halkett, rivedendo la teoria della "classe agiata" di Thorstein Veblen (1971) e riprendendo il tema delle strategie di distinzione sociale di Pierre Bourdieu (2011), definisce la "classe aspirazionale" come un'élite culturale eterogenea, caratterizzata da specifiche predilezioni, segni distintivi, valori e modelli comuni di trasformazione del mondo:

Possiamo semplicemente chiamare questa nuova élite culturale dominante la classe aspirazionale. Per quanto la sua posizione simbolica si manifesti attraverso i beni materiali, sono soprattutto i significanti culturali che comunicano l'acquisizione di conoscenza e il sistema di valori a rivelare la posizione sociale come classe: cene in cui si discutono argomenti trattati da opinionisti, adesivi che esprimono posizioni politiche e il sostegno a favore di Greenpeace, passione per i mercati contadini. Questi comportamenti e significanti denotano i valori della classe aspirazionale e rinviano anche alle conoscenze acquisite su cui si fondano. La classe aspirazionale attuale dà valore alle idee, alla consapevolezza culturale e sociale e all'acquisizione della cono-

scienza nella formazione delle idee e nel guidare scelte che vanno dalla carriera da intraprendere al tipo di pane da comprare. In ognuno di questi contesti decisionali, i membri della classe aspirazionale cercano di informarsi il più possibile per poter compiere scelte giuste e ragionevoli basandosi sui fatti (che si tratti dei vantaggi del cibo bio, dell'allattamento al seno o delle auto elettriche). In poche parole, diversamente dalla classe agiata di Veblen o dai "bobos" di David Brooks, non è l'economia che definisce questa nuova élite. La classe aspirazionale si coagula piuttosto intorno a una coscienza collettiva retta da valori specifici, dalla conoscenza acquisita e dai processi sociali e culturali esclusivi necessari per adottarli (Currid-Halkett 2018: 35-36).

Pensiamo che questa descrizione possa essere utile a inquadrare non solo la nostra, ma anche la condizione di molti altri ricercatori precari che hanno un'elevata consapevolezza sociale, una formazione specialistica solida, acquisita in un apprendistato di lungo periodo che può essere speso come capitale culturale, e un habitus che li rende meno disposti – sia socialmente sia psicologicamente – a rinunciare al campo nel quale agiscono, seppur in una posizione alquanto malferma. Questo perché il tempo spesso lungo della precarietà instaura un vincolo di necessità tra biografia di formazione e biografia di vita e di lavoro: la precarietà e l'espulsione diventano destino (Palumbo 2018: 13), al punto che l'unica scelta è quella tra essere precario o non essere. In altre parole, un precario o una precaria che abbia faticosamente imparato a muoversi nel campo accademico non può, e non vuole, rinunciare alle sue alte aspettative di riuscita in quel campo: non può perché le capacità connesse con la ricerca di elevata qualificazione scientifica non sono facilmente spendibili fuori dall'accademia; non vuole perché le "ambizioni legittime" costruite nell'incorporazione delle strutture e dei percorsi delle carriere probabili portano la persona precaria a sentirsi al contempo incoraggiata e autorizzata a rivendicare posizioni o a fare ciò che è necessario per ottenerle (Bourdieu 2013: e-book). Pertanto, le aspirazioni, che per Arjun Appadurai (2014: 245-268) sono il fondamento delle democrazie contemporanee, hanno un effetto avvilente su chi vive una condizione di precarietà costante, che si traduce dunque in un vicolo cieco. In altre parole, il mondo accademico non è in grado di assorbire tutte le persone che forma – ci riferiamo qui solo alle formazioni specializzate e inserite in un percorso che dal dottorato porta all'insegnamento e alla ricerca altamente qualificata. Tuttavia, quelle stesse persone, avendo acquisito e naturalizzato l'habitus accademico come sistema di posizioni e disposizioni, hanno chiare le possibili traiettorie di affermazione e sono predisposte ad operarsi per realizzarle. E ciò rende difficile l'uscita dal gioco.

Con ciò, si potrebbe dire che il ricercatore precario è un "nobile" che non è nobile e tuttavia sta ambendo a diventarlo – il titolo di "nobiltà culturale" (Bourdieu 2011), come detto, viene normalmente speso al di fuori del mondo accademico nella dissimulazione della propria condizione di precarietà. Ciò è dovuto a un primo effetto di *hysteresis* dell'habitus, che fonda le condizioni di riproduzione dell'habitus determinando l'incapacità di interpretare il mancato successo attraverso categorie differenti rispetto a quelle acquisite (Bourdieu 2003: 226). Questa particolare situazione genera un "habitus lacerato" da aspirazioni non compatibili con le condizioni oggettive e possibili di realizzazione di sé, dal momento che il contesto reale con cui i ricercatori precari si confrontano quotidianamente è molto distante da quello per il quale sono stati formati. Afferma Bourdieu:

L'habitus non è né necessariamente adeguato né necessariamente coerente. Ha i suoi gradi di integrazione – che corrispondono in particolare a gradi di "cristallizzazione" dello statuto occupato. Si osserva così che a posizioni contraddittorie, capaci di far pesare sui loro occupanti "doppi legami" strutturali, corrispondono spesso habitus lacerati, in preda alla contraddizione e alla divisione contro se stessi, una divisione generatrice di sofferenze. Inoltre, anche se le disposizioni possono deperire o indebolirsi per una sorta di "usura" legata all'assenza di attualizzazione (correlativa, in particolare, a un cambiamento di posizione e di condizione sociale), o per effetto di una presa di coscienza associata a un lavoro di trasformazione (come la correzione degli accenti, dei modi, ecc.) c'è un'inerzia (o una *hysteresis*) degli habitus che hanno

una tendenza spontanea (inscritta nella biologia) a perpetuare strutture corrispondenti alle loro condizioni di produzione (Bourdieu 1998a: 168).

L'incoerenza dell'*habitus* e il patimento che ne deriva producono un ulteriore effetto di *hysteresis* che permane ben oltre il precariato, così che, una volta stabilizzata la condizione lavorativa e di vita, la persona che ha sperimentato lunghi anni di incertezza continua a ritenere di non meritarsi quanto ottenuto; ha incorporato la marginalizzazione e la sconfitta a tal punto da non riuscire a godere pienamente della riuscita. Si crea in questa maniera una sovrapposizione tra il modo in cui la vita precaria viene trattata e quello in cui viene effettivamente vissuta (Fassin 2019: 113): formato alla competizione e al giudizio continuo, abituato a lavorare senza diritti e senza garanzie di stabilizzazione, il precario può sviluppare un senso di svilimento che si fa esso stesso *habitus*.

Conclusioni

«La precarietà è oggi dappertutto», ebbe a dire Bourdieu (1998b: 95-101), non solo dove c'è una condizione di insicurezza oggettiva, data dall'indeterminatezza lavorativa e dalla mancanza di uno stipendio o di una giusta paga, ma anche dove c'è una condizione di insicurezza soggettiva, di incapacità o impossibilità di anticipare il futuro e di costruire progetti che vadano oltre il breve termine. Come altri colleghi precari, ci sentiamo di far parte di quella “classe disagiata” che è «troppo ricca per rinunciare alle proprie aspirazioni e troppo povera per poterle realizzare [...] incatenata a un'educazione che la costringe a desiderare un'esistenza che non può permettersi» (Ventura 2017: e-book). Abbiamo fatto i conti con l'impossibilità di costruire un percorso coerente, con la necessità di destrutturare gli spazi, i tempi e gli orari di lavoro e con il bisogno di accettare incarichi di profilo diverso da quello per il quale abbiamo studiato. Sappiamo di essere in qualche misura complici nel mantenimento della nostra condizione di incertezza, nel momento in cui accettiamo di accogliere la fatica e il sacrificio dell'instabilità pur di continuare a fare ciò che amiamo fare. Sappiamo anche di non essere molto diversi da altri lavoratori precari – stagionali, apprendisti – che hanno imparato a comprimere la prospettiva temporale nel presente. Abbiamo sperimentato la rabbia, la delusione, il logoramento, il compromesso con la realtà, la mancanza di tutele e diritti sociali, l'imbarazzo di dipendere dai patrimoni familiari nel paradosso di quella che Luca Ricolfi (2019) chiama la “società signorile di massa”, il dispiacere di posticipare o di abbandonare i nostri progetti biografici, la difficoltà di trovare un'identità riconosciuta che risponda chiaramente alla domanda “Cosa fai nella vita?”.

Eppure, rispetto a tanti nostri colleghi precari, siamo fortunati. Perché siamo insieme. Come coppia, abbiamo affrontato e affrontiamo la precarietà traducendola in pratica e legame riuscito di solidarietà. Le nostre reazioni si elaborano non come somma dei personali vissuti di singoli portatori di precarietà, ma come pensiero e azione di relazione, come esito di un processo continuo e dinamico di intesa, co-creazione, identificazione, assicurazione, benevolenza e cura reciproca in cui le visioni individuali agiscono e si definiscono nelle zone di mutua influenza, favorendo l'accettazione e l'adattamento. Pertanto, la soggettività della nostra esperienza è definita in una dimensione allargata peculiare di coinvolgimento affettivo che riconfigura in una forma socializzata la propria e l'altrui modalità qualitativamente riconoscibile di vivere le frustrazioni, interpretare le situazioni, generare le aspettative e mobilitare le risorse. Insieme sperimentiamo ogni giorno il peso e il piacere di coordinare le rispettive fragilità per realizzare gli obiettivi quotidiani di resistenza che ci consentono di costruire alternative all'atomizzazione e alla patologia e di mantenere salde le forze per costruire, come individui e come coppia, un'immagine aderente a ciò che vogliamo essere.

Bibliografia

- Appadurai, A. 2014 [2013]. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano. Raffaello Cortina.
- Baudrillard, J. 1981. *Simulacres et simulation*. Paris. Éditions Galilée.
- Berti, F., Valzania, A. 2020. «*Trasformazioni del lavoro, processi di impoverimento e nuove forme di precarietà*», in *Precarizzazione delle sfere di vita e disuguaglianze*. F. Berti, A. Valzania (a cura di). Milano. Franco Angeli: 11-32.
- Boarelli, M. 2019. *Contro l'ideologia del merito*. Roma-Bari. Laterza.
- Bourdieu, P. 2021 [2015]. *Sistema, habitus, campo. Sociologia generale*, vol. II. Milano. Mimesis.
- Bourdieu, P. 2019 [2016]. *La logica della ricerca sociale. Sociologia generale*, vol. I. Milano. Mimesis.
- Bourdieu, P. 2013 [1984]. *Homo Academicus*. Bari. Edizioni Dedalo.
- Bourdieu, P. 2012 [1996]. *Sul concetto di campo in sociologia*. Roma. Armando Editore.
- Bourdieu, P. 2011 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. il Mulino.
- Bourdieu, P. 2009 [1994]. *Ragioni pratiche*. Bologna. il Mulino.
- Bourdieu, P. 2003 [1972]. *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*. Milano. Raffaello Cortina.
- Bourdieu, P. 1998a [1997]. *Meditazioni pascaliane*. Milano. Feltrinelli.
- Bourdieu, P. 1998b. *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris. Éditions Raisons d'Agir.
- Bourdieu, P. 1992. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Chang, H. 2008. *Autoethnography as Method*. Walnut Creek. Left Coast Press.
- Chicchi, F., Simone, A. 2017. *La società della prestazione*. Roma. Futura Editrice.
- Currid-Halkett, E. 2018 [2017]. *Una somma di piccole cose. La teoria della classe aspirazionale*. Milano. Franco Angeli.
- Dardot, P., Laval, C. 2013 [2009]. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*. Roma. DeriveApprodi.
- de Certeau, M. 2001 [1990]. *L'invenzione del quotidiano*. Roma. Edizioni Lavoro.
- Fassin, D. 2019 [2017]. *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*. Milano. Feltrinelli.
- Gallino, L. 2001. *Il costo umano della flessibilità*. Roma-Bari. Laterza.
- Goffman, E. 2009 [1959]. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna. il Mulino.
- Graeber, D. 2016 [2015]. *Burocrazia. Perché le regole ci perseguitano e perché ci rendono felici*. Milano. Il Saggiatore.
- Palumbo, B. 2018. *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Pellegrino, V. 2016. «*Lavoro cognitivo, passioni e precarietà. Per una "resistenza relazionale" alle forme di cattura del sistema produttivo*», in *Resistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo cognitivo*. V. Pellegrino (a cura di). Verona. ombre corte: 40-69.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari. Laterza.
- Rabinow, P. 2001 [1997]. «*Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia*», in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*. J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di). Roma. Meltemi: 315-348.
- Ricolfi, L. 2019. *La società signorile di massa*. Milano. La nave di Teseo.
- Sandel, M. J. 2021 [2020]. *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e perdenti*. Milano. Feltrinelli.

- Schultz, T. W. 1963. *The Economic Value of Education*. New York and London. Columbia University Press.
- Toscano, E. et alii (a cura di) 2014. *Ricercarsi. Indagine sui percorsi di vita e lavoro del precariato universitario*, FLC-CGIL, report di ricerca, http://www.ricercarsi.it/images/Ricercarsi2014_Indagine_sui_percorsi_di_vita_e_di_lavoro.pdf (ultima consultazione 15/05/2023).
- Veblen, T. 1971 [1899]. *La teoria della classe agiata*. Torino. Einaudi.
- Ventura, R. A. 2017. *Teoria della classe disagiata*. Milano. minimum fax.

Tempo cerca tempo

Una lettura marxista delle dinamiche di messa a valore dei desideri precarizzati all'interno del mondo universitario

Osvaldo Costantini

osvaldo.costantini@uniroma1.it
La Sapienza – Università di Roma
ORCID: 0009-0007-8258-0908

*Si yo fuera Maradona,
saldria in mondovision,
pa' gritarles a la FIFA,
que ellos son el gran ladron
Manu Chao, «La radiolina»,
La Vida Tòmbola, 2007*

*Sento che non c'è tempo
e allora un po' più in fretta farò
cercando di non lasciarmi prendere
dalla solita ansia, bloccarsi non si può
cerco un nuovo contatto
un po' più di controllo su quel che sto vivendo:
è il presente che mi sfugge dalle mani
ma io non mi sottraggo o almeno ci sto provando.
99posse, «Cerca tempo», Non c'è tempo, 1996*

Inizi di luglio 2019. Con un messaggio chiedo a una collega coetanea un momento, magari un aperitivo, perché avrei voluto parlarle della costruzione di un progetto autogestito e autofinanziato sul territorio romano. Mi risponde dopo diversi giorni, scusandosi per il ritardo dovuto allo stesso motivo per cui, mi spiega, sarà difficile partecipare a quel che le propongo, che, tuttavia, trova “assolutamente fantastico”.

Pensai si trattasse di un modo per mascherare un disinteresse pensato come offensivo, ma la natura del rapporto mi spingeva ad escludere questa ipotesi. Un'amica comune mi spiegò che la persona in questione era “impossibile da vedere”, perché sempre molto impegnata. Grezzo e secco come sempre, sbottai «Ma che tiene da fa'? È disoccupata». «Ah non me lo chiedere», mi rispose con un filo di voce e alzando gli occhi al cielo. Quando finalmente riuscii ad incontrarla, in effetti, la collega mi fece un lungo elenco di impegni: esami all'università come assistente di cattedra, riunioni di riviste, progetti di ricerca, seminari, lezioni. Sembrava avessi di fronte un professore ordinario, mentre stavo parlando con un'antropologa disoccupata. Mi venne in mente di voler scrivere un'etnografia a partire da un'ipotesi di lavoro sul precariato accademico: esso non costituisce una “particolarità”, quasi unica ed eccezionale, del contemporaneo mercato del lavoro. Sebbene presenti alcune specificità (come tutti i campi), esso mi pare la condensazione, il punto di caduta, delle ideologie e delle relazioni materiali nei nuovi rapporti sociali di produzione. Il riflesso più evidente di quel “biocapitalismo cognitivo” e dei campi del terziario immateriale di cui parla Fumagalli (2016).

Offrirò diverse vignette etnografiche del tipo descritto poco più sopra, per giungere a un'analisi della messa a valore del tempo dei precari dell'antropologia e delle sue conseguenze sulla disciplina.

La natura e la delicatezza dell'argomento impongono tuttavia alcune premesse metodologiche non relegabili alla classica nota a piè di pagina. Nessuna delle persone menzionate in questo testo sarà identificabile: molto spesso, a questo scopo, manipolerò alcuni dati di contesto per non rendere riconoscibili le persone, senza naturalmente inventare i dati centrali dell'analisi. L'antropologia è anche un po' uno *storytelling*, sosteneva Taussig (D'Angelo 2022), e qui raccontare delle storie è centrale per un'analisi dei vissuti e delle strutture. Raccontare storie assumerà la veste di una narrazione in cui episodi vissuti da chi scrive potranno essere attribuiti ad altri o, viceversa, situazioni soltanto osservate saranno narrate come un racconto da parte di qualcuno. Insomma, l'etnografia è manipolata e i motivi di questa manipolazione non abbisognano di una spiegazione, che apparirebbe pleonastica. L'altra premessa necessaria è invece di natura "posizionale": Marx scrisse il capitale dichiarando di non attenersi a un giudizio morale, ma a una descrizione scientifica delle strutture portanti e delle dinamiche del capitalismo. Anche questo testo non intende emettere dei giudizi morali sulle persone, che immagino facciano già i conti con la propria coscienza, ma si tratta di una mistura di giudizi di fatto sulle dinamiche osservate in dodici anni di precariato, dall'inizio del dottorato al posto da ricercatore a tempo determinato in cui mi trovo mentre scrivo queste righe. Da ultimo, non vi è nessuna intenzione di arrivare a dire che "i Nuer fanno" e, in contesti come questi, è più importante sottolineare che parte del personale docente e del personale precario rifiuta le logiche che descriverò, dimostrando come anche se una dinamica è "strutturale", si può sempre decidere di agire altrimenti, di scegliere diversamente e secondo valori diversi da quelli incastonati nelle pratiche dominanti. Non scegliere non è consentito, diceva qualcuno: i fenomeni saranno anche strutturali, ma ciò non toglie che sono sempre i singoli a riprodurre i sistemi. Altrimenti li assolviamo.

Disoccupati disorganizzati

Nella breve vignetta etnografica citata prima della divagazione etico-metodologica vi sono diversi aspetti che riguardano le condizioni di vita, la produzione di soggettività e le catene della dipendenza interne al mondo della ricerca. Purtroppo, come mi ha varie volte ricordato Aurora Massa, la prima distinzione necessaria per la comprensione del mondo accademico e, in esso, quello dell'antropologia è quella tra precari e disoccupati. Una persona che gode in un determinato momento di assegni, borse, contratti a tempo determinato può essere definita "precaria" perché temporaneo – e, dunque, incerto – è il suo rapporto con la possibilità di ricevere reddito da lavoro. Un salario. Una persona che non ha nulla di tutto questo non è precaria, ma disoccupata. Andrea Fumagalli sostiene che a sfumare nel "capitalismo bio-cognitivo" sia proprio la distinzione tra occupati e disoccupati, perché le modalità di controllo del lavoro sono sempre più fondate sul ricatto basato sul reddito e l'individualizzazione del lavoro (2016: 28). Una persona che ha finito il contratto e continua a scrivere, difficilmente dirà di sé "sono disoccupata", ma "sono precario/a della ricerca". La confusione tra gli status viene a generarsi dalla natura stessa del lavoro accademico che, in maniera strutturale, prevede questo tipo di "continuismo fantasmatico"¹. Nella vita accademica, la confusione tra precariato e disoccupazione collabora e concorre alla produzione di un'idea di continuità lavorativa che si interseca con l'immaginario in cui questo impegno porterebbe all'ottenimento (alla vincita, che è una conquista) di una posizione lavorativa, magari fissa. Allo stesso tempo, si costruisce l'idea del "ricercatore precario" come una identità essenzializzata sul prestigio accademico, e non sul salario. Tale idea di "continuità" ha un preciso ribadire alcune basi ideologiche del liberalismo: il "merito", il sacrificio personale (Do 2019), che ha in sé il germe della colpevolizzazione dei poveri e degli esclusi, che non si sarebbero impegnati abbastanza. Lo definisco "fantasmatico" perché è sganciato da una base materiale e perché occulta precisi rapporti materiali tra le persone nel suo dispiegamento

¹ C'è qui una evocazione dell'oggettività fantasmatica di Lukacs (1923).

e, anzi, ne rafforza le premesse ideologiche di base: si tratta in ultima analisi di quello che è stato definito plusvalore ideologico (Lisdero 2011). Se una persona sta collaborando con una rivista ed è nel suo comitato editoriale, difficilmente ne uscirà al momento della fine di un contratto, sapendo che comunque “fa curriculum”, ovvero accresce i propri titoli nei concorsi (nei criteri valutativi non è del tutto vero). Allo stesso modo, se un articolo è in pubblicazione per una rivista e i referaggi arrivano successivamente alla scadenza del contratto si lavorerà fuori da una copertura salariale, perché anche l’articolo pubblicato è parte del curriculum (anzi, le pubblicazioni sono la voce fondamentale)². Da un punto di vista più interno ai meccanismi accademici, vi sono alcune categorie della burocrazia accademica che consentono uno spazio di ambiguità in cui queste forme di “continuismo” sono possibili, come nel resto del mercato del lavoro che estrae valore dalla eterogeneizzazione dei soggetti messi al lavoro (Mellino 2019)³. La più importante di queste categorie accademiche è sicuramente il “cultore della materia”: figura che opera in maniera riconosciuta all’interno dell’università, pur in assenza di qualsiasi forma di contrattualizzazione o di retribuzione salariale, sulla base di accertate competenze in una materia. Mi è capitato di raccogliere l’opinione paternalistica e mistificatoria per cui “in questo modo si permette agli esclusi di operare dentro l’università”: il cultore della materia svolge esami, fa lezione, presiede in commissione di laurea⁴. In altri termini: lavora senza alcuna retribuzione.

Delineiamo brevemente quali sono le strutture che determinano questo tipo di situazioni e quali le prospettive culturali al lavoro, prima di analizzarne le conseguenze sulla vita e sull’antropologia. In questo modo lavorando, la persona precaria (non necessariamente giovane) si incastra in due tipi di meccanismi mistificatori dei rapporti materiali tra le persone: il primo riguarda il suo prestigio, il secondo la percezione mistificata dell’utilità di questo tipo di “dono”. Vale la pena di proporre qualche esempio: mi è spesso capitato di parlare con colleghi e trovarmi in profondo imbarazzo, al punto talvolta da non riuscire a reagire di fronte a racconti che enfatizzavano il proprio ruolo di “docenti” con l’annesso prestigio. «Domani faccio ricevimento dalle 10 alle 12» mi disse un giorno una donna che per la propria sopravvivenza dipendeva da un salario esterno al mondo accademico. Si comportava come una docente, gli studenti e le studentesse la chiamavano “professoressa” – almeno nel verbale pubblico (cfr. Scott 2013) –, revisionava tesi per conto di una cattedra, svolgeva diverse funzioni istituzionali in riviste di settore. Nemmeno un rimborso del biglietto del tram. Nella sua acquisizione di prestigio, le bastava mimare il ruolo di docente per sentirsi all’interno del riconoscimento annesso. All’interno del (poco) dibattito accademico sull’accademia è stato sottolineato che il “prestigio” sia, paradossalmente, ciò che produce un’ansia costante di inadeguatezza non solo nei precari. Pellegriano ha notato infatti una simmetria crescente tra le emozioni dei precari e degli strutturati: un problema, in quanto siamo di fronte a una simmetria delle emozioni in un contesto di asimmetria materiale e di potere (2016: 58-59).

² L’autore di questo articolo non è in nessun comitato editoriale e scientifico di alcuna rivista, per scelta, fatta durante il più duro precariato, sulla base della ragione sopra indicata, che genera meccanismi di messa a valore dei soggetti precari e disoccupati, come proverò ad esplicitare più avanti.

³ Meccanismo vieppiù evidente con la proliferazione di diversi permessi di soggiorno per stranieri che moltiplicano la tipologia dei regimi di lavoro salariato.

⁴ Una volta, mi giunse una mail da un dipartimento per il quale avevo lavorato. Il succo della lettera riguardava il fatto che per una seduta di laurea vi era una carenza di docenti che generava un problema con il numero legale della commissione. Per cui mi si chiedeva di poter presenziare in qualità di cultore della materia. Il fatto che mi si chiedeva di impegnare un intero pomeriggio gratuitamente per sostituire persone pagate per fare quello, non costituiva un problema e non era minimamente menzionato nella mail, il cui tono lasciava anzi presagire un sottotesto “sii contento che abbiamo scelto te”. Un evidente occultamento ideologico dello sfruttamento dietro l’idea che svolgere un ruolo per l’accademia è comunque un simbolo di status importante. Come si vede l’onore e il prestigio non sono solo tipiche dei pastori mediterranei (Engelke 2017). Non risposi mai a quella mail.

Il secondo punto riguarda l'utilità di questo tipo di "dono", che si inserisce nello stesso rapporto con strutture universitarie e catene di docenti. Chi ha acquisito l'idea del "prestigio senza riconoscimento" viene spesso colto nell'atteggiamento di deliberata acquiescenza a una consuetudine dell'università pubblica, la cui realtà non è del tutto comprovata (il 90% dei precari viene espulso dal sistema), ma che ha una sua maledetta efficacia simbolica nell'alimentare l'idea liberista del sacrificio: lavorare gratuitamente all'interno di una struttura comporterebbe una maggiore, quasi certa possibilità di accedere, prima o poi, a un posto al suo interno. Credo che in questo vi sia un grande sforzo di alimentare l'idea da parte di alcune persone appartenenti al corpo docente: da alcuni ed alcune ho sentito per anni ripetere ai "collaboratori" di voler puntare a questo o quel progetto, cercare quei fondi, chiedere di scrivere quel progetto ovvero di perdere altro tempo con un lavoro intellettuale senza retribuzione e senza certezza di successo. Questo è uno dei fattori che genera un "lavoro di allineamento" dei sottoposti alle istanze produttive del sistema. Un giovane precario mi raccontò che il docente con il quale svolgeva il dottorato aveva creato una chat whatsapp, con tutti i dottorandi, gli addottorati, gli assegnisti di ricerca (in ruolo o no) in cui chiedeva d'improvviso («senza manco dire "buonasera", Oswaldo, come se gli fosse davvero dovuto») chi fosse disponibile per aiutarlo a fare un esame o qualunque altra cosa. In questo modo, le persone inserite in chat si controllavano l'un l'altro e, per una dinamica psicoculturale tipica dei meccanismi dove manca l'aggregazione dei subalterni, scatenavano una guerra a chi si rendeva disponibile per primo/a. In buona sostanza, la persona creatrice della chat creava una concorrenza nello sfruttamento, generando in chi non aveva voglia alcuna di andare a perdere due giorni gratuitamente il dubbio che «poi al prossimo concorso, Oswaldo, non lo sai se quello è amico di quell'altro e temi che sia avvantaggiato lo schiavo». Gli risposi:

«Sì, capisco, ma ho tre problemi. Il primo sarebbe quello della dignità... ma su questo, fra', non mi esprimo perché ho la mia concezione. Il secondo punto è quello del tempo: non hai niente da fare? Una donna da vedere, un amico con cui bere, un posto dove passeggiare? Il terzo: ma come te lo puoi permettere? Devi essere ricco... figlio di un dirigente di qualcosa, se no come campi?»

C'è un modo più elegante per rappresentare questo controllo reciproco che sta all'interno delle nuove induzioni al lavoro:

La dimensione organizzativa del lavoro poi – la rete virtuale dei colleghi – dissemina per pas-saparola, senza interventi dall'alto, un continuo richiamo al fare, e il "fare di più" diviene il mantra della rete. Se mi fermo la domenica senza dubbio qualcuno con la sua email mi ricorda che lui invece sta lavorando e così via. In questo modo, la catena degli ordini si dissemina in senso orizzontale, e ciascuno riceve continui input di richiamo al lavoro (Pellegrino 2016: 49).

In tale dimensione orizzontale del controllo mi sembrava rilevante la questione di classe. Riprendendo un'argomentazione già avanzata durante un incontro organizzato da Giovanni Pizza sul precariato: se fosse stato vero che la schiavitù personale era un metodo per l'acquisizione di un posto, allora dovevi poterti permettere di lavorare anni gratuitamente; in questo modo avveniva la riproduzione di classe interna all'università (i personaggi di estrazione proletaria sono pochi). Il problema è che tale regola implicita non era del tutto vera. Se guardiamo alla sola disciplina:

Solo 1 laureato in antropologia ogni 7,5 (ossia il 13% del totale) ha avuto accesso alla formazione dottorale. Di questi 400 possessori di un titolo di dottorato solo 1 ogni 4 è riuscito ad entrare in Università. Possiamo quindi constatare che solo 1 laureato in antropologia ogni 32, in possesso di un titolo di dottorato, ha avuto accesso ad una carriera accademica nel settore disciplinare, ossia, per converso, che grossomodo 2900 possessori di un titolo specialistico e, tra questi, 300 titolari di un dottorato in antropologia hanno dovuto e devono trovare sbocchi lavorativi al di fuori dell'università (Palumbo 2018: 46).

Per sintetizzare potremmo ricorrere alla teoria antropologica: il lavoro gratuito è concepito come una sorta di dono, in cui il contro dono sarebbe l'opportunità di avere un posto (oltre alla solita canzone stonata della "formazione"). Una forma di reciprocità che tuttavia comporta due problemi: anzitutto perché non vi è sanzione di ordine morale, materiale, simbolica nel personale docente che non offre tale contro dono. Questo a prescindere dalle circostanze, e cioè se questa mancanza è dovuta a una impossibilità o a una volontà. In secondo luogo, siamo in una situazione di lotta per il significato dove la stessa direzionalità del dono è contesa: spesso il gesto di far lavorare qualcuno, nonostante, "sfortunatamente"..., non vi sia per lui posto all'interno dell'università è significato come un "dono". È quasi un truismo affermare che all'interno di questa impostazione vi è una "attribuzione di direzionalità"⁵ tipica della narrazione neoliberale: nell'era dei diritti sottoposti al merito e del lavoro concepito sempre più come una gentile concessione degli imprenditori, il lavoro accademico, spesso pensato come un hobby, subisce la paradossale impostazione per la quale lavorare gratuitamente sarebbe in realtà un favore nei confronti di chi "non si è impegnato abbastanza", "non ha saputo sfruttare le opportunità" o è semplicemente inadeguato⁶. Questa nebulosa ideologica mi apparve chiara un pomeriggio in una università del nord, quando, di fronte a colleghi e colleghe, posi il problema del fatto che diverse persone lavoravano gratuitamente. Una/o di loro mi rispose «non c'è bisogno di uno stipendio per venire all'università a fare cose: è una passione». Dissi che in fin dei conti ero d'accordo, e se si esprimeva in quel modo era dunque disposta/o a cedermi il suo stipendio (almeno in parte) continuando a lavorare. Non la prese del tutto bene: forse non era poi così convinto/a della sua affermazione. Ma ciò che dice questa frase è che siamo di fronte a una verità contesa: nella sua visione del suo mondo, in quello che il nativo crede di star facendo, la persona era convinta che il dono fosse il suo, in quanto permetteva a persone esterne di venire comunque a lavorare in università.

Saliamo di livello strutturale e iniziamo a comprendere come sono organizzati questi rapporti materiali tra le persone e quali forme di surplus generano, a più livelli della gerarchia sociale. Infine, vedremo cosa determinano nello specifico del lavoro antropologico.

I docenti sono nella condizione di chi ha conquistato totalmente i mezzi di produzione del sapere (riviste, case editrici, referaggi anonimi, concorsi), da cui, per il meccanismo delle pubblicazioni e della loro importanza nei curriculum, dipende l'accesso a un salario legato al lavoro cognitivo-accademico e alla stabilità. L'accesso a un contratto è regolato da una particolare istituzione che i nativi chiamano "concorso", dove tre membri del corpo docente valutano varie domande dei precari e dei disoccupati, molto spesso per un impiego comunque temporaneo e precario. In buona sostanza, i docenti controllano le risorse, con una gerarchia interna tra Professori Ordinari (PO) e Professori Associati (PA). Accedere a un salario da lavoro universitario ha questa unica strada, lastricata di ostacoli. Nella ristrettezza dell'ambiente antropologico, è difficile avere docenti in commissione che siano completamente estranei ad ego e ai suoi consanguinei e affini accademici.

Passiamo a queste classi di età appena menzionate, PO e PA, che sono immerse in un lavoro altamente burocratizzato, dove il docente è esposto a una sostanziale proletarizzazione e inserito nel macchinario della produzione in scala di forza lavoro per i bisogni della nuova industrializzazione (Rampazi 2016). Hanno poco tempo libero, perché i carichi di lavoro (impegni, burocrazia, numero di studenti e tesisti) impongono ritmi forsennati. Gestire le riviste, studiare e scrivere, gli sarebbe impossibile senza lo sfruttamento della manodopera precaria a cui è "promesso" il paradiso. Si inizia a delineare in questo

⁵ Con questa espressione intendo il riconoscimento sociale di quale sia la direzione del dono, cioè "chi fa un piacere a chi". Evito di dire che è un ribaltamento della realtà, per non pretendere di accedere a una realtà dietro quella mistificata. Tuttavia, si tratta sicuramente di una visione che occulta dei rapporti materiali tra le persone.

⁶ Sono tutti sottotesti molto presenti all'interno del discorso accademico sul precariato.

modo il quadro di un meccanismo che ho definito strutturale, e completamente inserito in quello che potremmo definire “il modo di produzione precario” dove le logiche della sussunzione reale (l’inserimento del lavoratore all’interno dei meccanismi del capitale) sono stati estesi all’intera società fino ad arrivare a quella che Fumagalli definisce “sussunzione vitale” (2016). Definisco questo segmento settore “proletariato cognitivo”; in esso ritrovo delle linee di contatto con il più ampio settore del nuovo lavoro intellettuale: dagli ingegneri che programmano portali informatici o satelliti e droni per l’espansione del capitale oltre la biosfera, ai lavoratori delle case editrici fino al lavoro universitario. Questo settore è stato anche definito “cognitari”, mischiando “cognitivi” e “proletari” (Pellegrino 2016:51). Proletariato cognitivo è lo stesso ed evita le complessità che comporta l’assunzione dei neologismi.

La proletarizzazione del docente stesso comporta una difficoltà e una occupazione del suo tempo libero all’interno della “fabbrica degli esperti” (Pellegrino 2016). Lo stesso tempo libero dei docenti è infatti generalmente colmato dall’attività per cui invece sarebbero pagati e cioè leggere e scrivere (con un rapporto sbilanciato tra le due attività dovute al *publish or perish*); sgravandosi dei carichi di lavoro quotidiani, i docenti riescono a ricavarci un po’ di tempo per leggere e scrivere (e magari un po’ di tempo libero). In questo modo vi è una prima forma di sfruttamento, di estrazione di valore dal mondo del precariato, ma questo valore che è sociale si moltiplica in diversi rivoli. Vediamone adesso la parte che va ai docenti, per poi analizzare il quadro più in generale: una soddisfazione narcisistica nel muovere persone secondo la propria volontà (di piccolo cabotaggio, certo); una più materiale disponibilità di tempo libero, tempo risparmiato dalla correzione di tesi, didattica, valutazione esami e tutto ciò che fanno i precari; tempo che viene usato per aumentare il proprio prestigio (e il proprio stipendio) tramite letture/pubblicazioni⁷. Terzo e più importante, un funzionamento della macchina che produce reddito da lavoro per alcuni e finanziamento ed alimentazione delle catene della produzione del sapere tramite il lavoro precario e spesso gratuito.

Nella pressione sociale che gli sottrae tempo, in ultima analisi, non sceglie il conflitto e l’aggregazione con altri per produrre un cambiamento, ma si inserisce in una dinamica molto diffusa nella nostra società, di solito chiamato “dumping sociale”: scarica verso il basso il peso, diventando allo stesso tempo un corpo da cui estrarre valore che gerarchizza altri corpi da cui estrarre ulteriore valore. In questo aspetto vorrei evidenziare la dimensione generativa, piuttosto che quella distruttiva messa in luce da un discorso pubblico sugli effetti psicologici della precarietà. Oltre a sofferenza, il precariato universitario produce valore! Vediamo più nel dettaglio: per quanto riguarda la produzione di mero comando – mi rendo conto che si tratta in parte di una spiegazione di psicologia spicciola – siamo nell’ambito della capacità di soddisfazione di un desiderio psicologico di dominio che non è però universale, ma inserito nel patriarcato e nel capitalismo. Ogni attimo sottratto a un precario messo a lavoro sotto una forma di ricatto è uno stupro della sua intimità, un abuso sul suo corpo, che appaga una soddisfazione narcisistica del possesso e della gestione della corporeità altrui. Inseriamoci in una prospettiva più marxista e facciamo etnografia:

Giovanni Pipolo da Saponemontagna superiore, sta finendo il suo dottorato e mi dice che oggi, martedì, ha lavorato dalle 14 alle 18 per correggere e analizzare due tesi per conto del suo tutor. Ieri invece ha speso la mattinata, dalle 9 alle 13, a fare esami con lei/lui, ha avuto qualche momento di riflessione perché una collega della persona docente con cui lavora ha esternato in corridoio: «Tu metti gli esami nella stessa ora del tuo ricevimento, dunque, per te è scontato che ci sia chi li fa al posto tuo». Mi dice: «Domani, mi dovrebbe ricevere per parlare di un progetto che dovrei scrivere per fargli avere dei fondi con cui poi mi farà un assegno. Ma è capace che vado lì a vuoto perché poi ha da fare altro, mi chiede qualche altro favore e alla fine parliamo cinque minuti del progetto». È quello che accade, mi fa sapere il giorno dopo.

⁷ In altre discipline mi hanno raccontato di precari che scrivono i pezzi firmati dai docenti. Questo in antropologia non lo ho mai visto.

In tre giorni della settimana, Giovanni Pipolo da Saponemontagna superiore lavora/impegna 12 ore del suo tempo per questioni per cui non è pagato lui, ma il/la docente sì. Quest'ultima/o ha dunque liberato 12 ore di lavoro per cui è pagata/o, con le quali ha potuto scrivere un articolo che accresce il suo curriculum, o ha letto un libro importante con il quale farà bella figura al prossimo convegno, o se ne è andato a passeggiare in campagna. Mentre lui impiega le sue 12 ore in questo modo, Giovanni Pipolo da Saponemontagna superiore è tornato a casa stanco e ha dovuto dire alla ragazza con cui aveva passato un paio di notti che non possono vedersi: durante un caffè tra i lavori, la persona con cui collabora gli ha detto che nella bibliografia della sua tesi mancano alcuni lavori fondamentali che lui deve assolutamente leggere per una buona valutazione. La ragazza, da quel che mi descrive Giovanni, ha una attitudine più ribellista «E non le potevi leggere in queste mattine invece di andare a fare lo schiavo per la merda?». Saponemontagna superiore non piange un suo figlio suicida solo perché mi fiondo a casa sua su Marte e gli dico di andare immediatamente da Clelia, perché quella roba che deve citare io l'ho letta e Amalia Signorelli mi ha insegnato a fare le schede libro: «te le passo e fine della discussione». Le ore liberate al docente che vive una condizione strutturale di proletarizzazione, finiscono per raddoppiare i tempi di lavoro di Giovanni. Altri Giovanni ed altre Giovanne non hanno avuto le mie schede, e hanno impegnato le proprie ore notturne allo studio oppure (meglio) hanno rinunciato a quel sapere per stare con la fidanzata. L'impegno delle ore lavorative ha inoltre permesso una totale esclusione della lettura di materiale non pertinente con la sua tesi, ma che magari gli interessava. Un discorso a parte merita la questione della scrittura del progetto di Giovanni: è vero che egli prenderà forse un assegno di ricerca, ma intanto produce uno sforzo intellettuale non salariato (Pellegrino 2016) e una serie di ragionamenti e di bibliografie non coperte da alcun copyright. Dal punto di vista più strutturale, va posto all'attenzione che ufficialmente i fondi non sono vinti dal montagnasaponeso, ma dalla persona titolare della cattedra, che in questo modo rafforza il suo curriculum e accresce il suo potere.

Un discorso a parte merita un'altra attività condotta spesso da Giovanni Pipolo: la collaborazione a riviste di settore. A Montagnasaponesuperiore sono strutturalisti e sanno che ci sono riviste con comitato editoriale composto dal 30% di personale non strutturato. Essi non occupano le cariche di direttori, vicedirettori o membri del comitato scientifico; sono manovalanza che lavora "a promessa", più che a progetto: leggono e correggono bozze, scrivono mail, fanno telefonate.

Tali riviste si fondano non solo sugli scritti di personale destrutturato, ma anche sul lavoro interno di persone precarie/disoccupate. Da esso provengono due fonti di valore, entrambi economici ma non solo: chi ha il ruolo di "direttore" o "direttrice", vice, ecc. rafforza il suo curriculum e avanza la sua carriera accademica. Magari diventa ordinario, con uno scarto di stipendio notevole rispetto alle altre categorie. In secondo luogo, e qui cominciamo a "uscire dall'università", queste riviste vengono stampate e vendute, ovvero la merce libro viene data in cambio della supermerce denaro. Parte di questo valore è legato a persone che sono precarie e che spesso lavorano anche nelle fasi di non lavoro, rinunciando a pezzi importanti della propria vita giovanile, alla lettura di testi e, nella fattispecie antropologica, a quel particolare importante elemento del campo di ricerca che è il tempo da "perdere" (Olivier de Sardan 1995). Marx sosteneva che nel capitalismo una classe produce tempo libero per sé mediante la trasformazione in tempo di lavoro di tutto il tempo libero per vivere a disposizione delle masse. Alle basi della valutazione marxista c'è proprio una interessante valutazione del fattore tempo che va oltre la formula ad effetto appena menzionata. Per Marx, la produzione capitalistica di plusvalore deriva dalla differenza, non pagata al lavoratore, tra il valore del tempo socialmente necessario alla produzione delle merci e il tempo-lavoro necessario alla riproduzione della forza-lavoro stessa. Nel contesto del proletariato cognitivo siamo a una complessa costruzione dei rapporti lavorativi, in cui la convivenza tra diverse forme di rapporto lavorativo e di messa a

valore dei corpi producono non solo diverse forme di plusvalore, ma costringono a un ripensamento complicato delle catene di valore. Se infatti guardiamo alle dimensioni più macro, vediamo come il lavoro necessario alle riviste, agli esami, alle commissioni è in parte sostenuto da personale precario, spesso disoccupati che, con qualche escamotage, si mette al lavoro gratuitamente. Ovvero, se moltiplichiamo i casi etnografici menzionati per migliaia di riviste, sessioni di esami, lauree, dovremmo chiederci “quanto vale il lavoro precario e gratuito?”. Quanto vale in termini di servizi a studenti che pagano tasse, con cui l’amministrazione pubblica paga servizi, stipendi e, nel caso dell’università, paga progetti ed eventi accademici dove spesso i precari e i disoccupati non hanno nemmeno titolo per entrare.

E l’antropologia?

Abbiamo detto che anche il ruolo del docente è di fatto proletarizzato e parte del suo tempo viene impegnato da meccanismi burocratizzanti e informatici: compilazione di formulari, compilazione di questionari, compilazione di resoconti, compilazione di schede elettroniche, ecc. Con l’abbassamento del personale docente, soprattutto in antropologia dove negli ultimi decenni si sono persi posti, anche il peso del rapporto con gli studenti e le studentesse è accresciuto: nelle università più grandi, i docenti hanno centinaia di studenti, decine di tesisti, ricevimenti straripanti. Come detto più sopra, invece di porre il problema dal punto di vista politico, il peso viene scaricato verso il basso della gerarchia. Ciò comporta diverse conseguenze sulla disciplina: anzitutto la riproduzione di classe del personale ostacola una pluralità dello sguardo antropologico dal punto di vista degli habitus del ricercatore (per non parlare degli aspetti più politici). In secondo luogo, opera un abbassamento della qualità disciplinare e della riflessione teorica: negli anni più proficui della propria capacità cognitiva, i soggetti precari sono sottoposti a stress e a mancanza di tempo per scrivere, leggere, riflettere bene (scrivere bene non vuol dire scrivere 15 articoli l’anno nella bulimia quantitativa). E, come già notato, taglia il tempo per fare buona ricerca per immergersi profondamente nei campi, per impararne la lingua, i codici e non piegarsi al frettoloso meccanismo dell’intervista estemporanea.

Bibliografia

- D’Angelo, L. 2022. «L’antropologo come narratore. Michael Taussig sulle orme di Walter Benjamin», in *Illuminazioni etnografiche. Walter Benjamin e l’antropologia*. C. Capello (a cura di). Verona. Ombre corte: 67-90.
- Do, P. 2019. *L’uso dei saperi. Lavoro, valore e critica dell’accademia*. Verona. Ombre Corte.
- Engelke, M. 2017. *Pensare come un antropologo*. Torino. Einaudi.
- Fumagalli, A. 2016 «Lavoro cognitivo-relazionale e trappole della precarietà», in *R/esistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo cognitivo*. V. Pellegrino (a cura di). Verona. Ombre corte: 19-39.
- Lisdero, P. 2011, Marx en un mundo de esclavos sin amos. Apuntes para la definición de la plusvalía ideológica, *Boletín Oteaiaken*, 11: 17-29.
- Lukacs, G. 1974 (1923). *Storia e coscienza di classe*. Milano. Sugarco.
- Mellino, M. 2019. *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*. Roma. DeriveApprodi.
- Olivier de Sardan, J.P. 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, 1: 71-112.
- Palumbo, B. 2018, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*. Palermo. Edizioni Museo Pasqualino.
- Pellegrino, V. 2016. «Lavoro cognitivo, passioni, precarietà. Per una “resistenza relazionale” alle

- forme di cattura del sistema produttivo», in *R/esistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo cognitivo*. V. Pellegrino (a cura di). Verona. Ombre corte: pp. 40-69.
- Rampazi, M. 2016. «Prefazione», in *R/esistenze precarie. Lavoratori universitari e capitalismo cognitivo*. V. Pellegrino (a cura di). Verona. Ombre corte: pp. 9-29.
- Scott, J. 2013. *Il dominio e le arti della resistenza*. Milano. Eleuthera.

Recensione

**Marta Gentilucci, *La montagna e il capitale.
Il cammino kanak del nichel,*
Novate Milanese, Prospero Editore, 2022**

Martino Miceli

martino.miceli@ehess.fr

Centre Norbert Elias – EHESS

ORCID : <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-9330-629X>

«La miniera da sola non poteva essere sufficiente, questa era l'analisi che avevamo fatto all'epoca: per raggiungere un'indipendenza economica bisognava andare al di là della semplice estrazione e esportazione di nichel grezzo, bisognava trasformarlo in prodotto finito in loco».

Mi piace cominciare la recensione de *La montagna e il capitale. Il cammino kanak del nichel*, di Marta Gentilucci, da questa frase che l'autrice traduce dal francese a pagina 93 del libro. Si tratta dell'estratto di un'intervista realizzata in Nuova Caledonia, collettività d'Oltremare del Pacifico meridionale in decolonizzazione dalla Francia da quasi quarant'anni. Le parole riportate sono di un dirigente indipendentista di quel Fronte di Liberazione Kanak Socialista (FLNKS) che dalla fine degli anni Ottanta guida le politiche di sviluppo industriale nella Provincia Nord del paese. Quest'area è abitata da una popolazione in maggioranza kanak, dal nome del popolo originario della Nuova Caledonia, e soffre di una condizione strutturale di povertà e dipendenza dai poli economici del sud del territorio. Il militante citato da Gentilucci fa qui riferimento proprio a una delle misure con cui il FLNKS mira a colmare lo scarto tra le diverse province, specchio delle disuguaglianze etniche tra kanak e discendenti dei coloni europei: controllare la risorsa mineraria di cui la Nuova Caledonia è una delle principali riserve mondiali, il nichel, e farne il motore della decolonizzazione.

Quel che emerge è dunque l'intuizione, radicata tra i dirigenti indipendentisti, che la vera posta in gioco per raggiungere la sovranità economica sia il controllo locale del processo metallurgico. La conquista di un'indipendenza non solo formale ma sostanziale si basa, in questa prospettiva, sulla gestione *in loco* della trasformazione della risorsa e le limitazioni alla sua esportazione come minerale grezzo (Demmer 2018). Credo che questo sia il punto di partenza attraverso il quale avvicinarsi a *La montagna e il capitale*.

Marta Gentilucci ci permette, attraverso le tre sezioni in cui è diviso il libro, di seguire “il cammino kanak del nichel”, ovvero il coinvolgimento di un popolo colonizzato da più di centocinquant'anni nella creazione di un progetto industriale unico nel suo genere: *l'Usine du Nord*, “l'industria del nord”, la Koniambo Nickel SAS (KNS).

KNS è un prodotto politico: la Provincia Nord, ente pubblico controllato dal FLNKS che oggi ospita l'industria, diviene nel 1998 azionista maggioritaria di una specifica *joint-venture* per il tramite della *Société Minière du Sud Pacifique* (SMSP), sussidiaria all'87% della società provinciale di economia mista SOFINOR. Dopo aver negoziato il 51% del capitale azionario con la compagnia canadese Falconbridge (oggi assorbita dall'anglo-svizzera Glencore-Xstrata) per la costruzione dell'industria *on-shore* di trattamento del nichel Koniambo Nickel SAS (KNS), la SMSP ha infine compiuto un'operazione analoga col gigante dell'acciaio sudcoreano POSCO e con la società cinese Yangzhou Yichuan. La Nuova Caledonia entra così, per il tramite della SMSP e delle sue filiali, nel capitale di

ben due industrie, stavolta *off-shore*, localizzate in Asia. Il libro ci porta indietro alla genesi di questo progetto e fornisce il quadro culturale che ha permesso la messa in atto di KNS.

Marta Gentilucci espone già nell'introduzione le linee guida teoriche della sua ricerca. Dopo aver chiarito le ragioni del proprio scetticismo nei confronti dell'antropologia militante, l'autrice esplicita la propria postura critica verso il paradigma estrattivista (o post-estrattivista), che ha oramai quasi sostituito nelle scienze sociali la più anziana "antropologia della miniera". L'estrattivismo si caratterizza infatti, come modello teorico, per estendere il meccanismo di "estrazione" a qualsiasi processo di penetrazione neoliberista inteso alla massimizzazione del profitto (Acosta 2017; Jalbert *et al.* 2017), differenziandosi dalle altre correnti di studi interessate ai mutamenti sociali provocati dall'estrazione delle risorse (D'Angelo, Pijpers 2021).

Questo approccio, centrato sulle logiche di accumulazione da parte del capitalismo minerario, è giudicato insufficiente da Gentilucci. Il rischio di adottarlo sarebbe infatti quello di offuscare l'analisi etnografica, omettendo proprio la descrizione di quelle "frizioni" (Tsing 2004) tra le forze impersonali del capitalismo globale e il piano locale. A questa tendenza, l'antropologa contrappone il suo interesse verso un'altra dimensione, secondo lei più proficua rispetto al proprio contesto di ricerca: ciò che l'autrice definisce "il desiderio kanak" di farsi strada nel mercato globale attraverso KNS, sviluppando la propria capacità creativa di stare nella modernità industriale (Favole 2010).

Marta Gentilucci ci propone di farlo in un modo originale, ovvero declinando già nel titolo ("Il cammino kanak del nichel") il concetto di *chemin coutumier*, "cammino consuetudinario", col quale si identifica la spazializzazione delle reti di parentela e alleanza tra le diverse unità sociali kanak (Bensa, Rivierre 1982). I "cammini consuetudinari" sono infatti percorsi invisibili che orientano i tempi e i modi dei processi decisionali quanto la mobilità degli individui, caratterizzati genealogicamente per la propria posizione in questa struttura elastica di relazioni sulla breve e lunga distanza. L'antropologo, nativo o straniero, si troverà assai spesso, nel corso della propria ricerca, a dover seguire proprio questi tracciati per poter proseguire nella sua etnografia. Questo è stato il caso della stessa Gentilucci, che sempre nell'«Introduzione» descrive le condizioni che hanno permesso il proprio studio: l'integrazione temporanea in un nucleo familiare residente nella cittadina di Koné, al centro delle trasformazioni provocate dallo sviluppo del polo di Koniambo, il VKP (termine col quale si designa in Nuova Caledonia l'area compresa tra i comuni di Voh, Koné e Pouembout).

IL VKP è un territorio che ha ospitato negli ultimi decenni numerosi ricercatori e ricercatrici, interessate a lavorare proprio sulle ricadute sociali di KNS. Penso per esempio alle produzioni scientifiche di Sonia Grochain, Leah S. Horowitz e Mathias Kowasch, rispettivamente una sociologa e due geografi culturali. Quello di Marta Gentilucci, che pure mi sembra inserirsi in questa scia, si caratterizza per il minore interesse nei confronti della trasformazione del rapporto tra i kanak e il lavoro salariato e un preciso focus sulle cosmovisioni indigene.

Nella prima parte de *La montagna e il capitale*, l'autrice ricostruisce l'articolazione storica tra gestione del nichel e progetto indipendentista, con un capitolo dedicato al ruolo di mediatore svolto dallo Stato francese nelle negoziazioni che avrebbero portato alla nascita di KNS. La presenza ingombrante dell'antica potenza coloniale come arbitro del processo non viene "naturalizzata", ma anzi se ne problematizzano le logiche d'intervento e le strategie neocoloniali.

Nella seconda sezione, Gentilucci si concentra invece sulle rappresentazioni e sulle pratiche culturali proprie di quella che definisce "la cosmovisione kanak", struttura di senso capace di assegnare al progetto industriale il sostegno attivo della popolazione. Marta Gentilucci sceglie quindi di approfondire le concezioni locali della terra, elemento centrale per l'installazione fisica dell'opera, secondo un approccio che definirei "culturale", perché rivendicato dall'autrice come fondamentalmente "non materiale". Questa è la prospettiva attraverso la quale Gentilucci maneggia, per esempio, il concetto di *coutume*, applicandolo alle negoziazioni precedenti alla costruzione dell'industria tra

la SMSP e le autorità dette “tradizionali”. Quello di “*coutume*” è infatti un termine polisemico, che in Nuova Caledonia (e in tutto il Pacifico, seppur in altre forme) rimanda a una pluralità di pratiche e oggetti sociali, specchio dei diversi modi delle società oceaniane di stare nella contemporaneità (Paini 2009). Potremmo affermare che la *coutume*, in senso più vasto, identifica quegli usi, costumi, tradizioni, norme, modi di vita, rapporti di autorità e cosmologie di riferimento che differenziano il mondo sociale kanak da quello occidentale arrivato con la colonizzazione.

Gentilucci la individua come un momento di ricongiunzione tra il mondo visibile e quello invisibile, piuttosto che in quanto espressione sacralizzata dell’ordine sociale gerontocratico (Pillon, Kohler, Wacquant 1984) o, ancora, come risultato di un processo storico di unificazione di diverse pratiche, oggi reificate ed essenzializzate sotto un unico concetto d’importazione europea (Bretteville 2018). Questa scelta di metodo, che caratterizza gli usi del termine da parte dell’autrice, è d’altronde rivendicata in più punti del testo. La decisione di occuparsi del “cosmologico” anziché del “materiale” parte dall’assunto che abitare ma anche conoscere il mondo, per i kanak, significherebbe convivere con le forze umane quanto con quelle non umane. L’analisi si concentra dunque sull’evoluzione socio-storica del discorso sul legame tra i kanak e la terra destinata a ospitare l’industria “del nord”. Il rapporto dei kanak con questo elemento non è indagato nei termini della spazializzazione dei rapporti di dominazione interni (le gerarchie tra i clan e i sotto-clan kanak si iscrivono infatti anche nella toponomastica). Gentilucci in questa sezione è interessata piuttosto alle concezioni del sacro che le reazioni alla costruzione dell’industria rivelano, e in secondo luogo alla gestione dei conflitti attorno al fondiario. La domanda che mi pare serpeggiare in queste pagine potrebbe dunque essere riassunta in questa maniera: in che modo gli indipendentisti hanno saputo declinare le cosmovisioni oceaniane all’interno di un processo d’industrializzazione fortemente impattante dal punto di vista ambientale, sociale e culturale? Tanto più che il Koniambo, massiccio sconvolto dall’estrazione di minerale destinato all’*Usine du nord*, ospiterebbe, nelle cosmovisioni indigene, proprio gli antenati dei gruppi insediati a valle (i loro “nonni”, come ci spiega Gentilucci, più che i loro “totem”).

Alla luce del particolare valore di cui viene rivestito il Koniambo dai locali, Marta Gentilucci ravvisa, nella permissione concessa dalle autorità kanak alla SMSP di “picconare” un territorio così sensibile, una logica capace di sfidare la natura presuntamente impersonale del mercato (Aria 2016). L’autrice riprende, applicandole al caso dell’*Usine du nord*, le analisi della sociologa Viviane Zelizer (2009) sulle assicurazioni per la vita negli Stati Uniti durante il XIX secolo: le assicurazioni stabilivano un equivalente monetario a quegli elementi, come la morte, culturalmente definiti estranei a qualunque relazione finanziaria, provando la dimensione pienamente sociale dei rapporti economici. Nella terza parte del libro questa necessità teorica è ulteriormente sviluppata, dando corpo alla critica già tratteggiata nell’«Introduzione» verso l’abuso del concetto di “estrattivismo” per riproporre una più mirata “antropologia delle miniere”, capace di restituire agli spazi la propria dimensione socio-culturale, ma anche emotiva e sentimentale.

Davanti alle più o meno recenti accuse mosse da vari teorici del neo-estrattivismo o post-estrattivismo verso i governi socialisti sudamericani, incolpati di camuffare dietro le loro riforme economiche un approccio ultra-liberista (Zibechi 2016), la prospettiva dell’autrice mi pare ricalibrare il tiro rispetto a questi eccessi paternalistici. Marta Gentilucci ci chiede a questo proposito, attraverso le parole dell’antropologa Tejaswini Ganti, se si possa veramente affermare che tutte le forme di privatizzazione, di imprenditorialità o anche solo di interesse personale siano definibili come “neoliberali” (2014). L’uso ormai poco oculato del concetto di “neoliberalismo”, insiste qui Gentilucci, lo ha reso poco più che un’etichetta, impedendoci di articolare una visione più contingente dei fenomeni studiati. Piuttosto che condurre critiche spesso avulse da una reale conoscenza del funzionamento del settore minerario e di cosa significhi concretamente “decolonizzarlo”, può risultare quindi più utile leggere questo testo e andare a vedere i kanak all’opera: come spiega l’autrice, l’obiettivo della

Koniambo Nickel SAS è proprio quello di dis-enclavizzare l'attività mineraria, tema che emerge con prepotenza nella seconda metà del libro e che si ricollega a una vecchia diatriba antropologica tra James Ferguson e James C. Scott, il secondo di orientamento anarchico.

Ferguson dimostrò in un celebre articolo del 2005 come l'equazione portata avanti da Scott tra Stato sviluppatista postcoloniale e interessi capitalistici delle compagnie estrattive (1998) non cogliesse il carattere di "enclave" dei grandi investimenti multinazionali. I progetti estrattivi e industriali impiantati dalle compagnie occidentali nel Sud globale, infatti, sarebbero sottoposti solo nominalmente alla giurisdizione degli stati ospitanti, che non godrebbero in alcun modo della ricchezza prodotta (Ferguson 2005). Sono peraltro alcuni tra gli stessi teorici del "neo-estrattivismo" a ribadirlo oggi: il nuovo estrattivismo necessita di un ingente capitale finanziario e tecnologico, funzionando spesso secondo la logica dell'enclave, che rifiuta sistematicamente di integrare le attività estrattive al resto dell'economia e della società. In questo contesto, il potere delle grandi *corporations* si costruisce sulla debolezza dei nuovi Stati davanti al controllo delle proprie risorse naturali (Acosta 2017). Lo scopo di progetti come KNS è allora proprio quello di rompere l'economia di enclave e permettere al territorio in cui si insediano di beneficiare sul breve e lungo periodo dello sfruttamento di una risorsa che è di tutti. Quale caso più esemplificativo allora della Nuova Caledonia, definita dall'economista Jean Freyss (1995) come un'economia "d'emporio", tenuta sotto scacco da oligopoli commerciali e dalle misure protezionistiche rivolte a mantenere il privilegio delle classi commerciali di origine europea?

Il lavoro di Marta Gentilucci si interessa delle cornici culturali, cosmologiche e religiose nelle quali il FLNKS conduce una sua operazione di dis-enclavizzazione, volta a sovvertire il funzionamento razzista proprio del capitalismo coloniale. Questo è d'altronde il cuore del "progetto Koniambo" e di tutti i processi di emancipazione dall'imperialismo delle risorse. Il punto di svolta non sembra tanto situarsi nella "chiusura dei siti" – imposizione intellettuale che arriva ancora dal Nord a decidere del futuro degli altri – ma in una preliminare rimessa in questione del modello di trasformazione delle risorse. Il merito de *La montagna e il capitale* mi pare sia soprattutto quello di permettere di vedere l'altro lato della medaglia, concorrendo a un indebolimento dello sguardo eurocentrico sull'estrazione dei minerali nella transizione energetica contemporanea.

Bibliografia

- Aria, M. 2016. *I doni di Mauss. Percorsi di antropologia economica*. Roma. Cisu.
- Acosta, A. 2017. Post-Extractivism: From Discourse to Practice-Reflections for Action. *International Development Policy. Revue internationale de politique de développement* [Online], 9: 77-101.
- Bensa, A., Rivierre, J.C. 1982. *Les chemins de l'alliance: l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho, aire linguistique cèmuhi)*. Parigi. SELAF.
- Bretteville, D. 2018. «Je ne sais pas ce que c'est, la coutume»: la coutume kanak par-delà tradition et modernité. *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 473-486.
- D'Angelo, L., Pijpers, R.J. 2021. *The Anthropology of Resource Extraction*. Londra. Routledge.
- Demmer, C. 2018. Nationalisme minier, secteur nickel et décolonisation en Nouvelle-Calédonie. *Cahiers Jaurès*, 230: 35-52.
- Demmer, C. 2017. L'export du nickel au cœur du débat politique néo-calédonien. *Mouvements*, 91: 130-140.
- Favole, A. 2010. *Oceania, isole di creatività culturale*. Bari. Laterza.
- Ferguson, J. 2005. Seeing like an Oil Company: Space, Security, and Global Capital in Neoliberal Africa. *American Anthropologist*. 107: 377-382.

- Freyss, J. 1995. *Économie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*, Parigi. PUF.
- Ganti, T. 2014. Neoliberalism. *Annual Review of Anthropology*, 43: 89-104.
- Grochain, S. 2007. *Les Kanak et le travail en Province Nord de la Nouvelle-Calédonie*. Tesi di dottorato sostenuta presso l'EHESS – Parigi.
- Horowitz, L. 2003. *Stranger in One's Own Home : a micropolitical ecological analysis of the engagements of Kanak villagers with a multinational mining project in New Caledonia*. Tesi di dottorato sostenuta presso The Australian National University.
- Jalbert, K., Willow, A., Casagrande, D., Paladino, S. (eds). 2017. *ExtrACTION: Impacts, Engagements, and Alternative Futures*. New York. Routledge.
- Kohler, J.-M., Pillon, P., Wacquant, L. 1984. *Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie: document de travail*. Nouméa. ORSTOM.
- Kowasch, M. 2010. *Les Kanak face au développement de l'industrie du nickel en Nouvelle-Calédonie*. Tesi di dottorato sostenuta presso l'Université Montpellier 3.
- Paini, A. 2009. «Kastom, coutume e consuetudine tra continuità e discontinuità» in *Antropologia dell'Oceania*. Gneccchi Ruscone, E., Paini, A. (a cura di). Milano. Raffaello Cortina Editore: 39-66.
- Scott, J. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale. Yale University Press.
- Tsing, A. L. 2004. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton. Princeton University Press.
- Zelizer, V.A. 2009. *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*. Bologna. Il Mulino.
- Zibechi, R. 2016. *La nuova corsa all'oro. Società estrattiviste e rapina*. Vergato. Hermatena.

Recensione

Giuseppe Grimaldi, *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra*, Verona, Ombre corte, 2022

Giulia Liti

Giulia.liti@feri.it

FIERI - Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione

ORCID: 0009-0001-7540-6123

Il libro *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra* è il risultato di una ricerca che si concentra sulla relazione tra i termini “seconda generazione” e “italianità”. Una relazione complessa, articolata, che in alcune circostanze sembra tradursi in un'inconciliabilità.

Non è una novità che i figli di migranti siano spesso considerati come stranieri anche se sono nati e cresciuti in Italia e persino quando sono cittadini italiani. Infatti, non è sufficiente avere una carta di identità o un passaporto italiano per essere riconosciuti come italiani e nemmeno per sentirsi tali. Nella loro quotidianità, i giovani italiani di origine straniera si scontrano con azioni, gesti, frasi, volti a ricordare loro che “non sono veramente italiani”. Ma che cosa significa essere “veramente” italiani? In altre parole, come si definisce l'italianità?

La questione delle identità e del riconoscimento dei figli di migranti è molto complessa: non a caso, è un tema ricorrente nella letteratura scientifica sulle cosiddette “secondo generazioni”. Inoltre, questo argomento solleva interrogativi di grande interesse nel dibattito pubblico e politico. Per osservare la relazione tra figli di migranti e italianità al di là delle retoriche e delle rappresentazioni stereotipate, è importante riflettere sul concetto stesso di identità nazionale e sulla sua costruzione. È proprio quello che fa Giuseppe Grimaldi, scegliendo di partire dall'italianità per indagare i percorsi identitari e le scelte di vita dei giovani figli di migranti di origine etiope ed eritrea.

Particolare la scelta del titolo, che rievoca la regola del fuorigioco: nel calcio si riferisce a «una sanzione che si applica quando si trasgrediscono confini precisi» (Grimaldi 2022: 11). Nel libro, questa regola è metaforicamente applicata ai figli di migranti, i cui comportamenti sono sanzionati quando vanno al di là dei confini dell'italianità. Ma quali sono questi confini? Da che cosa sono definiti?

Il sottotitolo esprime in maniera eloquente il tema scelto e la metodologia impiegata dall'autore. L'obiettivo è quello di indagare la relazione tra figli di migranti e italianità attraverso un'etnografia multi-situata. L'autore compie il “giro più lungo” passando da Milano, Addis Abeba e Londra, per poi tornare a casa e riflettere sull'Italia e sull'italianità.

Il libro segue i percorsi di mobilità di alcuni giovani italiani di origine etiope ed eritrea. Il viaggio costituisce una parte fondamentale dell'esperienza di questi giovani: prima la mobilità contro-diasporica verso il Paese di origine dei genitori, poi la ricerca di un “terzo spazio” a Londra. Nel corso dei quattro capitoli, oltre alle esperienze dei giovani protagonisti, il percorso della ricerca incrocia altre storie di migrazione e strategie di mobilità della diaspora etiope ed eritrea, dalle migrazioni storiche verso l'Italia a partire dagli anni Settanta, fino alle migrazioni forzate più recenti.

I titoli di ciascun capitolo riprendono alcune frasi che i figli di migranti si sentono ripetere fin troppo spesso: «Da dove vieni veramente?», «Tornatene a casa tua!», «Né di qui, né di lì», «Non saranno mai italiani». Queste espressioni riflettono un pensiero che costruisce una linea di separazione tra gli

italiani e i figli di migranti. Colpevoli di aver ereditato dai genitori lo stigma della migrazione, vengono spesso considerati al di fuori dei confini dell'italianità egemonica. L'autore indaga i rapporti di forza dietro queste espressioni e osserva come i comportamenti dei giovani italiani di origine etiope siano condizionati dagli squilibri di potere e dalle discriminazioni subite. Tuttavia, i giovani protagonisti della ricerca non sono delle vittime, schiacciate dai meccanismi di esclusione, ma mettono continuamente in discussione questa presunta alterità che viene loro attribuita.

Il punto di partenza della ricerca è il quartiere milanese di Porta Venezia, meta storica della diaspora etiope ed eritrea e crocevia di molti passaggi durante la "crisi dei rifugiati" tra il 2013 e il 2015. Il primo capitolo si concentra sui modi in cui i giovani figli di migranti costruiscono la propria identità proprio in questo spazio. Osservando la vita quotidiana di questi giovani e le loro relazioni con diversi altri soggetti, l'autore indaga come l'imposizione di una condizione di alterità rispetto all'italianità egemonica influenzi le pratiche performative e le rappresentazioni identitarie dei figli di migranti.

Il secondo capitolo considera i percorsi identitari connessi al contesto di origine ancestrale. Seguendo le traiettorie di chi è "tornato a casa sua", l'autore guarda alla costruzione e alla percezione dell'identità dei giovani italiani di origine etiope quando si trovano nel Paese dei genitori. Diverso è lo scenario del terzo capitolo: Londra, meta privilegiata delle migrazioni dei giovani afro-italiani e intreccio di reti transnazionali. In questa parte della ricerca vengono esplorate le diverse strategie di mobilità da parte dei giovani italiani neri (non solo di origine etiope ed eritrea), le relazioni con le comunità etniche e le pratiche di italianità in un "terzo spazio". Infine, nel quarto capitolo, si ritorna a Porta Venezia, che si configura come spazio liminale nel pieno della crisi dei rifugiati. Viene approfondito il ruolo dei giovani italiani figli di migranti in quel periodo e si riflette sui loro comportamenti e azioni che marcano una distanza sia dai migranti delle generazioni più anziane sia dai rifugiati e dalle persone immigrate più di recente. In quest'ultima parte emerge in modo ancora più evidente come la presenza dei figli di migranti metta in crisi l'idea egemonica di identità nazionale in Italia.

Come anticipato, la riflessione sull'identità nazionale, svolge un ruolo chiave nella ricerca. Potrebbe sembrare superfluo ricordare che l'italianità, come identità collettiva uniforme in termini di lingua, cultura, religione sia una costruzione fittizia. Tuttavia, risulta interessante guardare a cosa c'è dietro alla costruzione identitaria. Come aveva osservato Remotti (2014), il bisogno di definire l'identità inizia nella relazione con l'alterità. Questo argomento è valido anche per quanto riguarda l'italianità. Nella sua ricerca, Giuseppe Grimaldi mette in evidenza il fondamento differenziale su cui si basa la costruzione dell'identità nazionale. L'italianità è sempre stata costruita per antitesi rispetto a un'alterità che è cambiata nel tempo, ma che può essere ricondotta a molteplici declinazioni della dicotomia nord-sud. All'epoca dell'unità d'Italia, la costruzione dell'identità nazionale si è appoggiata sulla differenza tra Italia del nord e del sud. In epoca coloniale, l'antitesi era tra Italia e Africa. Oggi, l'italianità continua a costruirsi in rapporto a un'alterità individuata non solo negli immigrati, ma anche nei loro figli. D'altro canto, la presenza dei figli di migranti e le loro identità ambigue mettono in crisi l'idea egemonica di italianità.

Dalla lettura del libro emergono interessanti considerazioni, utili anche al di là delle specificità della ricerca etnografica. In particolare, ritengo opportuno segnalare due spunti di riflessione a proposito della terminologia e del posizionamento del ricercatore.

In primo luogo, è fondamentale l'attenzione che l'autore dedica alla terminologia, a cominciare dalla decisione di usare l'espressione "figli di migranti" in luogo di "seconde generazioni". In questa scelta è possibile scorgere un riferimento a Sayad e alle sue riflessioni sull'ambiguità dei figli degli immigrati. Il sociologo algerino aveva osservato che essi «sono soggetti poco chiari, equivoci, che confondono le frontiere di ordine nazionale e di conseguenza il valore simbolico e la pertinenza

dei criteri che fondano la gerarchia di questi gruppi e la loro classificazione» (Sayad 2002: 211). A questo proposito Giuseppe Grimaldi è attento ad osservare i modi in cui i figli di immigrati mettono in crisi l'idea egemonica di italianità.

Inoltre, all'inizio del libro, è presente una riflessione sull'impiego dell'espressione "seconde generazioni", che nel corso degli ultimi decenni è stata usata, abusata e criticata, sia dagli studiosi sia dagli stessi figli di migranti. L'autore non si limita a sottolineare l'inadeguatezza di quest'espressione rispetto alla pluralità dei percorsi e delle esperienze dei figli di migranti, ma si propone di destrutturarla, per elaborare un nuovo concetto. L'espressione "seconda generazione", infatti, ritorna nel testo non più come etichetta per riferirsi ai figli di migranti, ma per definire una condizione sociale. L'autore individua una "condizione di seconda generazione" imposta ai figli di migranti e che li mette costantemente in "fuorigioco" rispetto all'italianità. L'analisi dei modi in cui si manifesta questa "condizione di seconda generazione" consente di portare alla luce una serie di strutture differenziali che incidono sulle vite dei figli di migranti e di riflettere sugli squilibri di potere nella nostra società. Non meno importante è il discorso che riguarda il posizionamento del ricercatore e la necessità di confrontarsi con il proprio privilegio di italiano bianco. In diversi passaggi del libro, l'autore non esita a mostrare come il suo privilegio abbia condizionato la ricerca, svelando retroscena, dubbi e difficoltà. Ritengo che questa scelta non sia affatto scontata: essere consapevoli del proprio privilegio non è facile e richiede di porsi interrogativi anche piuttosto scomodi. Questo è particolarmente evidente nel contesto etiope, dove non è possibile portare avanti una riflessione sull'italianità senza confrontarsi con il colonialismo e le sue eredità. Il colonialismo ha avuto un ruolo storicamente importante nella costruzione dell'italianità. Oggi, nonostante il passato coloniale in Italia sia spesso rimosso e ignorato, le sue eredità continuano ad essere presenti nelle strutture della differenza che condizionano le politiche migratorie e le vite dei figli di migranti. Inoltre, nell'introduzione l'autore esplicita la propria presa di posizione a favore di una riforma della legge sulla cittadinanza attualmente in vigore, pur essendo consapevole che un suo cambiamento non sarebbe risolutivo.

In conclusione, ritengo di poter affermare che la ricerca di Giuseppe Grimaldi possa offrire nuovi elementi al dibattito sui figli di migranti e sul loro ruolo nel presente e nel futuro della nostra società. In particolare, attraverso l'introduzione del concetto di "condizione di seconda generazione", intesa come dispositivo che condiziona le vite dei figli di migranti e che consente di mettere a fuoco le strutture differenziali su cui si costruisce l'italianità egemonica, e grazie all'analisi delle pratiche di produzione di un'altra italianità al di là dei confini geografici e metaforici della nazione.

Bibliografia

- Remotti, F. 2010. *L'ossessione Identitaria*. Roma-Bari. Laterza.
 Sayad, A. 2002 [1999]. *Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano. Raffaello Cortina.

Recensione

Manuela Vinai, *I giocatori. Etnografia nelle sale slot della provincia italiana*, Milano, Meltemi, 2020

Giulia Nistri

gnistri@creasiena.it

Università degli Studi di Perugia

Il libro di Manuela Vinai *I giocatori. Etnografia nelle sale slot della provincia italiana* si muove in parte nel solco di alcune ricerche dedicate al *gambling* realizzate in ambito socio-antropologico (Martignoni-Hutin 2003; Lalander 2006; Dow Schüll 2012; Cassidy *et al.* 2013), studi di respiro internazionale condotti rivolgendo l'attenzione alla passione di giocatrici e giocatori per "le macchinette", slot e *videolotteries* (VLT).

La struttura del testo è anticipata dall'autrice già nelle prime pagine in cui Vinai preannuncia da subito la propria intenzione di considerare il "mondo dentro" le sale da gioco nella prima parte del libro, per poi lavorare, in seconda battuta, su un mondo "fuori", utile a leggere in maniera completa ed esaustiva il tema indagato. Benché lo studio tenti di incrociare alcune richieste nate dalle esigenze di un Servizio per le Dipendenze impegnato «a fare i conti con una risposta insufficiente, in termini di utenza, rispetto alle energie investite» (Vinai 2020: 15), la ricercatrice ci introduce al suo obiettivo di non «ascoltare solo le voci di quei giocatori che avevano avuto accesso ai servizi per le dipendenze» (*ivi*: 18) per catturare l'ampiezza di un fenomeno che va oltre i "confini della patologia" e puntando a restituire alcune qualità delle sale intese in quanto spazi sociali.

Nel primo capitolo sono fornite le coordinate sull'organizzazione del lavoro: la ricerca sul campo è stata condotta nella provincia piemontese tra Biella e Vercelli nel corso di un anno, periodo durante il quale la studiosa ha scelto di trascorrere il proprio tempo in diverse sale gioco, talvolta intervistando gestori, addetti e addette degli esercizi commerciali e raccogliendo stralci di conversazioni informali con i giocatori. In alcuni casi, chiarisce Vinai, il suo posizionamento nello spazio "in sala", visibile a giocatori e giocatrici, è stato agevolato dall'accoglienza e dalla disponibilità di chi vi lavorava. L'autrice specifica di aver avuto accesso ai luoghi da lei scelti in accordo con alcuni gestori dei locali in quanto "ospite osservante", muovendosi tra gli spazi di gioco in maniera esplicita, dichiarando le proprie intenzioni e obiettivi di ricerca.

Nella prima parte del testo l'attenzione è progressivamente richiamata da alcune delle dinamiche e delle caratteristiche dei luoghi di gioco approcciati; l'osservazione dell'ambiente ludico prende le mosse dall'esperienza della studiosa che, nel secondo capitolo, intende descrivere gli oggetti «come forme collocate nello spazio della sala slot» (*ivi*: 31) e, sulla scia di Miller (2013), nella "loro umiltà", nel loro modo di garantire, invisibilmente, un comportamento "appropriato": soffermandosi su videate, sgabelli, *cabinet*, cambiamonete, pulsanti, posacenere, Vinai sottolinea che l'educazione del giocatore passa anche per questa materialità.

L'interesse della ricercatrice si rivolge quindi agli avventori delle sale, ai loro spostamenti "tra" gli apparecchi di gioco, in "uscita" e in "entrata", che l'autrice descrive al contempo come «corpi fermi davanti alle macchine»: «la descrizione del singolo individuo che gioca con l'apparecchio elettron-

ico restituisce un'immagine molto statica, che mostra l'esiguità dei movimenti del corpo necessari per la fruizione di questo tipo di gioco d'azzardo» (Vinai: 36).

Pur evidenziando tale apparente staticità, la studiosa accenna ad una possibilità di comunicazione, un movimento, tra macchine e corpi.

L'esplorazione della "sensazione" di gioco attraversa quindi i sensi, in primis della ricercatrice, passando per l'esperienza visiva che richiama una colorata, lucida e riflettente luminosità attraverso la quale è descritta la capacità dello schermo di "incantare". Il paesaggio sonoro della sala è richiamato con le sue potenzialità di ovattare, di proteggere chi gioca dalle distrazioni, e al contempo di scandirne l'esperienza tra il ritmo "delle macchinette" e il tintinnio delle monete; mentre il marketing olfattivo, fatto di fragranze volte a coprire la frequente fumosità degli ambienti, osserva l'autrice, suggerisce un tentativo di igienizzare e "ripulire" che attraversa e incrocia dimensioni simboliche e morali (Douglas 2013).

Queste ultime sono in parte affrontate nel terzo capitolo, in cui il *gambling* è presentato come oggetto di riprovazione e stigma, portati percepiti e rifuggiti dai frequentatori delle sale, e che trovano eco anche nell'esperienza di chi in sala ci lavora, operatori e operatrici il cui disagio è restituito dalla ricercatrice come il riflesso di un sentire comune sul gioco. Vinai ricorda anche le reticenze nelle interazioni e la difficoltà da lei talvolta incontrate negli approcci, ad esempio con una donna che, a detta del gestore di sala, non voleva essere considerata una giocatrice "patologica", un indizio che la studiosa spiega di aver accolto per riflettere sull'attribuzione di colpa, un meccanismo che sembra tornare e permeare, a più livelli, l'intero campo da lei esplorato.

L'autrice, basandosi sulle proprie osservazioni come anche su alcuni momenti di confronto con addetti e addette di sala, accenna quindi alle possibilità di interazione in sala, possibilità che si costruiscono attraverso la familiarità del quotidiano condiviso tra chi quello spazio lo vive e lo anima: prendendo apertamente le distanze dalle letture che tendono a porre l'accento sull'"alienazione del gioco", Vinai sceglie di tratteggiare gli scambi possibili e le forme di relazioni che possono crearsi nelle sale. La studiosa sottolinea quindi l'eterogeneità delle motivazioni che possono portarvi gli avventori, come anche l'impossibilità di prevedere l'andamento delle loro esperienze.

Nel quarto capitolo sono passati in rassegna gli attori sociali principali che animano il campo del "*gambling* patologico", richiamati con la formula delle "tre G": giocatori, gestori, guaritori. Vinai, dopo aver rapidamente ripercorso l'"evoluzione" diagnostica nell'ambito dei diversi DSM (Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali) che hanno contribuito a plasmare nel tempo le differenti forme di malattia connesse al gioco, accenna dunque alla difficoltà di circoscrivere una "patologia", per poi spostarsi sulla dimensione sociale di quest'ultima. L'autrice sottolinea come la malattia, per i giocatori, prenderebbe forma non tanto in corrispondenza delle alterazioni organiche che trovano spazio nelle classificazioni nosologiche, bensì quando le persone sono sopraffatte dai sensi di colpa per il denaro speso o per le "mancanze" nei confronti, ad esempio, dei familiari: «Non sono le alterazioni subite dal suo organismo durante le sessioni di gioco a renderlo una persona con un malessere: il suo stato di sofferenza è dato dalle conseguenze che l'azzardo ha prodotto» (Vinai: 86). La studiosa sceglie quindi di passare per la dimensione sociopolitica connessa anche alle condizioni economiche dei potenziali "malati", ingredienti, questi ultimi, che contribuiscono a tracciare la linea di demarcazione tra salute e malattia.

Anche a causa dello stigma che investe i luoghi del gioco, associati ad una cornice patologica, l'autrice individua poi il tentativo da parte di chi gestisce le sale di «dare un'immagine di legalità, di "pulito", di salute» (*ivi*: 90). Vinai pone quindi l'accento sull'impegno che alcuni gestori possono talvolta approfondire nel disincentivare al gioco i clienti in procinto di "spendere troppo", oltre ad occuparsi, insieme agli assistenti di sala, con cura, «familiarità, serenità, gentilezza, cortesia» (*ibidem*) delle loro esigenze.

Il tema della “definizione” della patologia, congiunto a quello dei “guaritori”, è toccato dall’autrice attraverso esperienze di osservazione in occasioni “pubbliche”, ad esempio un corso di formazione o alcuni convegni che hanno visto il coinvolgimento di personale della sanità pubblica, operatori che, osserva Vinai, contribuiscono a legittimare la conoscenza sul fenomeno del gioco d’azzardo e alla sua regolazione. L’autrice conduce quindi la sua disamina sulle «modalità in cui sono costruiti i cancelli delle preoccupazioni sociali» (*ivi*: 97) – il riferimento esplicitato è sempre a Mary Douglas (1996) – passando anche criticamente attraverso le indagini “a domicilio” come quelle dell’Istituto di Fisiologia Clinica del CNR, e ricordando il ruolo che attori del privato sociale ricoprono nel contribuire ad indirizzare le politiche in termini di azione di prevenzione.

Non volendo ripercorrere strade già battute da alcuni studi sull’azzardo – ad esempio le ricerche che hanno visto etnografie condotte a stretto contatto con i setting terapeutici dei Ser.D. o anche con le esperienze dei gruppi di auto-mutuo aiuto – è alla comunicazione pubblica “dei guaritori” che Vinai dedica il quinto capitolo. Qui si sofferma su alcuni concetti chiave alla luce dei quali intende leggere e analizzare «come la nostra società si stia “servendo” della patologia dell’azzardo. Mi riferirò in particolare a tre aspetti: la salutogenesi, l’usura e la connotazione del gioco d’azzardo come “piaga sociale”» (Vinai: 104). Questi ultimi tre aspetti sono passati in rassegna criticamente dall’autrice e la narrazione si snoda presentando il ruolo, tra gli altri, di fondazioni antiusura impegnate, in collaborazione con i Servizi per le Dipendenze, a costituire reti per le persone e le famiglie indebitate, impegno cui si aggiunge lo sforzo di associazioni, fondazioni e organizzazioni anche religiose. Di parte di questi attori la studiosa segnala lo schiacciamento su posizioni non sempre mediabili e che possono restituire, in maniera granitica, una rappresentazione dell’azzardo come invariabilmente “patologico” e dannoso per la società; posture, sottolinea Vinai, che finiscono per essere a volte sposate da politici e rappresentanti delle istituzioni.

A chiusura del libro, l’autrice, passando anche per alcuni testi di autori “classici” che hanno scritto sul tema del gioco, propone e intreccia possibili interpretazioni connesse a due brevi “tagli” argomentativi: il gioco d’azzardo e la sfera del sacro e il gioco «come riflesso delle dinamiche in atto nella società» (*ivi*: 127). Riflettendo sulla letteratura, Vinai si sofferma a tratti su alcuni concetti che addensano il suo ragionamento relativo al gioco d’azzardo nelle odierne sale slot-VLT: la macchina, il denaro, la distrazione.

Muoversi nel campo del gioco d’azzardo accorciando le distanze tra “dentro e fuori della sala” non è un compito facile ed è evidente la scelta di gettare luce anche su interlocutori e interlocutrici differenti e percorsi “meno frequentati”, come chiaro è il desiderio di capovolgere e arricchire la lettura delle dinamiche che articolano pratiche e rappresentazioni. Qui, chi gioca e chi cura può restare talvolta un po’ sospeso, mentre il lettore è accompagnato dalla prospettiva narrante ben marcata dell’autrice. Anche sull’onda dello sforzo di ribaltare alcune narrazioni pubbliche e immaginari sull’azzardo – che emergono nel testo con toni emergenziali e divisivi – i gestori e le addette di sala sono messi a fuoco e tornano talvolta in primo piano guadagnando protagonismo; un’operazione interessante per provare a cercare strade nuove di esplorazione e comprensione del tema.

Bibliografia

- Cassidy, R., Loussouarn, C., Pisac, A. (eds). 2013, *Qualitative Research in Gambling: Exploring the Production and Consumption of Risk*. New York. Routledge.
- Douglas, M. 1996 [1992]. *Rischio e colpa*. Bologna. Il Mulino
- Douglas, M. 2013 [1966]. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna. Il Mulino.
- Dow Schüll, N. 2012. *Addiction by Design: Machine Gambling in Las Vegas*. Princeton, Princeton University Press.
- Miller, D. 2013 [2008]. *Per un'antropologia delle cose*, Bologna. Ledizioni.
- Lalander P. (2006) *Swedish machine gamblers from an ethnographic perspective*, *Journal of Gambling Issues* 18, pp. 73-90.
- Martignoni-Hutin, J.-P. 2003. *Bandits manchots et machines à sous. Le bruit et les couleurs de l'argent*, *Socio-anthropologie*, 13. <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/176> (consultato il 16/05/2023).

Recensione

Rita Ciccaglione, *Underground. Etnografie dell'Aquila post-sisma*, Milano, Meltemi, 2023

Giovanni Gugg

giovanni.gugg@unina.it

Università "Federico II" di Napoli

<http://orcid.org/0009-0004-7775-3470>

Underground. Etnografie dell'Aquila post-sisma di Rita Ciccaglione, pubblicato da Meltemi nel 2023, è un corposo e denso libro scritto in anni di lavoro e rappresenta sia un percorso intimo e personale, sia il risultato di un'osservazione partecipante cominciata il 6 aprile 2009. Quella notte, alle 3,32, una scossa sismica sveglia l'autrice nella sua camera in una palazzina di Roma e, un mese dopo, le dà lo stimolo per aderire al neonato "Gruppo antropologico della Sapienza per l'Abruzzo": Ciccaglione è una «figlia del terremoto», perché è nata e cresciuta in Irpinia, dacché ciò che la muove sul terreno aquilano non è solo «la consapevolezza dei nessi esistenti tra il concetto antropologico di cultura e l'impatto di una catastrofe», ma anche «una spinta etica, forse dovuta all'idea di una compartecipazione a un destino comune» (Ciccaglione 2023: 36).

Il volume offre al lettore il racconto e l'analisi dei primi dieci anni del post-sisma aquilano e, come spiega l'autrice stessa in una nota introduttiva, è un "andirivieni attraverso lo specchio": quello metaforico di Alice di Lewis Carroll o dell'etnografia, perché permette un'immersione nell'esperienza di uomini e donne calati in una determinata realtà sociale quotidiana, ma anche quello concreto che Ciccaglione incontra in un edificio abbandonato del centro storico del capoluogo abruzzese, dove i tag e i graffiti che vi sono stati apposti da qualcuno lasciano trasparire una frequentazione, un'estetica, un codice che la inducono a scegliere suoi soggetti di ricerca privilegiati, ossia gli adolescenti, ma in un certo senso anche ad essere scelta da loro. Con il rap e l'hip-hop, i ragazzi e le ragazze scoprono e riscoprono un "non-luogo" quale è il centro storico dell'Aquila, il cantiere edile più grande d'Europa; attraverso quel tipo di musica e quella forma espressiva entrano in relazione con la città, se ne appropriano e riappropriano, mentre, al contempo, costruiscono la loro identità individuale e collettiva. Ma ad essere uno "specchio" è il libro stesso, perché permette un viavai tra le due parti che lo compongono, distinte e speculari, le quali possono essere lette nell'ordine che si preferisce, nel senso che sono indipendenti l'una all'altra, eppure strettamente correlate tra loro: «i due testi sono pensati come un gioco di rimandi da seguire attraverso la corrispondenza di capitoli e sottocapitoli» (Ciccaglione 2023: 13).

Le scienze umane e sociali negli ultimi decenni hanno evidenziato che gli aspetti socioculturali sono le dimensioni preminenti, centrali e fondamentali di un evento naturale estremo o di un disastro tecnologico, in ogni sua fase: prima, durante e dopo l'impatto. Per comprendere e prevenire i disastri, così come per mitigare i danni post-impatto, è necessario migliorare l'analisi e la modellistica di tipo tecnico, fisico e ingegneristico, ma è fondamentale anche concettualizzare in modo più sofisticato e approfondito l'importanza delle componenti sociali di un disastro e la loro variabilità trans-culturale. Dopo vari studi precursori durante il Novecento, un nuovo impulso – soprattutto con la cosiddetta "antropologia dei disastri" – è avvenuto a livello internazionale a partire dagli anni Duemila: gli effetti della nube radioattiva di Chernobyl in Lapponia (Ligi 2004), le conseguenze di una frana in Venezuela (Revet 2007), le dinamiche degli aiuti internazionali in Sri Lanka dopo lo tsunami del

2004 (Benadusi 2014), la gestione dell'emergenza ad Haiti per il terremoto del 2010 (Salome 2013), il triplice disastro giapponese del 2011 con sisma, tsunami e fuga radioattiva a Fukushima (Kimura 2012), ma molti altri potrebbero essere gli esempi da citare. Non va dimenticato, inoltre, che per le caratteristiche stesse di alcuni Paesi, in certe realtà si è registrata una particolare densità di studi, come in Italia: le frane in Sicilia nel 2009 (Falconieri 2017), le profonde trasformazioni del territorio causate da interventi considerati ecologicamente disastrosi dalle popolazioni locali (Breda 2010), nonché il ruolo della scienza nel caso del terremoto che ha devastato la città dell'Aquila nell'aprile 2009 (Ciccozzi 2013) e poi la sua ricostruzione edile (Zizzari 2019).

Proprio quest'ultimo evento ha segnato una sorta di spartiacque nella produzione scientifica nazionale, dal momento che con esso gli studi sociali dei disastri in Italia si sono consolidati e sostanzialmente allineati alla tendenza generale di crescita (Olori 2017). *Underground* di Rita Ciccaglione, dunque, si iscrive in questo panorama e, soprattutto, apporta uno sguardo inedito sia per la scelta dei soggetti su cui si posa, sia per la prospettiva e la tempistica da cui muove.

Nel «Libro Primo», suddiviso in tre parti corrispondenti alla prima fase dell'emergenza, agli anni di cantiere e al decennale del terremoto, l'autrice riporta la sua esperienza con la “minoranza dei vicoli”, cioè con gli adolescenti dai 14 ai 19 anni che, mettendo in atto forme di appropriazione dei luoghi che producono spazi di desiderio, rivendicano il valore d'uso del centro urbano e il diritto alla città. Occupando temporaneamente le case da ricostruire ed elaborando nuove forme espressive, quei ragazzi e quelle ragazze costruiscono il loro “senso di casa” con il *writing* sui muri dei palazzi e ne riempiono il silenzio per mezzo del rap. Ciccaglione fa entrare il lettore in uno spazio profondamente lacerato, ma in ricostruzione, e in una comunità sfaldata, ma in ricomposizione. Evidentemente, quale forma di ricostruzione e che tipo di ricomposizione sono le domande al centro della ricerca, di cui fornisce risposte in divenire, come traiettorie che lasciano intuire la meta.

La modalità etnografica con cui procede può sembrare casuale e scanzonata, invece è una precisa strategia di approccio: «Nel corso degli anni, in cui vado bighellonando per le strade e i vicoli del centro storico senza guardare con troppa attenzione, acquisisco il modo di “sentire” questo spazio» (Ciccaglione 2023: 208). Questa libertà di fruizione del territorio permette di porre l'accento sulla possibilità di percorrere i luoghi in maniera rilassata, senza alcuno scopo pratico immediato e concreto. In tal modo si attiva (o riattiva) quella complessa relazione con i luoghi costituita da un intreccio sinergico di esperienze, saperi e sentimenti, che a sua volta favorisce una sorta di riflessione peripatetica, perché offre l'opportunità non solo di una pausa dalla monotonia o dallo stress della vita del posto, ma anche di riconnettersi con l'ambiente circostante (Anderson 2004).

Le pagine del «Libro Primo» sono un'immersione nel diario di campo e nelle voci raccolte sul terreno, per cui ne risulta un dialogo polifonico tra gli operai, gli adolescenti e l'antropologa. Per anni dopo la scossa, i primi sono gli unici abitanti dell'Aquila, mentre i ragazzi e le ragazze ne sono i residenti sfuggenti o, per meglio dire, i “fantasmi”, come recita uno dei loro rap: «Siamo cresciuti in zona rossa tra i fantasmi e le macerie / nel silenzio generato dal sei aprile. / Figlio della scossa vivo nel progetto CASE [...], / ma morivo dalla voglia di poterne uscire» (Ciccaglione 2023: 149). È con loro, in questo contesto incerto e magmatico, che Ciccaglione organizza tra il 2018 e il 2019 un laboratorio di auto-etnografia che le permette di leggerli ed ascoltarli in profondità, tra creatività e paradosso: «Noi non abbiamo riempito un vuoto, noi ci abbiamo costruito sopra», «Il terremoto è stata una grandissima sfiga, ma per me è stata una grandissima opportunità» (Ciccaglione 2023: 155; 158). Come anche altri studi si sono domandati in precedenza (Vignato 2020), tra le pagine di *Underground* ci si chiede di continuo che adulti diventeranno i bambini e gli adolescenti cresciuti in tempo di catastrofe e ricostruzione, quali effetti avranno sia il periodo di sofferenza, sia le strategie di salvataggio e sostegno sociale che le società locali hanno messo in opera per loro.

Tra preoccupazioni sanitarie sulle polveri sottili disseminate dalla ricostruzione («Avendo dei figli,

il pensiero che possano respirare questo o quello, o mettere i panni stesi fuori», «La polvere è una cosa impossibile» (Ciccaglione 2023: 94) e nuove ansie («I furti sono aumentati tantissimo, anche nelle case abitate», «È terra di nessuno... Perché non ci sono controlli di nessun tipo» (Ciccaglione 2023: 92; 98)), Ciccaglione racconta come gli aquilani nei primi dieci anni dopo il disastro sentano un vuoto che non è dovuto solo alla perdita di spazi e abitudini, ma soprattutto all'assenza di relazioni e routine, sia con gli altri, sia con i luoghi che fanno il centro. Vivono in un tempo sospeso, in un "periodo di latenza" in cui «la vita si è fermata [perché] è come se avessimo dovuto stoppare una parte della nostra vita» (Ciccaglione 2023: 108). Si tratta di una fase in cui si riassorbe lo shock e si riorganizzano le funzioni ordinarie, per cui il senso del presente ne è spesso compromesso, dal momento che è un periodo di ridefinizione e di ripensamento, intrinsecamente più compromettente sul piano politico perché emergono letture diverse del da farsi, si strutturano alleanze nuove, si procede secondo differenti idee urbanistiche e sociali.

Nel «Libro Secondo» l'autrice allarga lo sguardo e indaga le logiche e le politiche di sviluppo urbano che fanno da base alla brandizzazione della città "nuova", ma anche il policentrismo dispersivo e la *gentrification* contemporanea. La cronologia del testo torna indietro alla notte del terremoto, allo stato di eccezione, ai campi degli sfollati e alla "gestione emergenziale", quando «il sociale è ridefinito attraverso il biologico» (Ciccaglione 2023: 259). Attraverso capitoli che espongono le strategie di resilienza e la ricerca di idee di città che, comunque, ruotano tutte intorno al modello della *smart city* incentrato sulle relazioni con università e sapere accademico, Ciccaglione rivela l'opportunismo della retorica secondo cui le catastrofi sarebbero come "finestre di opportunità" per indicare un possibile cambiamento positivo favorito dalla gestione dei disastri. Ma l'autrice sa che le sole politiche di rigenerazione urbana lungimiranti sono quelle che considerano la riqualificazione non solo nei suoi aspetti architettonici e urbanistici, ma anche sociali, economici, ambientali, culturali, paesaggistici.

Come mostra questo libro, crisi e disastri non si esauriscono con la conclusione del fenomeno fisico, ma si estendono e si infiltrano nelle maglie della vita quotidiana (Dall'Ò *et al.* 2022). In questo modo, tra gentrificazione e "città della movida", la "nuova" L'Aquila sembra del tutto funzionale ad una strategia culturale di costruzione di un'immagine attraente della città grazie all'immissione del capitale simbolico e immateriale locale nei circuiti dell'economia capitalista. In altre parole, il nuovo branding aquilano come "città creativa" segue due modelli integrati, quello della "città-evento" e quello della "industria culturale": «il primo propone la città come stage per festival ed eventi locali, nazionali e internazionali; il secondo fa della pianificazione culturale, giocata intorno alle arti creative e alle risorse dell'identità locale storica e culturale, il suo perno centrale» (Ciccaglione 2023: 296).

Alternando continuamente lo sguardo "da dentro" e la riflessione "da fuori", Ciccaglione osserva «la commercializzazione e l'eventizzazione dello spazio del centro» (Ciccaglione 2023: 367), quindi implicitamente descrive la trasformazione inesorabile dei cittadini in *user*. Com'è intuibile, i problemi esplosi con il sisma non sono solo dentro l'evento geofisico, ma anche all'esterno, ossia nel sistema sociale. Si tratta di questioni legate alle relazioni sociali e culturali, non solo fisiche, ingegneristiche e urbanistiche. Ne consegue che *Underground* di Rita Ciccaglione va al di là dell'etnografia e della riflessione sull'urbano, perché propone una vera e propria "antropologia della resistenza", che risulta necessaria non solo per riportare al centro della scena delle forme di cittadinanza alternative ai modi di fare e pensare dominanti, ma anche per restituire loro dignità all'interno del dibattito pubblico e per aprire a modi alternativi di pensare, sentire e agire «capaci di ampliare gli orizzonti della speranza» (Ciccaglione 2023: 400).

Bibliografia

- Anderson, J. 2004. Talking whilst walking: a geographical archaeology of knowledge. *Area*, 36 (3): 254-261.
- Benadusi, M. 2014. The two-faced Janus of disaster management: still vulnerable, yet already resilient. *South East Asia Research*, 21 (3): 419-438.
- Breda, N. 2010. *Bibo. Dalla palude ai cementi. Una storia esemplare*. Roma. CISU.
- Ciccozzi, A. 2013. *Parola di scienza. Il terremoto dell'Aquila e la Commissione Grandi Rischi. Un'analisi antropologica*. Roma. DeriveApprodi.
- Dall'Ò, E., Falconieri, I., Gugg, G. 2022. Il tempo delle emergenze. Prospettive teoriche e campi di ricerca per l'antropologia tra disastri e cambiamenti climatici. *Antropologia*, 9 (2): 45-71.
- Falconieri, I. 2017. *Smottamenti. Disastri, politiche pubbliche e cambiamento sociale in un comune siciliano*. Roma. CISU.
- Kimura, S. 2012. Lesson from the Great East Japan Earthquake: The Public Use of Anthropological Knowledge. *Asian Anthropology*, 12: 65-74.
- Ligi, G. 2004. Le fonti che non parlano. Elementi di antropologia del paesaggio in Lapponia. *Erreffe. La Ricerca Folklorica*, 45: 71-87.
- Olori, O. 2017. «Per una “questione subalterna” dei disastri», in *Verso una nuova sociologia dei disastri italiana*. Mela, A., Mugnano, S., Olori, D. (a cura di). Milano. FrancoAngeli: 81-86.
- Revet, S. 2007. *Anthropologie d'une catastrophe : Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. Parigi. Sorbonne Presse.
- Salome, G. 2013. *L'emergenza abitativa post-sisma a Port-au-Prince: tra ricerca e cooperazione*. Tesi di Dottorato. Università di Roma “La Sapienza”.
- Vignato, S. 2020. *Le figlie delle catastrofi. Un'etnografia della crescita nella ricostruzione di Aceh*. Milano. Ledizioni.
- Zizzari, S. 2019. *L'Aquila oltre i sigilli. Il terremoto tra ricostruzione e memoria*. Milano. Franco Angeli.

Recensione

Rita Finco (a cura di), *Esperienze di cura in migrazione. Forme dell'invisibile e narrazioni possibili: l'orizzonte etno-clinico*, Verona, Ombre Corte, 2022

Raúl Zecca Castel

raul.zecca@unimib.it

Università degli Studi di Milano-Bicocca

<http://orcid.org/0000-0002-9192-2486>

Il volume trae origine dal convegno internazionale “Forme dell’invisibile. Esperienze di cura in migrazione”, tenutosi a San Paolo d’Argon (BG) nel maggio del 2019 su iniziativa del Centro Formazione Ricerca e Mediazione (Fo.R.Me) della Cooperativa Ruah di Bergamo, in collaborazione con il gruppo di ricerca “Saperi Situati” dell’Università degli Studi di Verona. Per l’occasione, tredici professioniste/i appartenenti a diversi ambiti disciplinari (antropologia, medicina, pedagogia, psicologia, storia) si erano incontrate/i per riflettere sul tema dell’invisibile nei processi di cura riguardanti persone con background migratorio, condividendo saperi e pratiche, ma anche dubbi, rischi e, soprattutto, prospettive future.

Quel dialogo, grazie al lavoro di Rita Finco – pedagoga, antropologa, direttrice del Centro Fo.R.Me e curatrice del volume – è ora disponibile presso la collana “Culture” dell’editore veronese Ombre Corte come testo collettaneo e polifonico, capace di restituire il movimento processuale ed eterogeneo di un pensiero (auto)critico disorientante, che mette continuamente in questione il proprio incedere. Di qui, come viene sottolineato nell’«Introduzione», l’idea fondamentale dell’atto di cura quale esercizio funambolico, a maggior ragione quando si procede sospesi in equilibrio sui fili invisibili della sofferenza umana; una sofferenza, inoltre, connotata dall’alterità culturale, spesso evocatrice di silenzi, resistenze, vie di fuga.

Ciascuno dei sette contributi che compongono il libro indaga da prospettive diverse le molteplici declinazioni dell’invisibile – sogni, visioni, demoni, defunti e altre forme di assenza che talvolta si fanno insostenibilmente presenti – attraverso dispositivi di cura che trovano nella pratica etnoclinica non la proposta di un nuovo impossibile paradigma terapeutico – non una risposta, quindi – ma l’invito a intraprendere «sentieri in grado di (dis)orientare quelle pratiche oppressive, autoritarie e violente ancora presenti nei contesti istituzionali (Finco 2022: 13)». Da questo punto di vista, l’approccio etnoclinico si presenta come un metodo nel vero senso etimologico del termine, inteso come via, strada, cammino, percorso attraverso il quale tentare un accompagnamento per le persone bisognose d’aiuto che vada al di là delle rigide frontiere diagnostiche e disciplinari in senso ampio. Il primo saggio («Etnopsichiatria, mediazione etnoclinica, etnoclinica: le genealogie del Centro Fo.R.Me»), a firma della stessa Finco, ripercorre dunque le origini e lo sviluppo di tale metodo etnoclinico – in particolare per come praticato dal Centro Fo.R.Me – a partire dall’ambito coloniale delle prime esperienze di incontro/scontro tra il sapere medico-scientifico occidentale e le diverse forme locali della malattia mentale, delle sue eziologie particolari e dei suoi sistemi di cura tradizionali, grazie ai quali fu possibile avanzare riflessioni epidemiologiche ed epistemologiche su quelle che sarebbero poi state definite *cultural-bound syndromes*, ovvero sindromi culturalmente caratterizzate, a indicare sintomatologie psicopatologiche emerse in specifici contesti socio-culturali. Di qui, la strada aperta alle sperimentazioni della psichiatria sociale di comunità attraverso le

iniziative del nigeriano Thomas Lambo (1923-2004), del francese Henri Collomb (1913-1979) e del martinicano Franz Fanon (1925-1961), per poi giungere, nel 1961, alla definizione di etnopsichiatria e alla sua teorizzazione metodologica per conto dell'antropologo e psicoanalista Georges Devereux (1908-1985). Segue il passaggio dall'etnopsichiatria come teoria all'etnoclinica come pratica grazie all'impegno dell'allievo di Devereux, Tobie Nathan (1948-), il quale, presso l'ospedale di Avicenne, in Francia, dà vita nel 1979 al primo consultorio etnoclinico, ponendosi come punto di riferimento per le sofferenze delle persone migranti. L'attenzione del saggio, infine, approda alla specificità dell'esperienza di cura proposta dal Centro Fo.R.Me, avviata in Mali nel 2002 grazie a un progetto di cooperazione internazionale dedicato alla salute comunitaria e formalizzata a Bergamo nel 2015 come risposta all'istituzione dell'Agenda Europea sulle Migrazioni «per accompagnare e sostenere il disagio e la sofferenza degli operatori, che si occupano di accoglienza, e dei migranti che vengono accolti nelle differenti strutture (Finco 2022: 30-31)». Il dispositivo etnoclinico praticato dal Centro Fo.R.Me oggi è soprattutto un luogo di dialogo e ascolto reciproco, «in cui la sofferenza non viene riferita a una malattia, ma a una rappresentazione del mondo dove ha il suo posto come portatrice di senso (Finco 2022: 32)». In fondo, conclude l'autrice, la sofferenza, qualunque essa sia, ha bisogno soprattutto di trovare un significato. È in questo bisogno, riconosciuto come diritto, che si apre la possibilità della cura.

Le riflessioni di Finco proseguono nel secondo saggio («Sognare con l'etnopsichiatria e le sue declinazioni»), dove insieme a Marion Jacoub – antropologa clinica e psicoterapeuta – viene approfondita «la parte più affascinante della pratica clinica (Finco 2022: 44)», quell'invisibile culturale dell'incontro con l'Altro straniero che interroga la questione delle reciproche identità e che si fa presente, determinandosi, all'intersezione tra gli assi della “filiazione” (generata verticalmente lungo la linea della discendenza), dell’“affiliazione” (regolata orizzontalmente oltre i legami di sangue) e dell’“appartenenza” o, meglio, del “sentimento d'appartenenza”, quale esito di un'incessante movimento di costruzione e rappresentazione identitaria: «è proprio in questa indeterminazione – convergono le autrici – che l'etnoclinica [...] trova il suo posizionamento (Finco 2022: 57)».

Il terzo saggio – «Affiliazioni sospese: il disturbo di personalità in chiave etnoclinica» – entra nel merito di una precisa situazione clinica, qui utilizzata come caso di studio, per mostrare le implicazioni più profonde di un'affiliazione mancata. Attraverso la storia di Duygu, giovane donna di origine turca, Rita Finco, Fulgenzio Rossi e Gloria Selini – questi ultimi rispettivamente medico psichiatra e psicologa – ricostruiscono gli snodi fondamentali degli incontri che l'équipe etnoclinica ha condiviso con la donna. Così facendo, restituiscono la processualità del dispositivo di cura, fino all'elaborazione di un'ipotesi – sempre provvisoria, sempre aperta – che riconduce le sofferenze di Duygu a un'eccessivo carico transgenerazionale, un passato – una filiazione – che opprime invisibilmente il presente, rendendo impossibile l'esercizio di una libera appartenenza.

Il quarto saggio («Sogni, visioni e incubi: luoghi dell'invisibile»), a firma di Gabriel Maria Sala – psicoterapeuta, pedagogista e antropologo – ci conduce in quelle dimensioni dello spazio onirico dove l'incontro con l'invisibile attiva possibilità iniziatiche di interazione trasformativa, dunque di cura. Quando ciò che è visibile non è in grado di fornire risposte adeguate, può essere rivelatore «convocare l'invisibile [...], far emergere dagli eventi onirici i personaggi presenti, ma non visibili (Finco 2022: 102)». Il sogno, dunque, prefigura per l'autore un campo di negoziazione dove l'interpretazione e la traduzione delle immagini in parola – attraverso la narrazione – rendono possibile la produzione di significati condivisi, necessari all'attivazione di dinamiche di cambiamento e liberazione.

Nel quinto saggio – «Il marabutismo in Cabilia» –, Hamid Salmi, psicologo e psicoterapeuta di origine algerina, si addentra nella molteplicità dei significati storici e locali che hanno permeato e continuano a contraddistinguere la figura del marabutto cabilo, per arrivare a riconoscerla nei termini di

un “crocevia”, «un intercessore tra Dio e i credenti [...], un mediatore tra clan, villaggi e tribù [...], tra il mondo visibile, ordinato ma sterile, e il mondo invisibile, disordinato ma fertile (Finco 2022: 128-129)». Tra le qualità che rendono speciali i marabutti, l'autore approfondisce il potere magico cui possono fare ricorso per curare dalle malattie e, soprattutto, per proteggere da eventuali attacchi stregoneschi, in particolare dalle possessioni dei *Jenoun* (sing. *Jinn*), spiriti demoniaci dalle forme più diverse che infastidiscono e tormentano le loro vittime fino a renderne la vita impossibile. Per fronteggiarli, i marabutti si prodigano in pratiche rituali di purificazione del corpo e della mente che prevedono l'utilizzo di rimedi erboristici, talismani, amuleti, offerte di sacrifici, preghiere coraniche, esorcismi: «per curare la malattia, la disgrazia, la sfortuna – conclude Salmi – ogni marabutto ha la sua ricetta, e se una fallisce, si può sperare che l'altra riesca meglio (Finco 2022: 128)».

Il sesto saggio – «Raccontando l'invisibile si fa presente» –, scritto da Maria Livia Alga – antropologa e pedagogista – prende le mosse da una serie di interrogativi che aprono a riflessioni circa il rapporto tra la libertà e l'invisibile a partire dalla questione dello sfruttamento a fini di prostituzione delle donne Edo nigeriane in Italia. In particolare, vengono affrontate le implicazioni materiali e simboliche generate dalla revoca dei vincoli di giuramento contratti da migliaia di donne nei confronti dei loro trafficanti a seguito dell'«editto» proclamato dalla massima autorità religiosa dello stato di Edo nel 2018. Nel corso del saggio, le domande e le riflessioni si moltiplicano, restituendo la complessità di dinamiche che chiamano in causa rapporti di potere espliciti e impliciti, livelli e ruoli di azione diversi e talvolta conflittuali, rappresentazioni, narrazioni e contro-narrazioni religiose, istituzionali, sociali e individuali, nella consapevolezza, infine, che «invisibile è il debito nascosto di ognuno con la vita (Finco 2022: 165)».

L'ultimo saggio – «Perché siamo qui? Sguardi e storie per un approccio decoloniale» –, a firma di Rosanna Cima, pedagogista, membro del laboratorio di ricerca “Saperi Situati”, si interroga sulle condizioni di possibilità gnoseologiche che consentono (o meno) di “vedere” e incontrare l'Altro, dunque riflette criticamente sulle stesse categorie analitiche e interpretative a partire dalle quali si osserva. Di qui l'invito a una decolonizzazione dello sguardo che si esprime concretamente nella pratica di un “etnocentrismo eccentrico”, approccio metodologico (in)definito come lo «stare alla vista del limite, imparare a ospitare i propri confini, ammettere il limite del proprio sguardo costruito e costruttore di categorie (Finco 2022: 176)»; un approccio che l'autrice accosta alla tecnica pittorica della “prospettiva rovesciata” tipica delle icone russe, dove «oggetti, volti, corpi umani sono visti da più lati simultaneamente e non ne sono deformati (Finco 2022: 182)». Al contrario, tale prospettiva offre una visione policentrica, capace di accogliere punti di vista altri, mutevoli, che non restituiscono un'unica verità della rappresentazione, ma che si aprono all'“in-contro” della molteplicità.

A chiudere il volume, la postfazione di Jean-Pierre Dozon, antropologo vicepresidente della *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* di Parigi, il quale riprende l'archetipo dell'invisibile per eccellenza, la stregoneria africana, per riconoscerla nei termini di un modello ermeneutico universale di sdoppiamento della realtà, funzionale alla significazione di fenomeni che interferiscono o minacciano l'ordinarietà della vita individuale e collettiva: malattie, incidenti, conflitti, morte, carestie...

Ciò che l'autore intende sottolineare, da ultimo, è che l'evocazione dell'invisibile stregonesco non riguarda modalità irrazionali di pensiero primitivo riconducibili al contesto africano e in via di estinzione, ma coinvolge pienamente «il nostro mondo, quello che chiamiamo sviluppato (Finco 2022: 193)» e si presentifica, sempre di più, in forme e livelli diversi, come un aspetto centrale della modernità capitalistica e globalizzata. Ecco dunque che la pratica etnoclinica, quale approccio alle molteplici forme di invisibile che attraversano l'esperienza di ciascuno di noi, diventa anzitutto uno strumento di incontro e confronto con alterità possibili, prime fra tutte le nostre.

Recensione

Francesca Declich, Silvia Pitzalis (a cura di),
Presenza migrante tra spazi urbani e non urbani. Etnografie su processi, dinamiche e modalità di accoglienza,
Milano, Meltemi, 2021

Stefania Spada

s.spada@unibo.it

Università degli Studi di Bologna

ORCID: 0000-0003-1128-868X

Vi sono almeno due motivazioni per considerare il testo curato da Declich e Pitzalis come necessario. *Presenza migrante tra spazi urbani e non urbani* non è difatti un ulteriore testo sulle pratiche e le dinamiche dell'accoglienza, bensì intende aprire ad una riflessione fino ad ora rimasta in ombra, ovvero il dialogo tra il contesto italiano e la più ampia dimensione internazionale del fenomeno. Oltre a questo aspetto di non poco conto, permettendo di individuare i processi laschi globali che informano e strutturano le normative, le politiche e le prassi agite nei confronti dei richiedenti asilo e dei rifugiati, è la tensione verso l'analisi archeologica dei microcontesti restituita nei singoli contributi ad innescare una riflessione informata rispetto alle dinamiche esistenti tra la presenza migrante, le politiche di "accoglienza" e lo spazio urbano. Le sette etnografie che compongono il volume, collocandosi in un arco temporale lungo e su tre continenti, raccontano le diversificate modalità di una economia politica morale di gestione che si muove tra «repressione/sorveglianza/deportazione/morte da una parte, accoglienza/incorporazione differenziale umanitaria, dall'altra» (Mellino 2019: 151); in questo modo, le singole etnografie riescono così ad interrogare e problematizzare il dispositivo prismatico delle pratiche di accoglienza – altresì nella loro assenza – destinate a richiedenti asilo e rifugiati attraverso la relazione con lo spazio urbano, semi-urbano e non-urbano. Il taglio trasversale a tutti i contributi, avente come obiettivo la restituzione della dimensione diacronica dei processi locali che determinano modalità di mettere in forma l'accoglienza/il contenimento/l'abbandono/l'allontanamento, permette infatti di comprendere le situazioni particolari nella loro unicità ma, al contempo, di individuare le dinamiche globali che determinano la possibilità – o meno – di movimento, inteso nella doppia accezione di Khosravi (2021): tanto del muoversi quanto dell'organizzarsi per sfidare le strutture esistenti.

I saggi contenuti nel volume si focalizzano su processi, esperienze e contesti differenti. Dalle modalità di gestione degli sfollati Zigula in Tanzania degli anni Novanta a seguito della guerra civile in Somalia raccontata da Declich, si passa alle politiche internazionali dell'UNHCR attuate in Niger a partire dal 2017 problematizzate da De Blasis nel più ampio processo di esternalizzazione delle frontiere europee; Cordova e Sanò, rispettivamente in merito alla Piana di Gioia Tauro e alla città di Messina, riportano le trame e le contraddizioni normative e politiche del paradigma securitario nel territorio domestico, così come Pitzalis e Vesce restituiscono le ambiguità e le sfide raccolte dalla città e dal sistema di accoglienza considerati come modello a livello nazionale, ovvero Bologna; infine l'abbandono istituzionale praticato a Rio de Janeiro etnografato da Nistri costituisce un ulteriore tassello nel decostruire la narrazione del Brasile come terra *tout court* di accoglienza e integrazione. Le sette etnografie collocano quindi i luoghi e le politiche restituite nelle più ampia «geografia della crisi» (Mellino 2019: 31), facendoci interrogare rispetto alle continuità e alle riconfigurazioni del

paradigma della forma campo (Rahola 2003), alla cui origine – come dimostrato nuovamente dai contributi – si trova sempre un progetto di ripartizione dell'umanità (Mbembe 2019). È possibile difatti tracciare un *file rouge* tra i diversi contributi in merito al continuum di una violenza istituzionale che si muove tra due estremi: da quella sfacciatamente agita, come nel caso di Messina e della Piana di Gioia Tauro, all'assenza di sguardo di Rio de Janeiro. Un continuum caratterizzato da controllo ed incapacità, inneschi a loro volta di rivendicazione politica; diverse sfumature di politiche localizzate in cui bisogni e desideri divengono vere e proprie categorie politiche (Das, Randeria 2015) nel momento in cui cercano di sfidare l'ordine imposto di perenne precarietà e deportabilità. Difatti, «alcune forme di controllo si attuano con la segregazione e il soffocamento, altre operano mediante l'indifferenza e il puro e semplice abbandono» (Mbembe 2019: 31), come mostrato da De Blasis, Cordova, Nistri, Pitzalis, Sanò e Vesce, restituendo il *dark side* (Ambrosini 2013) delle politiche situate – e storicamente determinate – dei diversi contesti geografici analizzati. Nelle diversificate modalità attraverso cui viene perpetrato un razzismo postcoloniale – che impone una esigenza di securitizzazione – funzionale al mantenimento di relazioni di potere inique, si possono quindi meglio comprendere le misure finalizzate all'esclusione dei migranti dalla “vita urbana” nei termini di componente legittima della comunità locale – financo nelle sue trame più intime come esplicitato da Vesce rispetto alle demarcazioni imposte dai modelli dominanti di genere e sessualità. È all'interno di tale dinamica che il dissenso può infatti essere ridefinito nei termini di eversione e minaccia, giustificando repressione e ulteriore allontanamento; un processo di “criminalizzazione di chi non si rassegna”, cieco (strumentalmente?) rispetto agli inneschi di reazione e contrasto alla coercizione attuata attraverso il paradigma della sorveglianza (Scott 2006).

Inoltre, le etnografie recenti segnano una netta frattura con quella restituita da Declich sugli Zigula somali sfollati in Tanzania negli anni Novanta ed in generale ci informano sulle modalità attraverso cui contraddizioni e inefficienze degli stessi programmi determinino le traiettorie delle persone migranti. Se oltre trent'anni fa la Tanzania non era pronta per affrontare l'ondata di profughi provenienti dalla Somalia, non riuscendo ad attivare tempestivamente le due forme del dispositivo umanitario al tempo vigenti – ovvero il campo e il *refugee settlement* – ed ha optato per una forma ibrida attraverso l'affidamento di un lotto di terra in zone rurali poco densamente popolate, è interessante sottolineare come tale incapacità di Stato abbia però permesso agli Zigula di “mettere a valore” il proprio capitale umano. La possibilità, infatti, di insediarsi autonomamente e interagire con lo spazio urbano attraverso la ricomposizione di reti sociali, familiari ed etniche e più in generale dei legami informali, ha difatti permesso un'interazione tra il rurale e l'urbano attraverso le attività produttive. Non essendo state attuate politiche di immobilizzazione e segregazione, gli Zigula – attraverso una translocalità di legami economici ed affettivi – hanno quindi creato ulteriori spazi di possibilità esistenziale, ovvero quella capacità ostacolata e negata nelle forme contemporanee di accoglienza. Una incapacità che disegna traiettorie differenti nel tempo, mostrandoci inequivocabilmente come essa non sia necessariamente un male in sé, bensì risponda più compiutamente alle dinamiche globali nel mentre vigenti; sotto questo profilo non appare azzardato sostenere che nel tempo l'incapacità non sia stata volutamente superata, divenendo alibi per il mantenimento della struttura emergenziale che produce irrimediabilmente rivendicazioni più facilmente strumentalizzabili come “violente” ed “illegittime”. Le attuali tensioni manifestate dalle persone migranti, più o meno visibili nello spazio pubblico, andrebbero quindi lette come reazioni alla marginalità avanzata descritta da Wacquant (2016) composta da quattro logiche strutturali: dualizzazione del lavoro e conseguentemente aumento delle diseguaglianze, desocializzazione del lavoro salariato, ritiro dello Stato sociale e infine dinamiche spaziali tese alla concentrazione e alla diffamazione. Se, come sostiene Bauman (2005: 21) «è nei luoghi che l'esperienza umana si forma, si accumula e viene condivisa», le storie delle persone migranti restituite nelle diverse etnografie ci mostrano altresì diverse modalità attraverso

cui spazi di vulnerabilità possono divenire spazi di emancipazione (Harvey 2012), sia attraverso «un'interazione palese tra i subordinati e chi li domina» (Scott 2006: 15) come raccontato da Sanò, De Blasis, Cordova, sia attraverso quelle che Vesce definisce nel suo saggio «pratiche minute e impreviste [...] modi creativi di vivere lo spazio» (Declich, Pitzalis 2021: 208). L'accesso allo spazio e la rivendicazione di partecipare attivamente alla vita urbana (Lefebvre 2014) possono essere difatti intesi come parte integrante della richiesta di una giustizia sociale sostanziale (Soja 2010) attraverso la possibilità di non essere esclusi dal diritto di battersi per i propri diritti (Balibar 2012), sfidando apertamente la retorica che vede nella mobilità una patologia da estirpare (Malkki 1992). Benchè con gradi e modalità differenti, le etnografie contemporanee ci restituiscono infatti le attuali strategie attuate da richiedenti asilo e rifugiati nel praticare quella che Holston (2009) ha definito cittadinanza insorgente, la quale si nutre dell'eterogeneità delle lotte e delle appartenenze nel rivendicare il diritto alla città. Il volume apre quindi un nuovo orizzonte di interesse rispetto alle modalità situate attraverso cui la «la schiuma della terra» (Arendt 2004: 372) mostra la sua caparbia nel “morderla” (Weil 2012).

Bibliografia

- Ambrosini, M. 2013. «Le politiche locali di esclusione: discriminazione istituzionale e risposte della società civile», in *Razzismi, discriminazioni e confinamenti*. Grasso, M. (a cura di). Roma. Ediesse: 207-228.
- Arendt, H. 2004 [1951]. *Le origini del totalitarismo*. Torino. Einaudi.
- Bauman, Z. 2005 [2003]. *Fiducia e paura nelle città*. Milano. Mondadori.
- Balibar, E. 2012. *Cittadinanza*. Torino. Bollati Boringhieri.
- Das, V., Randeria, S. 2015. Politics of the Urban Poor: Aesthetics, Ethics, Volatility, Precarity. *Current Anthropology*, 56 (S 11): 3-14.
- Harvey, D. 2012. *Rebel cities. From the right to the city to the urban revolution*. London. Verso.
- Holston, J. 2009. Insurgent citizenship in an era of global urban peripheries, *City&Society*, 21 (2): 245-267.
- Khosravi, S. 2021 [2010]. *Io sono confine*. Milano. Eleuthera.
- Lefebvre, H. 2014 [1968]. *Il diritto alla città*. Verona. Ombre Corte.
- Malkki, L. 1992. National Geographic. The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7 (1): 24-44.
- Mbembe, A. 2019 [2016]. *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*. Roma. Laterza
- Mellino, M. 2019. *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*. Roma. DeriveApprodi.
- Rahola, F. 2003. *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*. Verona. Ombre Corte.
- Scott, J. 2006 [1990]. *Il dominio e l'arte della resistenza. I “verbali segreti” dietro la storia ufficiale*. Milano. Eleuthera.
- Soja, E. W. 2010. *Seeking Spatial Justice*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Wacquant, L. 2016 [2008]. *I reietti della città. Ghetto, periferia, Stato*. Pisa. ETS.
- Weil, S. 2012 [1943]. *La persona e il sacro*. Milano. Adelphi.

Recensione

Luca Rimoldi, Giacomo Pozzi (a cura di),
Pensare un'antropologia del welfare. Etnografie dello stato sociale in Italia. Milano, Meltemi, 2022

Ivan Severi

ivan.severi@email.com

Antropologo professionista

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3753-8707>

La pratica dell'antropologia si regge su lunghissimi periodi di tempo spesi assieme alle persone di cui si finisce per parlare nei libri. Periodi tanto lunghi da suscitare stucchevolezza, così come alla sazietà subentra la sonnolenza. In quel momento, al termine della curvatura dell'esperienza, inizia il pensiero (Piasere 2002). La letteratura ci dice che in quello stacco si consuma la cesura tra etnografia e antropologia, e proprio in virtù di quello stacco si possono prendere le distanze dal soggetto e iniziare a pensarlo. Il titolo del volume curato da Luca Rimoldi e Giacomo Pozzi è quantomeno programmatico da questo punto di vista: ci informa che il libro articolerà un pensiero sull'antropologia del welfare a partire da più etnografie.

L'occasione che ha dato inizio al dibattito è costituita da un panel seminale, risalente al convegno SIAA del 2018, anche se solo quattro dei contributi presentati durante quell'evento sono poi confluiti nel volume. È innegabile che l'attenzione dell'antropologia applicata a questo particolare ambito sia aumentata nei tre anni di incubazione del libro. Ed è anche interessante notare come tre (Biffi, Tosi Cambini e Grassi) dei quattro lavori che si sono aggiunti strada facendo siano racconti di persone che si sono trovate, in maniera non programmatica e quasi casuale, a osservare attraverso finestre aperte su particolari spicchi di welfare.

Nei casi riportati da Davide Biffi e Sabrina Tosi Cambini si assiste al resoconto delle vicissitudini di due diversi soggetti migranti (nel contributo di Tosi Cambini il soggetto è il rappresentante di un intero nucleo familiare) che si barcamenano con grande difficoltà, e alterni livelli di consapevolezza, tra i possibili varchi d'accesso offerti dal welfare, in un panorama che pare costellato da robuste porte sprangate e cumuli di macerie. Il punto d'osservazione è offerto in un caso dal ruolo professionale ricoperto e nell'altro da una postura militante; in questo caso la possibilità di accesso ai servizi emerge come un delicatissimo e precario equilibrio tra eleggibilità del soggetto e arbitrio, impersonificato da attori che con la loro proattività o, viceversa, con la loro inerzia, sono in grado di determinare il destino di corpi dolenti e marginalizzati.

Nel caso di Giuliana Sanò, lo sguardo della ricercatrice non segue le traiettorie di soggetti singoli bensì di gruppi di migranti alle prese non tanto con l'accesso, quanto con la fuoriuscita dal sistema dell'accoglienza. In questo caso è il sistema che si muove per abbracciare persone e renderle utenti, offrendo però soluzioni ben più deboli di quelle cesellate dalle reti abitanti gli insediamenti informali, e quindi rigettate.

Il saggio di Paolo Grassi costituisce una via di fuga dell'autore dal confinamento spaziale imposto dal *lockdown*. Un'etnografia telefonica – «parzialmente “a distanza”» (Rimoldi, Pozzi 2022: 280) –, con un occhio puntato sul susseguirsi di retoriche e decreti e l'altro sul modo in cui alcuni attori locali sembrano dovervi resistere, in quanto anziché facilitare il loro compito finiscono per ostacolarlo con transenne burocratiche.

Il livello di intimità con i soggetti di studio, evidente nei casi fin qui riportati, risulta meno marcato nel saggio di apertura di Carlo Capello che, anzi, sembra rivendicare il suo distanziamento posturale dagli operatori del Centro per l'Impiego e del Centro Lavoro di Torino. Se la manifesta presa di distanza dai servizi, e dalle politiche che si trovano a interpretare, sembra essere stata funzionale all'autore nella costruzione di alleanze con i fruitori, non ha avuto un peso indifferente nella restituzione del giusto livello di complessità degli apparati di welfare oggetto della riflessione, i quali paiono in una certa misura schiacciati dal *leftist gaze* dell'etnografo, quasi che non avessero avuto possibilità di mostrarsi altrimenti da ben prima del suo accesso al campo.

Su un piano differente si muovono gli sguardi interni ai servizi di Manuela Vinai e Silvia Stefani, la prima perché presenta l'unico caso di etnografia del volume in cui il punto di osservazione è collocato alla stessa altezza di quello dei soggetti osservati: una ricerca, cioè, fatta guardando negli occhi gli interlocutori; la seconda perché si colloca dietro le quinte dei servizi, nelle segrete stanze in cui le cose vengono decise, come se fosse una radiografia.

Manuela Vinai fa tesoro dei sette anni di lavoro all'interno di uno sportello finalizzato all'inserimento abitativo nella città di Biella. Il grande dilemma su cui si articola l'analisi è costituito dall'effettiva corrispondenza tra offerta del servizio ed esigenze delle diverse tipologie di fruitori possibili, aprendo la questione della necessità da parte dei fruitori di adattarsi al servizio anziché viceversa, un tema sempre più presente negli ambiti più disparati del welfare italiano (in particolare nei servizi che funzionano "a sportello").

Il caso affrontato da Silvia Stefani è l'unico a mantenere il focus fisso sulla categoria più sfuggente allo sguardo antropologico: gli operatori del privato sociale, presi non come singoli individui ma come appartenenti a reti e comunità dotate di valori e portatrici di interessi specifici, nel momento decisivo della progettazione più che nel, decisamente più banale, momento esecutivo.

In tal senso è interessante notare come lo squarcio aperto dal tavolo di co-progettazione finalizzato all'attivazione di percorsi di *Housing First* sul territorio torinese offra un percorso laterale rispetto all'interpretazione che vede «le forme di protezione sociale [...] spesso appaltate a soggetti del cosiddetto privato sociale», dove «certamente, lo Stato detiene ancora un ruolo essenziale e centrale, tuttavia, le forme dell'appalto e delle concessioni interagiscono in misura sempre maggiore, e in alcuni casi sostituiscono, le amministrazioni pubbliche nel fornire servizi alla popolazione» (Ivi: 33-34). Questa lettura esclusiva coglie solo il progressivo «arretramento degli Stati» (Ivi: 33) e restituisce un'immagine del "privato sociale" mutuata dalla conformazione dei servizi sanitari ma più complessa in ambito sociale. Se è senz'altro vero che da anni «questo meccanismo di gestione sembra essere guidato dalla logica dell'efficienza economica e del risparmio nella spesa pubblica» (Ivi: 35), non è possibile fare a meno di una lettura genealogica dell'evoluzione del privato sociale in Italia. Solo in questo modo è possibile rilevare come esistano servizi che devono la stessa esistenza all'attività politica e militante di enti storici del terzo settore. Si pensi, a titolo esemplificativo, al ruolo giocato da questi soggetti nell'accoglienza territoriale di soggetti consumatori di sostanze durante gli anni Settanta, attività che ha condotto a interventi legislativi regionali durante gli anni Ottanta e infine al Dpr. 309/1990. È grazie a quel percorso che sono stati infine istituiti i CMAS (Centri Medici di Assistenza Sociale), che hanno consentito ai consumatori di essere ricondotti all'ospedalizzazione psichiatrica, e i circa 550 Ser.d (Servizi per le dipendenze) pubblici e diffusi su tutto il territorio nazionale (Lucchini 2014).

Risulta impossibile scindere il percorso compiuto dalle politiche pubbliche e dal *Welfare State* nel nostro Paese senza osservare il percorso parallelo che ha visto il terzo settore sorgere e trasformarsi, fino alla situazione odierna, in un alveo dove la militanza di matrice socialista o cattolica di base si è vista progressivamente sostituire da forme di "professionalizzazione" nate in stretta simbiosi con le esigenze dello Stato. Contestualmente le politiche di finanziamento si sono viste sempre meno orien-

tate al cogliere le esigenze territoriali attraverso la lente degli attori locali e monopolizzate dall'allocazione di fondi tramite bandi e appalti. Effetto non secondario di questa dinamica di competizione e progressiva erosione di risorse è stata la progressiva fusione di piccole realtà molto legate ai contesti negli attuali impersonali colossi cooperativistici.

Il saggio di Luca Lo Re (così come in modo diverso il lavoro di Grassi) è utile in tal senso nell'esplicitare come «il rapporto tra politiche sociali istituzionali e pratiche politiche di welfare dal basso non possa essere compreso ricorrendo esclusivamente alle categorie del formale e dell'informale» (Rimoldi, Pozzi: 226), attraverso le esperienze di mutuo aiuto tra lavoratori e lavoratrici del sesso nel quartiere di San Berillo di Catania e la loro relazione con le istituzioni.

Il volume è aperto da una riflessione di Federica Tarabusi che rintraccia temi attuali tra le righe dei saggi in questione, a partire dal ruolo/senso che l'antropologia dovrebbe avere in questo specifico ambito, tra cui quella di «gettare luce su forme di governo opache, al tempo stesso volontarie e coercitive» (Ivi: 21). Senz'altro queste etnografie offrono carotaggi di un sistema caratterizzato da enorme complessità. È necessario mantenere alto il livello di attenzione sull'area scelta per il carotaggio e non lasciarsi sedurre dall'idea che ogni campione sia capace di restituire questa complessità: il nodo di un reticolo irregolare spesso dice poco delle relazioni tra le altre parti. Non tutte le superfici opache reagiscono inoltre allo stesso modo se illuminate dalla luce diretta, una luce che staglia ombre e assegna ruoli e funzioni chiare: oppressori, complici e sfruttati; spesso eccedere nella polarizzazione delle chiavi interpretative lascia anche emergere l'impianto morale (più che metodologico o politico) che guida l'occhio osservante.

L'introduzione di Luca Rimoldi e Giacomo Pozzi è preziosa nella chiarezza cristallina con cui rintraccia e ricostruisce fasi, tendenze e approcci, elementi che la rendono un riferimento obbligato nel panorama italiano. Utile è anche la riflessione metodologica, che ammodernizza alcuni classici della disciplina, integrandoli e adattandoli al contesto specifico meglio di quanto non faccia l'apposizione monolitica del pensiero di Fassin, il quale nei saggi del volume si affaccia con i toni di una prescrizione più che di una necessità.

Nelle parole di Paolo Grassi rimane invece racchiuso il triste monito che affiora dalle diverse rappresentazioni contenute nel volume: «L'istituzione delega a efficienti reti del terzo settore pezzi di welfare, il quale intanto, inesorabilmente, si corrode» (Ivi: 282).

Bibliografia

- Lucchini, A. 2014. «SER.T - SER.D», in *Atlante delle dipendenze*. Grosso, L., Rascazzo, F. (a cura di). Torino. Edizioni Gruppo Abele: 572-578.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari. Laterza.

Recensione

Stefania Pontrandolfo, Marco Solimene (a cura di), *Italia Romaní (vol. settimo). La condizione dei rom e dei sinti in Italia durante la pandemia da Covid-19, Roma, CISU, 2022*

Ulderico Daniele

ulderico.daniele@unibg.it

Università degli Studi di Bergamo

ORCID: 0000-0003-3552-1159

Stefania Pontrandolfo e Marco Solimene curano il settimo volume della serie *Italia Romaní*. Il testo porta con sé dei significativi elementi di novità: è infatti il primo volume che non vede Leonardo Piasere tra i curatori e per la prima volta vi si trovano contributi in lingua inglese. Queste novità non modificano però l'obiettivo che contraddistingue sin dalla sua inaugurazione questa serie di pubblicazioni, ovvero presentare «materiali di prima mano su particolari comunità rom e sinte e sui rapporti tra queste comunità e il resto della società del nostro Paese» (Pontrandolfo 2022: 7). Gli autori e le autrici descrivono, seppur con tipologia di dati, scelte metodologiche e formule narrative diverse, alcuni dei luoghi e delle storie dell'attualità del “pluriverso rom” e si concentrano in particolare sul periodo pandemico, raccontando le diverse fasi della pandemia, gli effetti delle politiche di contenimento fino all'avvio delle campagne vaccinali.

Il piano della conoscenza, più o meno etnografica, comunque localizzata e approfondita, si articola con analisi e interpretazioni che hanno riguardato l'intera società italiana, se non globale, attivando un circuito di rispecchiamenti fra il dentro e il fuori dei mondi rom che mira a produrre conoscenza ulteriore sul periodo pandemico. Come esplicita Pontrandolfo:

L'idea era quella di contribuire alla ricostruzione della pluralità dei punti di vista e delle narrazioni sulla pandemia, attraverso il recupero di sguardi considerati periferici e marginali, perché è spesso dalle esperienze dei gruppi sociali più vulnerabili che possiamo apprendere qualcosa di importante sulle possibili modalità di affrontare crisi che per noi sono straordinarie, mentre per loro possono essere parte dell'esperienza ordinaria (Pontrandolfo 2022: 8).

Il margine delle collettività rom diviene quindi una sorta di lente per rileggere le dinamiche pandemiche su scala più ampia ed è la dimensione dello “straordinario”, dell'eccezionalità e dell'emergenza che, nell'ipotesi della curatrice, può funzionare come elemento di connessione interpretativa fra il dentro e il fuori, fra la storia dei rom e l'esperienza globale della pandemia. Sappiamo bene come l'emergenza sia elemento costante della condizione dei rom; lo segnalano con chiarezza i contributi nel volume di Clough Marinaro, Solimene, oltre a Pontrandolfo nella «Presentazione», perché è emergenza lo stare in un mondo altro che è quello dei *gagé*, così come è emergenza l'antiziganismo strutturale e sistemico da cui difendersi, a partire da quello delle politiche, spesso emergenziali, verso di loro. Ma cosa avviene quando anche il mondo dei *gagé* finisce in emergenza? Cosa accade ai rom che si ritrovano dentro un'emergenza incastonata dentro un'altra emergenza? Quali sono le strategie, materiali e simboliche, che i rom mettono in atto per affrontare questa situazione? Come si relazionano con loro i poteri *gagé* e gli altri attori formali ed informali dei territori in cui essi vivono? Cosa possiamo capire di questa emergenza se la guardiamo dalla vita di persone e gruppi che da sempre vivono nell'emergenza? A queste domande provano a rispondere i diversi contributi del volume.

Il volume si apre con il contributo di Miscioscia che si colloca in uno dei punti di stratificazione delle diverse emergenze. Miscioscia propone una ricostruzione panoramica della condizione dei rom in Italia attraverso una valutazione sintetica degli esiti della prima Strategia Nazionale di Inclusione dei Rom e dei Sinti e una presentazione della nuova Strategia, pubblicata dall'Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali. Quest'apertura è motivata dal fatto che la prima Strategia si concludeva formalmente proprio nel 2020 e aveva tra i suoi obiettivi centrali e caratterizzanti l'idea di dover "superare l'emergenza". L'emergenza pandemica ha quindi fatto da cornice al momento in cui gli attori istituzionali si proponevano di aprire un nuovo ciclo di interventi che si auspicavano non più emergenziali.

Si genera così un cortocircuito temporale dagli effetti contraddittori che la *survey* di Miscioscia rivela. Da un lato, come mostrato da Ciniero (2021) citato dalla stessa autrice, si può riconoscere che la prima Strategia ha avuto un effetto su una quota di amministratori e personale della pubblica amministrazione che hanno iniziato ad emanciparsi dalla cornice dell'emergenza nel pensare le politiche per i rom; ne sono testimonianza i piani di intervento elaborati da alcune amministrazioni comunali che, pur nelle loro contraddizioni, formulano l'obiettivo di uscire da questa cornice e di "superare i campi nomadi" che ne sono il prodotto classico. Dall'altro lato, l'autrice, poggiandosi su ricostruzioni giornalistiche e su denunce di ONG pubblicate già dal marzo 2020, evidenzia come l'emergenza COVID abbia ulteriormente aggravato delle problematiche preesistenti e dà conto di questo peggioramento seguendo gli assi di intervento su cui le Strategie sono costruite.

Tutte queste criticità risultano connesse ad un elemento che costituisce, nelle relazioni con la burocrazia statale, ma evidentemente anche a livello simbolico, una costante problematica, ovvero la questione della residenza. Più avanti nel volume, il contributo di Pontrandolfo, Solimene e Secchi ruoterà proprio attorno al "pregiudizio sedentarista delle politiche", confermando su scala locale quanto Miscioscia documenta su scala nazionale, ovvero il fatto che per i rom sia stato particolarmente difficile ricevere gli aiuti emergenziali nelle fasi di lockdown e ottenere poi l'accesso ai benefici distribuiti dalle istituzioni nei mesi successivi, comprese le forme che si volevano più universali, come il "reddito di cittadinanza".

Nella sua analisi, Miscioscia si ricollega alla letteratura internazionale per sottolineare come il fenomeno globale della pandemia e le misure di contenimento abbiano avuto effetti differenziali in relazione alle condizioni di vita delle diverse classi e gruppi sociali, alla disponibilità di risorse materiali e immateriali, aggravando in molti casi condizioni di vita già difficili. Di seguito l'autrice segnala come, nel caso dei rom, queste conseguenze negative vadano a sommarsi alla questione dell'antiziganismo quale fenomeno strutturale e di lunga durata nella nostra società. Il ritorno dell'immagine dello "zingaro untore" è soltanto il più evidente fra i segnali del fatto che, come afferma Solimene nel volume, il periodo pandemico ha amplificato ulteriormente la percezione dei rom e dei sinti come "altri pericolosi" nei confronti dei quali è necessario istituire barriere e rafforzare i confini.

Dopo questa sorta di introduzione panoramica sullo scenario nazionale, troviamo tre contributi concentrati su singoli gruppi o collettività rom e in contesti specifici che, per densità di dati e di riferimenti, rappresentano il cuore del volume.

Partendo da una pregressa e profonda conoscenza etnografica dei contesti e delle persone, Decarli, Clough Marinaro e Solimene propongono tre racconti di come alcune reti di famiglie o collettività rom e sinte hanno affrontato la pandemia e le politiche pandemiche. Qui ha senso segnalare innanzitutto un tema metodologico interessante: da un lato le etnografie di Solimene e Decarli assumono in maniera esplicita quell'approccio che punta a ricostruire «l'avvento del coronavirus [...] dal punto di vista dei rom» (Solimene 2022: 87-88) collocandosi senza remore entro la più classica delle discorsività etnografiche e dentro la tradizione italiana degli studi rom. Dall'altro lato, però, proprio

l'assetto pandemico, i lockdown, gli isolamenti precauzionali o a seguito di infezione e gli obblighi di distanziamento hanno reso sostanzialmente impossibile la ricerca etnografica classica e hanno spinto o costretto ad implementare una gamma articolata di strumenti e pratiche inedite.

Decarli e Solimene, e in modo diverso anche Clough Marinaro, formulano queste scelte metodologiche senza soffermarsi a fondo sulle implicazioni epistemologiche, ma gestiscono questo imposto distanziamento e l'utilizzo degli strumenti della cosiddetta *cyber-ethnography* facendo leva principalmente sulla frequentazione lunga che ha preceduto la pandemia, quindi su rapporti di fiducia, di solidarietà e di aiuto anche materiale che nel momento della crisi pandemica sono stati rinsaldati nonostante la distanza. Sarà utile ritornare più avanti sulle conseguenze e le potenzialità di queste scelte metodologiche, intanto possiamo proseguire segnalando che, coerentemente con i rispettivi approcci, Decarli e Solimene concentrano la loro analisi su "reti di famiglie" rom e sinte e sulle loro strategie pratiche e simboliche di gestire la pandemia, mentre Clough Marinaro assume come oggetto di osservazione un "campo nomadi" gestito dal Comune di Roma nel momento in cui l'amministrazione comunale ne ha decretato la chiusura definitiva e la ridislocazione di tutti i residenti sul territorio cittadino. Clough Marinaro guarda alla collettività rom del campo-nomadi di Monachina attraverso la lente delle politiche per i rom che in questo caso configurano una stratificazione di emergenze: emergenziale era infatti la dislocazione dei rom in quest'area quando il campo era stato creato, emergenziale è il contesto della pandemia quando l'amministrazione decide di chiuderlo mettendo in campo strumenti, se non emergenziali, sicuramente innovativi ed eccezionali per accompagnare la transizione abitativa dei residenti.

Il tema della separazione, che sia quella istituzionalizzata del campo della Monachina e della rete di famiglie bosniache di cui racconta Solimene o quella in qualche modo scelta e gestita dalle famiglie sinte di cui racconta Decarli, gioca nel periodo pandemico un ruolo essenziale ma decisamente inedito. Lo assumiamo qui come elemento centrale perché guardando alle strategie pratiche e al significato simbolico della separazione possiamo attraversare, sovrapporre e distinguere, i tre testi.

Un primo elemento comune consiste nella scansione temporale. I tre contributi convergono nel riconoscere che nella prima fase di lockdown la separatezza ha assunto il valore della risorsa: rom e sinti si ritrovano infatti ad affrontare l'emergenza dentro campi-nomadi o microaree che diventano "mega bolle", in cui si possono rispettare le prescrizioni e al contempo possono essere mantenute le forme della vita quotidiana e della socialità. Come racconta Decarli, i sinti vengono addirittura ritratti come dei privilegiati del lockdown perché, vivendo nelle microaree, hanno a disposizione spazi all'aperto dove rispettare il distanziamento e al contempo avere i familiari vicino e mantenere nella quotidianità relazioni di vicinato. Dai tre contributi emerge come in questa prima fase emergenziale si sia mantenuto e rafforzato «quello spirito di socialità e solidarietà tra rom che appare soprattutto in momenti di difficoltà, che la vita comunitaria in un campo per alcuni versi rinforza, e che la pandemia ha a sua volta confermato e nutrito» (Solimene 2022: 94); ciò vale per le relazioni sociali, la prosimità e l'empatia necessari per affrontare questa fase critica, ma anche per il sostegno economico.

La prima fase della pandemia rappresenta quindi un momento emergenziale, di rottura anche radicale della quotidianità, tanto da riportare al trauma della guerra secondo Solimene, che però può essere gestito attraverso strumenti e risorse di cui i gruppi rom già dispongono. Lo spazio rappresenta la risorsa essenziale di questa strategia, ma non si tratta più di quella particolare modalità di abitare i territori attraverso la mobilità gestita in autonomia che Decarli identifica come elemento centrale dell'identità dei sinti che ha frequentato durante la sua ricerca. Si tratta invece di una dinamica strutturale dei rapporti fra rom e *gagé* che la pandemia radicalizza, quella secondo cui i gruppi e le collettività si rifugiano fisicamente e simbolicamente in una dimensione interna in cui è possibile proteggersi e mantenere la propria integrità manipolando oppure separandosi dai pericoli che vengono dall'esterno del mondo dei *gagé*.

La separazione come risorsa ritorna anche nelle biografie delle tre donne rom ricostruite da Sarafian che, così come molti e molte migranti impegnative in diverse forme del badantato, possono essersi trovate al contempo incastrate e protette nelle case delle persone che assistevano, oppure nei paesi e nelle case in cui erano tornati. Non è questa la sede per valutare se e come questa strategia di autoconfinamento sia un tratto generalizzabile ai diversi gruppi rom nel periodo pandemico¹, tuttavia dobbiamo segnalare che questo schema funziona anche per la collettività rom della Monachina, un luogo di concentrazione forzata dalle istituzioni, un campo-nomadi gestito e controllato dal Comune di Roma che nei trent'anni di permanenza era stato progressivamente "domesticato" dai rom.

Secondo gli autori e le autrici, questa prima fase di risposta all'emergenza pandemica risulta efficace sul piano simbolico e anche su quello pratico, anche perché in tutti e tre i contesti erano attivi alcuni volontari *gagé* che non hanno smesso di aiutare i rom e, come aveva già segnalato anche Miscioscia, alcune amministrazioni locali si sono attivate superando le limitazioni imposte dalle norme nazionali. Di seguito, il presunto ritorno alla normalità comporta lo scontro con una serie di trasformazioni radicali che riguardano diverse dimensioni della vita dei rom: dal loro abitare, alla possibilità e alle forme delle attività economiche, fino alle forme di socialità.

La ripresa del percorso istituzionale e politico per la chiusura del campo della Monachina è, forse, il processo più evidente, ma anche contraddittorio e violento, in questo senso.

L'analisi di Clough Marinaro rivela come anche nella cornice emergenziale della pandemia e anche all'interno di una cornice che vorrebbe "superare l'emergenza" dei campi nomadi, l'intervento dell'amministrazione capitolina sia stato implementato nel tempo attraverso un contrappunto di «piccole e grandi violenze» (Clough Marinaro 2022: 80) che hanno riguardato tutti i piani della relazione fra rom, decisori politici e operatori sociali. La disarticolazione dei raggruppamenti familiari, la mancata considerazione dei processi di radicamento territoriale e delle possibilità di mantenere attività economiche e i momenti drammatici in cui le case, e le cose nelle case, vengono distrutte, sono di certo la parte più evidente in cui prende corpo la violenza strutturale che i rom subiscono; ma l'autrice ricolloca e interpreta questa fenomenologia ispirandosi e sviluppando un particolare versante della riflessione di Galtung sulla violenza strutturale, ovvero sulla dimensione del tempo, perché

By focusing on the violence of timings, we can bring to the fore how injustice is created as much in the liminality of protracted uncertainty, as in the shock of sudden deadlines, in the fear for the future and in regret for the past. The physical and psychological elements of violence, the intertwining of latent and manifest forms, the types that have no clear agents and those where personal responsibility is evident, are thus brought together through the lens of shifting temporalities (2022: 62)².

In questo modo l'autrice riesce a dare ulteriore corpo ad una affermazione già ben provata dentro la letteratura sul welfare e sul rapporto fra gruppi rom e politiche sociali, riconoscendo come le politiche di inclusione siano fatte anche di violenze, a volte macroscopiche, a volte minute ed invisibili. È utile sottolineare come nel riconoscere la multidimensionalità della violenza agita dalle istituzioni contro i rom, Clough Marinaro metta all'opera una serie di riferimenti teorici e strumenti d'analisi che non sempre hanno trovato spazio e legittimità nelle etnografie sui gruppi rom. Questa apertura, oltre a superare un confine invisibile ma spesso davvero cogente di riferimenti e citazioni che

¹ È da segnalare il lavoro di Maeva and Yelis (2023) in cui le autrici descrivono come due collettività rom che abitano in due diversi contesti della Bulgaria abbiano agito e reagito nel contesto pandemico mettendo in campo strategie assai diverse fra di loro, che risultano invece estremamente simili a quelle messe in atto da altri segmenti delle popolazioni che vivono nello stesso territorio e condividono strategie economiche.

² Sul particolare significato del tempo nel rapporto fra rom, politiche e servizi sociali si veda anche Persico, Daniele e Ottaviano 2020, in particolare il capitolo 3.

preclude il confronto fra approcci teorici e scelte metodologiche anche dentro l'ambito dei *Romani studies*, permette all'autrice di inquadrare in una cornice più ampia la vicenda dello sgombero del campo della Monachina, fino a restituire anche la complessità degli esiti degli interventi di "superamento dei campi rom". Il riconoscimento della violenza strutturale agita dagli attori istituzionali non occulta infatti il fatto che, come affermano gli stessi testimoni rom, ed in direzione diversa rispetto all'idea di "ecocidio", le misure per il superamento dei campi nomadi producono cambiamenti ambivalenti, considerati sia positivamente che negativamente dalle stesse persone coinvolte che fanno i conti con una nuova quotidianità. Al di là della singola vicenda, Clough Marinaro e Miscioscia mostrano con chiarezza come le regolazioni post-lockdown abbiano colpito in maniera selettiva i rom assieme ad alcuni segmenti della nostra società, perché sono state riorganizzate in senso limitativo attività svolte sul confine fra il formale e l'informale, come i mercatini dell'usato, o basate sulla continuità e la prossimità delle relazioni, come i lavori di cura e di pulizia raccontati nel volume da Sarafian, ma anche la raccolta del ferro per non parlare delle diverse forme di *mangel*. Il contributo di Pontrandolfo, Solimene e Secchi evidenzia come il combinato disposto delle restrizioni nella fase successiva al primo lockdown e degli interventi di sostegno economico alla popolazione implementati da amministrazioni locali e nazionali abbia di fatto limitato l'accesso a tutte le fonti di reddito dei gruppi di sinti in Emilia Romagna; qui si materializza, secondo gli autori, quel "pregiudizio sedentarista" che contraddistingue sia gli interventi restrittivi che le cosiddette politiche di sviluppo, peggiorando di fatto la condizione dei sinti ben al di là degli effetti diretti della pandemia.

Ma gli effetti del prolungamento della pandemia e delle politiche di contrasto non mettono in crisi soltanto le strategie economiche. Il racconto denso e vivido di Solimene mostra come, col passare del tempo, la strategia di auto-confinamento dei rom abbia iniziato a mostrare i suoi limiti anche su altri piani. Quando la pandemia supera i limiti del campo-casa, quando colpisce non più o non soltanto chi ha molti rapporti con i *gagé*, quando colpisce fino a uccidere non solo gli uomini e le donne anziane e già malate e deboli, ma anche gli uomini giovani e forti, allora le famiglie rom bosniache di cui racconta Solimene si scoprono improvvisamente e profondamente vulnerabili. La vulnerabilità riguarda innanzitutto la salute delle persone, ma assieme a questo quello che viene colpito è il mondo interno, la possibilità di avere relazioni in quel campo che era casa, le modalità di quelle relazioni, nel campo e dentro la famiglia che era il mondo. La vulnerabilità sanitaria richiama in questo senso anche il piano simbolico, perché nel racconto di Solimene vediamo iniziare a cedere quella idea di una dimensione interna che i rom possano autonomamente mantenere protetta dalle influenze negative che vengono dal mondo dei *gagé*.

Abbiamo una misura di questa rottura guardando al cambiamento nei confronti della proposta vaccinale raccontato da Solimene e Sarafian: nella prima fase delle politiche vaccinali, questi erano infatti incorporati nell'epidemiologia *romaní* come un altro di quegli elementi potenzialmente contaminanti, pericolosi, perché provengono dal "mondo-fuori-dei-gagé" di cui non ci si può fidare³. I vaccini, proprio come il virus, sono patogenici per definizione e vanno quindi evitati. Di seguito, invece, gli uomini e le donne rom raccontate da Sarafian e Solimene iniziano ad aderire alla proposta vaccinale sia perché altrimenti una serie di attività economiche e di possibilità di relazione sarebbero precluse, ma anche perché nel frattempo è saltato l'argine interno, la protezione che prima garantiva la sopravvivenza fisica e l'esistenza simbolica dei rom. Il processo che ha portato, in parte costretto, i rom ad incorporare la risorsa fisica e materiale che viene dal mondo dei *gagé*, al contempo ha permesso di

³ Va segnalato come il problema della fiducia nei confronti delle proposte vaccinali non rappresenta certo una esclusiva del pluriverso rom, ma costituisce un tema centrale della letteratura che analizza queste politiche (limitandosi alla letteratura antropologica si veda almeno Larson 2020) ed ha una particolare rilevanza nell'analisi dei tassi di adesione dei gruppi minoritari e svantaggiati, ovvero quei gruppi che hanno alle spalle una storia lunga di rapporti conflittuali e di sfiducia nei confronti degli stati. Il tema ha una consistente bibliografia in particolare in ambito anglosassone; un punto di partenza legato al vaccino COVID può essere il lavoro di Schoch-Spana et al. (2021).

sopravvivere, e di sopravvivere in senso culturalmente denso, nella misura in cui, come raccontano i tre contributi, ha permesso ad esempio di frequentare gli ospedali ed accompagnare i morti.

Questo processo di reincorporazione delle influenze esterne potrebbe essere letto come ulteriore conferma della logica dell'autopoiesi *romaní*, quella capacità di appropriarsi per via di manipolazione e risignificazione delle influenze, e delle forzature, che vengono dal mondo dei *gagé*. Eppure proprio queste scelte mostrano anche l'apertura, o forse l'acuirsi, di una serie di fratture profonde e di differenziazioni interne che sembrano disarticolare quella omogenea dimensione interna delle comunità rom. Oltre alle differenziazioni fra chi si vaccina e chi no, che potrebbero essere rilette ora in relazione anche ad altre variabili ed in rapporto con le scelte diffuse negli altri gruppi minoritari o con l'intera società, possiamo prendere ad esempio di queste trasformazioni anche le scelte economiche di alcune persone sinte dell'Emilia Romagna che ora decidono di affidare la sopravvivenza del loro nucleo non più all'imprenditoria svolta in totale autonomia e attraversando, senza né dipendere né sporcarsi, il mondo dei *gagé*, ma alla forma più contemporanea del lavoro salariato, quello negli snodi della logistica.

Provando a proseguire questa direzione non esattamente ortodossa rispetto alla tradizione italiana degli studi sui gruppi rom, potrebbe aver senso rileggere questo volume di *Italia Romaní* ipotizzando un percorso diverso, che non guarda più dal margine dei rom alla società italiana, ma, al contrario, usa il punto di vista pandemico per riattivare la discussione attorno ad alcuni degli assunti teorici che caratterizzano gli studi sui gruppi rom in particolare in Italia.

Abbiamo già accennato alle innovazioni metodologiche che alcuni fra gli autori e le autrici hanno sperimentato. Se non si vuole ridurre questa sperimentazione ad episodio forzato dagli eventi pandemici, o ad una funzione puramente ancillare rispetto alla forma di ricerca etnografica considerata standard, ha senso considerarne il significato e la portata da un punto di vista epistemologico e ragionare sulla possibilità che queste pratiche possano generare discorsività etnografiche diverse, fino a sollecitare, forse, delle riformulazioni del classico obiettivo di restituire il "punto di vista degli altri". Si tratta di una prospettiva tutta da praticare ed indagare perché, per dialogare con le graffianti critiche di Fabio Dei (2022) ad una serie di presunte etnografie sulla pandemia, da un lato i contributi di questo volume non cadono nell'errore di nobilitare il *bricolage* metodologico con etichette teoriche altisonanti ma si legittimano riferendosi a esperienze pregresse di ricerca etnografica standard; dall'altro lato, però, le implicazioni di questo cambiamento metodologico rimangono ancora tutte da riconoscere e delineare, sia rispetto alla tradizione e al futuro degli studi che in un senso più precisamente epistemologico.

Di seguito, nella misura in cui i contributi di questo volume documentano trasformazioni e differenziazioni nel modo in cui singoli, famiglie e collettività affrontano le diverse fasi della pandemia, potrebbe rivelarsi utile rimettere in questione le modalità di perimetrazione degli "altri" oggetto dell'interesse etnografico. Ciò che avviene all'interno delle reti famigliari, per quanto questa formulazione sia fluida e instabile, così come ciò che avviene dentro gruppi familiari, che dovrebbero preservare autonomia e separatezza (e cioè identità) fin dalle forme dell'abitare, sembra mettere in luce la questione delle differenze distintive "all'interno" delle unità sociali rom, a partire dalle fratture fra i generi e fra le generazioni e fino alle modalità di interpretare il rapporto con i *gagé*. Questo orientamento, che Sarafian richiama, senza però svilupparlo, solo nella conclusione del suo contributo, appare davvero produttivo guardando ad uno degli snodi delle politiche pandemiche, ovvero ai diversi modi in cui dentro le collettività viene gestita la proposta vaccinale, ma sarebbe centrale anche per comprendere cosa avviene durante le transizioni abitative.

Infine, questa diversità interna può forse stimolare anche la riflessione sul modo in cui concepiamo il tema della distintività degli universi rom. Le etnografie pandemiche di questa raccolta mettono innanzitutto in luce la capacità dei rom di manipolare simbolicamente e pragmaticamente il confine con la società dei *gagé* in un'ottica di mantenimento dell'identità, di protezione della dimensione interna. Si tratta, come detto, di quella logica autopoietica che ha funzionato come matrice discor-

siva per la produzione di una conoscenza etnografica densa e raffinata, nel nostro Paese e non solo, portando a comprendere in termini identitari le strategie pratiche e simboliche dei rom. Le etnografie pandemiche, anche se saldamente collocate dentro questa prospettiva, sembrano aprire anche ad altre possibili piste d'analisi. Come concettualizziamo, ad esempio, le strategie autopoietiche dei rom e dei sinti che scelgono forme di residenza diverse da quelle del gruppo e della "tradizione"? Possiamo interpretare queste scelte soltanto nei termini della (auto ed etero) negazione dell'identità? Per comprendere il moltiplicarsi delle traiettorie abitative dei rom nei contesti locali ha senso utilizzare, come fa Decarli, soltanto la cornice, pur sensata mettendosi dal punto di vista delle famiglie con cui ha condotto la sua ricerca etnografica, ma evidentemente parziale considerando l'insieme delle famiglie sinte sul territorio, dell'"ecocidio", o possiamo intravedere altro?

In maniera simile, come concettualizziamo le scelte di "contagiarsi" attraverso il vaccino, di praticare commistioni sempre più dense con le umanità che sono altre, che sono oltre il confine materiale e simbolico del noi? Si tratta solo e sempre di strategie di manipolazione e reincorporazione simbolica che confermano ad un livello ulteriore di pratiche e di retoriche l'identità, o possiamo ipotizzare modelli interpretativi diversi, che non ripetono di principio la logica identitaria, ma lavorano appunto "sul" confine?

A queste domande potranno forse rispondere i prossimi volumi di una serie che sicuramente rimane come un punto di riferimento essenziale per gli studi specialistici, ma che al contempo non smette di mostrare come, partendo dall'etnografia e dagli specialismi antropologici, si possano formulare domande centrali per l'intera disciplina.

Bibliografia

- Ciniero, A. 2021. Una sperimentazione importante e faticosa. *Articolo* 33, 9-10: 47-52. https://www.pianiazionelocale-rsc.com/wp-content/uploads/2021/11/03_ART-33-n.9-10-4-ott.x-ciano-CSR-pp.singole.pdf (consultato il 4/06/2023)
- Clough Marinaro, I. 2022. «The Violence of Timings: Evictions in a Pandemic», *Italia Romaní (vol. settimo). La condizione dei rom e dei sinti in Italia durante la pandemia da Covid-19*. Pontrandolfo, S. e Solimene, M. (a cura di). Roma. CISU: 59-83.
- Dei, F. 2022. Etnografie pandemiche. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 54: 327-343.
- Larson, H. J. 2020. *Stuck. How Vaccine Rumors Start – and Why They Don't Go Away*. Oxford. Oxford University Press.
- Maeva, M., Yelis, E. 2023. Bulgarian Roma at the Dawn of the COVID-19 Pandemic. *Social Sciences* 12 (4): 208.
- Persico, G., Daniele, U., Ottaviano, C. 2020. *Growing up is not a private matter. Trajectories to Adulthood among Roma Youth*. Milano. Mimesis International.
- Pontrandolfo, S. 2022. «Presentazione», *Italia Romaní (vol. settimo). La condizione dei rom e dei sinti in Italia durante la pandemia da Covid-19*. Pontrandolfo, S. e Solimene, M. (a cura di). Roma. CISU: 7-9.
- Schoch-Spana, M. et al. 2021. The Public's Role in COVID-19 Vaccination: Human-Centered Recommendations to Enhance Pandemic Vaccine Awareness, Access, and Acceptance in the United States. *Vaccine*. 39 (40): 6004-6012.
- Solimene, M. 2022. «La pandemia, tra crisi e ancoraggi. Una prospettiva romaní sul coronavirus», *Italia Romaní (vol. settimo). La condizione dei rom e dei sinti in Italia durante la pandemia da Covid-19*. Pontrandolfo, S. e Solimene, M. (a cura di). Roma. CISU: 85-105.

Recensione

Giovanni Cordova, *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*, Torino, Rosenberg & Sellier 2022

Paola Gandolfi

paola.gandolfi@unibg.it

Università degli Studi di Bergamo

<https://orcid.org/0000-0002-5486-1338>

Il libro *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera* (Rosenberg & Sellier, 2022) di Giovanni Cordova è frutto di un'approfondita ricerca etnografica che va a colmare il forte bisogno che abbiamo, nel mondo della ricerca antropologica, di conoscere il Maghreb per come è cambiato negli ultimi anni dopo i processi rivoluzionari che lo hanno attraversato. E si aggiunge così a lavori come per esempio quello di antropologia politica di Pontiggia (2017) che indagava la disegualianza, la marginalità e il potere nel post 2011 in Tunisia o quello di Barone (2020) che raccontava i giovani attraverso la scena musicale underground e tutta la sua "fragilità", lavori che già ci dicevano di un interesse crescente nei luoghi di formazione antropologica in Italia verso il Maghreb e lo specifico tunisino.

Si tratta di un lavoro di ricerca che prova a dare parola ad alcuni giovani tunisini delle classi medie e popolari, i quali ancora oggi costituiscono la maggioranza della popolazione e che come tali vanno indagati se si vuole capire la società tunisina nella sua essenza e nei più intimi processi di trasformazione che la agitano.

Si percepisce e si apprezza, nel leggerla, che questa ricerca è il frutto di un complesso intreccio di relazioni, di un rigoroso studio, di serie interrogazioni metodologiche, di un approfondimento bibliografico molto ricco, di confronti scientifici, di incontri informali, di molteplici connessioni tra storie di vita, persone e luoghi.

L'autore fa riferimento ad un'ottima bibliografia e fa dialogare in modo minuzioso fonti scritte e orali. In alcuni passaggi il riferimento costante ad un inquadramento storico-antropologico e politologico influisce sullo stile incidendo in parte sulla scorrevolezza della lettura, ma rimane comunque indice di profonda conoscenza del contesto specifico in cui l'etnografia si realizza e della volontà di farlo comprendere al lettore. Da mettere in rilievo è l'assidua consultazione di fonti specifiche relativamente al contesto tunisino e alle più recenti ricerche realizzate da ricercatori sia tunisini che non. L'autore mette in relazione tali fonti con un ricco corpus antropologico, ma anche storico-politico, inerente allo studio dei giovani nella contemporaneità e, poi, nello specifico di un contesto arabo-islamico del Mediterraneo. Tale quadro teorico, presentato nella prima parte del libro, costituisce per l'autore non solo una base di partenza su cui costruire la sua ricerca etnografica ma anche materiale di confronto e di interrogazione costante rispetto all'evolversi della stessa. Si potrebbe sostenere che l'autore dimostri un certo agio nel produrre una scrittura ricercata, nella consapevolezza dei complessi dibattiti teorici che le parole sottendono e delle innovazioni creative che la ricerca etnografica svela.

La monografia propone una ricerca etnografica condotta nella Tunisia post-rivoluzionaria tra complesse trasformazioni e manifestazioni di protesta ciclicamente ripetutesi negli anni, dal 2011 ad oggi, contro disegualtanze sociali, ingiustizie, disoccupazione, corruzione. Il che segna il sentire

dei giovani e modella la loro identità in un contesto oggi reso ancora più incerto dalla gravissima crisi economica, oltre che dalle gravi violazioni dei diritti da parte del governo di Kais Saïed. Il *fieldwork* è dunque condotto in una condizione di liminalità e di indeterminazione che si traduce in vite inquiete e sospese tra sentimenti di attesa, speranza, paure e frustrazioni. Cordova osserva le pratiche culturali quotidiane di giovani uomini (tra i 17 e 35 anni) delle classi medie urbane in via di progressivo e grave impoverimento che abitano le periferie della capitale, e di altri centri minori del paese, nel loro incerto affidarsi ad aspettative, desideri, anticipazioni di futuro. Indaga così una condizione di crisi che si protrae nel tempo e che interroga profondamente azioni, immaginari e soggettività.

Tra desiderio di autonomia, ricerca di benessere e di realizzazione personale, vincoli familiari e norme sociali, legame col territorio e sogno di un altrove, anelito di emancipazione e affidamento a quadri morali di matrice religiosa, l'autore prova a chiedersi quali aspirazioni formino il tempo dei suoi giovani interlocutori. E riesce in effetti a rendere «il respiro di quel senso collettivo del vivere oggi» (Cordova 2022: 13) in Tunisia attraverso un'esplorazione delle forme di socialità di questi giovani, tra sistemi di valori, registri di autorità morali e scelte etiche, per come si configurano nel loro quotidiano impregnato di ambiguità e precarietà.

Nella prima parte del libro all'impianto teorico di cui abbiamo detto si succede una descrizione del contesto tunisino per come si è andato trasformando negli anni successivi al 2011, divenendo a tratti laboratorio di "apprendimento della democrazia" (Mohsen-Finan 2021) per poi volgere a rivelare come l'"altra rivoluzione" (Kerrou 2018), quella che ha a che fare con la promozione di una vera cittadinanza, sia ancora tutta da costruire, soprattutto oggi in cui le derive autoritarie sono tornate con forza a delineare un quadro già incerto e contraddittorio. È in questo contesto che l'autore ci accompagna a scoprire quegli "invisibili della politica" (Allal, Geisser 2018) che si muovono in un terreno sconnesso da cui alcuni erano partiti per prendere parte alla guerra in Siria (circa 6000 dalla Tunisia, subito dopo il 2011), da cui altri migrano con qualunque mezzo verso l'Europa e altri ancora restano, esitano, oscillano tra desiderio di cambiamento e rassegnazione.

Nella parte successiva del libro ci si addentra nelle economie morali che i giovani sperimentano nel quartiere o vicinato o nel gruppo dei pari, con logiche ben diverse da quelle liberali dominanti e che li portano a costituire gruppi informali o semi-autonomi fondati sull'orizzontalità, talora anche sulla solidarietà e su una valorizzazione del Sé altrove pressoché impossibile da coltivare. E il merito di questa ricerca etnografica è di farci toccare con mano come la rete di scambi sociali, l'adesione a economie morali religiose, gli affetti all'interno del gruppo dei pari, ma anche la migrazione illegale e i confronti con la violenza della polizia nel quotidiano, producano nuove relazioni solidali tra giovani cittadini che inducono ad una lettura critica delle strutture date. Un reinventare la realtà e i rapporti sociali che è tutto in divenire e degno di attenzione.

La ricerca fa tesoro delle più recenti ricerche qualitative di Melliti (2015, 2018), Lamloum, Ali Ben Zina (2015) sui giovani sulla soglia di povertà di Douar Hicher ed Ettadhamen (quartieri popolari della periferia della Grande Tunisia) o sulla violenza istituzionale e i giovani (Catusse, Lamloum 2021; Melliti, Moussa 2018). Cordova (2022: 267) riprende con convinzione l'idea che le disegualianze non paiono porre problema in quanto tali, ma è la loro interpretazione in termini di ingiustizia (e gli effetti critici di questa interpretazione) che può portare a «una domanda di rifondazione dei patti sociali» (Melliti 2018: 28). Ed è proprio questa economia morale a offrire «una nuova intelligibilità del mondo sociale» e «nuove possibilità d'intervento» (Fassin 2019: 169).

Nell'ultima parte del libro è di particolare interesse l'attenzione con cui Cordova analizza la delicata questione della soggettivazione religiosa per come incontra le traiettorie di vita di alcuni dei giovani tunisini che hanno (ri)scoperto l'Islam in epoca recente. Egli si sofferma su questo peculiare *revival* del religioso nella Tunisia contemporanea attraversando gli itinerari di devozione di quei giovani

che si definiscono “salafiti”. Tali traiettorie religiose sono raramente l’adesione a un movimento più o meno strutturato, mentre portano piuttosto i segni dell’azione di enti e attori che, su scala nazionale e transnazionale, nella realtà così come nello spazio del web e di altri mezzi tecnologici, veicolano idee e valori morali. L’analisi delle biografie di questi giovani ci racconta molto di più di quanto si possa dire qui in poche righe, ma ci basti evocare almeno due aspetti. Innanzitutto, il definirsi “convinti religiosi” di questi giovani veicola relazioni e pratiche sociali e genera rappresentazioni e azioni nella vita quotidiana che hanno origine nel territorio (i salafiti sono “i figli del quartiere”) e che “tornano” al territorio con un proliferarsi di attività assistenziali e sociali. E, in secondo luogo, il salafismo qui analizzato implica una “poetica del tempo” capace di mobilitare «il passato per (re) introdurre un nuovo e imminente ordine delle cose» ispirato all’esempio del Profeta e per cui «il futuro è un altro/altrove che ancora non si è realizzato ma che tuttavia esiste in potenza e aleggia sul qui e ora» e diventa talora «una promessa che contiene la capacità – politica – di mobilitare una collettività» (Cordova 2022: 199).

Il lavoro etnografico – che a tratti avremmo desiderato ci fosse presentato dall’autore con un numero ancora maggiore di testimonianze – ci suggerisce di leggere le biografie dei giovani religiosi con un approccio che rende conto di continuità, ma anche di fratture, discontinuità e profonde inquietudini. Il che apre a molte questioni, alcuni di ordine sociale e politico, intorno a come nel contesto tunisino l’Islam sia talora diventato strumento significativo di critica nei confronti del potere e dei governanti e come all’opposto sia talora strumento ideologico di sostegno del potere stesso. Altra questione è come questa ricerca antropologica metta in discussione le narrazioni e le definizioni prevalenti di salafismo e di islamismo normalmente usate in ambito socio-politico o per lo meno vada a complessificarle, ponendo inedite domande di senso.

Sarebbe inoltre utile far emergere dal lavoro etnografico con i giovani cosiddetti salafiti un possibile “sguardo reciproco” ovvero lo sguardo dell’altro (del vicino, del familiare, dell’amico, del collega di lavoro) verso colui che è salafita o si definisce tale. Col fine di amplificare ancor più quella già spiccata volontà dell’autore di disegnare una mappatura di narrazioni e contro narrazioni.

In sintesi, quel che emerge in questo libro è un quadro complesso della quotidianità degli individui al centro della ricerca, nei cui interstizi si creano esperienze condivise, molteplici appartenenze e «declinazioni plurali del Sé» (Cordova 2022: 21).

Nel leggerlo, ho collocato spesso questo testo in una sorta di conversazione costante con il significativo lavoro antropologico di Schielke (2015) sulle azioni e aspirazioni dei giovani in un’area rurale dell’Egitto settentrionale, prima e dopo il 2011, e con la preziosa ricerca di Vacchiano (2022) che propone un’antropologia “della dignità” andando ad indagare aspirazioni, moralità e ricerca del benessere tra i giovani del Marocco contemporaneo. Cordova si colloca in una sorta di triangolazione importante con queste due ricerche andando a riempire il bisogno di una ricerca antropologica dallo “sguardo esterno” su una porzione di giovani nella Tunisia di oggi. Lo fa con un approccio che indaga i vissuti e il quotidiano per coglierne le interrelazioni sottese con i “grandi schemi” (Schielke, Debevec 2012) che strutturano le esperienze individuali e collettive (l’Islam? il capitalismo? ...) e mira a sollevare componenti della realtà spesso sommerse quali ambivalenze, sentimenti, desideri e ansie delle persone incontrate. Per molti versi simili a quelle di altri giovani di Paesi arabi del post 2011, eppure segnate da una disillusione tutta specifica in una Tunisia che è stata un’esperienza singolare e a tratti promettente nel panorama maghrebino.

La Tunisia odierna vive ora una fase delicata e pericolosa di accentramento del potere e si fatica assai ad immaginarla in dialogo col mondo dei ricercatori in scienze sociali per capire quel che vive la maggioranza giovane della sua popolazione. Rimane il fatto che il corpo sociale al centro di questo lavoro propone delle narrazioni alternative (spesso inedite nel panorama tunisino) sulla grave crisi economica e sulla complicata transizione post-rivoluzionaria, nel corso della quale i significati

sociali di democrazia, politica, religione, convivenza, autorità sono oggetto di continua ridefinizione. Per cui, osservare come queste ridefinizioni plasmano la vita quotidiana di alcuni giovani tunisini e come per loro muti il rapporto all'autorità e alla norma, è un dato che svela interessi reciproci, nuove modalità di abitare il qui ed ora e di rapportarsi con un futuro prossimo. Tutto ciò si colloca nel contesto di un'antropologia pubblica dalla notevole portata nei confini nazionali del paese in cui realizza e oltre.

In un contesto nazionale vacillante quale quello tunisino contemporaneo in cui si intende difficile poter esercitare una comprensione della realtà attraverso la conoscenza antropologica che incida sulle decisioni e sulle politiche governative che riguardano il sociale, ancor più si sottolinea il potenziale contributo della ricerca qui esposta in spazi diversi da quelli istituzionali e governativi. Si potrebbe forse immaginare la possibilità di sviluppare una capacità innovativa di comunicazione degli esiti della ricerca che faccia leva anche su modalità e linguaggi altri (anche artistici o ibridi?) andando a raggiungere attori sociali, culturali e politici anche "secondari", spazi informali, forme molteplici dell'associazionismo e dell'attivismo locale (e transnazionale)? In particolare, si auspica che si possa innescare un dialogo tra la conoscenza antropologica emersa da questo lavoro pluriennale e alcuni luoghi e attori del cambiamento sociale a livello locale. Come se il cerchio si potesse così chiudere, ritornando a quel territorio da cui tutto il lungo processo di osservazione e interrogazione è partito. Con tutta la complessità che questo comporta, tanto che un ricercatore tunisino come Imed Melliti raccontava recentemente della fatica di poter condividere gli esiti delle sue ricerche qualitative coi giovani adolescenti che ne erano protagonisti e nei loro luoghi di vita. Un territorio, un quartiere, una periferia (s)connessa con una città di cui è parte, ma anche (iper)connessa con altri centri, altri altrove, reali e virtuali.

E in conclusione, dunque, si pensi anche alla portata di una tale ricerca oltre ai confini nazionali, in una prospettiva transnazionale. Restiamo in Europa, in Italia: questa ricerca ci riguarda profondamente. Dalle rive della Tunisia le precarie imbarcazioni dirette a Lampedusa e sulle coste italiane nell'ultimo anno si sono drammaticamente moltiplicate. Questo lavoro etnografico ci dice molto di chi sono alcuni di questi giovani tunisini e che legami di parentela, di amicizia e di vicinato hanno con gli *harraga*, giovani disposti a bruciare le frontiere e a bruciare la propria vita: cosa pensano, come vivono il loro quartiere, cosa desiderano e come sono cambiati rispetto all'immaginario del migrante che avevamo fino a non molto tempo fa? In quale quadro di azioni, frustrazioni, condizioni di vita presente, immaginazioni di futuro si muovono?

Non solo, ma quanto bisogno c'è ancora in Italia e in Europa di decolonizzare l'immaginario sul Maghreb contemporaneo e in particolare oggi sulla Tunisia con tutta la indefinitezza e incertezza che la caratterizza? Quanto è urgente moltiplicare gli immaginari sull'Islam e sull'islamismo provando a rappresentarlo dentro ad uno specifico contesto quale quello tunisino e in contesti di vita quotidiana? In questo senso, questo libro è di indubbio valore anche per come potrebbe colloquiare con una serie di immaginari prevalenti nella nostra società, contribuendo a creare narrazioni di giovani religiosi, giovani salafiti, autorità morali, Islam e islamismo che non facciano necessariamente rima con terrorismo. Perché ne va di mezzo il futuro della nostra società, non solo di quello tunisino. E perché quello che esce con più forza dalle pagine di questo libro e dalla voce dei giovani tunisini che ne sono protagonisti è la brama per un "tempo nuovo" (per dirlo con le parole di uno di loro) che porti con sé senso di giustizia e di democrazia.

Il libro di Cordova invita alla riflessione, porta ad una lettura critica della realtà contemporanea tunisina e così facendo interroga anche noi. Apre a dibattiti pubblici non secondari: nelle università, aprendo spazi di dialogo e reciproci sguardi a ricerche etnografiche realizzate da ricercatori maghrebini ed europei sulla medesima realtà. Ma anche nei territori del cambiamento sociale, nei servizi, nelle località, negli spazi formali e informali dell'educazione e delle professionalità,

dell'associazionismo e dell'impegno politico. Da quanto vorremo e sapremo creare spazi e tempi per discutere pubblicamente di questa ed altre simili ricerche dipenderà la volontà di contribuire ad una comprensione maggiore della complessità mediterranea e di porci domande intorno ad essa e intorno a un suo possibile cambiamento.

Bibliografia

- Allal A., Geisser V. 2018. «Good bye Ben Ali!», in *Tunisie. Une démocratisation au dessus de tout soupçon?* Allal A., Geisser V. (dir). Paris. CNRS Editions: 9-40.
- Barone, S. 2020. *Metal, Rap, and Electro in Tunisia*. London. Routledge.
- Catusse, M., Lamoum, O. (dir). 2021. *Jeunes et violences institutionnelles. Enquêtes dix ans après la révolution tunisienne*. Tunis. Arabesques.
- Kerrou, M. 2018. *L'autre révolution*. Tunis. Ceres.
- Mohsen-Finan, K. 2021. *Tunisie: l'apprentissage de la démocratie, 2011-2021*. Paris. Nouveau Monde.
- Lamoum, O., Ali Ben Zina, M. (dir). 2015. *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*. Tunis. Arabesque.
- Melliti, I. 2015. «Le rapport au religieux chez les jeunes», in *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*. Lamoum, O., Ali Ben Zina, M. (dir). Tunis. Arabesque: 147-168.
- Melliti, I. 2018. «Introduction», in *Quand les jeunes parlent d'injustice. Expériences, registres et mots en Tunisie*. Melliti, I., Moussa, H. (dir). Paris. L'Harmattan: 27-44.
- Melliti I., Moussa H. (dir). 2018. *Quand les jeunes parlent d'injustice. Expériences, registres et mots en Tunisie*. Paris. L'Harmattan.
- Fassin, D. 2019 [2017]. *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*. Milano. Feltrinelli.
- Schielke, J. S. 2015. *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington. Indiana University Press.
- Schielke, J. S., Debevec, L. (eds). 2012. *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York-Oxford. Berghahn Books.
- Pontiggia, S. 2017. *Il Bacino Maledetto. Disuguaglianza, marginalità e potere nella Tunisia post-rivoluzionaria*. Verona. Ombre Corte.
- Vacchiano, F. 2022. *Antropologia della dignità. Aspirazioni, benessere e moralità nel Marocco contemporaneo*. Verona. Ombre Corte.

Recensione

Paolo Grassi, *Barrio San Siro. Interpretare la violenza a Milano*, Milano, Franco Angeli, 2022

Vincenzo Luca Lo Re

vincenzo.lore@unict.it

Università degli Studi di Catania

<https://orcid.org/0000-0001-6185-9781>

Nelle stesse giornate in cui mi ritrovo ad analizzare e rileggere il testo scritto da Paolo Grassi, *Barrio San Siro. Interpretare la violenza a Milano*, edito da Franco Angeli nel 2022, in molti quartieri “periferici” della Francia esplodono le proteste e gli atti di ribellione di gruppi di giovani residenti e abitanti nelle cosiddette *banlieue*, coinvolgendo i centri delle città più importanti della nazione. Le retoriche di esperti, giornalisti e commentatori sembrano essere le stesse di sempre: le violenze urbane scatenate dall’uccisione di un giovane francese di origine algerina da parte di un agente della polizia rimettono sotto i riflettori l’emergenza dei quartieri periferici e le diverse forme di esclusione sociale e culturale che nello specifico i giovani e in generale gli abitanti sono costretti a subire, con poche possibilità di riscatto. Il tema della violenza viene ridotto a un problema esclusivo di ordine pubblico, di gestione dello spazio da parte dei nuclei antiguerriglia inviati dal Presidente della Repubblica francese in un clima da “stato di emergenza”.

In che modo il lavoro di Paolo Grassi può offrire importanti strumenti di comprensione del fenomeno della violenza urbana e delle sue connessioni con i meccanismi di marginalizzazione abitativa, lavorativa e di riconoscimento sociale, a partire dal contesto della città di Milano?

Nel tentativo di rispondere a questo quesito, intendo presentare e analizzare il testo di Paolo Grassi con uno sguardo orientato a cogliere i risvolti analitici e interpretativi per lo studio dei contesti urbani rispetto alle contraddizioni innescate dall’esclusione abitativa, dalla fragilità delle politiche pubbliche sull’abitare, dalla finanziarizzazione dei servizi sociali e dall’impatto dei processi migratori rispetto agli spazi. Ma non solo. Vorrei anche provare a sfidare le intenzioni del libro cercando di evidenziare la necessità di un maggiore coraggio soprattutto da parte dell’antropologia urbana e dell’antropologia pubblica in generale nel proporre, elaborare e offrire sia strumenti interpretativi per leggere e decostruire i processi culturali, sociali e spaziali in atto nei contesti urbani, sia azioni di lavoro sociale e spaziale come risultato di una intenzione di prendere posizione, di essere soggetti situati e produrre azioni continuative rispetto ad un contesto in cui persone diverse vivono condizioni di difficoltà e di fragilità.

I fatti di cronaca e soprattutto le ridondanti retoriche sulle condizioni delle periferie europee e sulla marginalità che vivono gli abitanti rendono evidente quanto riportato da Ferdinando Fava nella prefazione di *Barrio San Siro*: «Non è facile cercare di interpretare la violenza *nella città e della città* a partire dallo sguardo e dall’ascolto etnografico» (Grassi 2022: 12). Paolo Grassi, antropologo con un lunga esperienza di ricerca e di lavoro sociale, che ho incontrato nel campo del quartiere San Siro nel corso di una personale collaborazione professionale nei laboratori di quartiere del Comune di Milano, dimostra una grande capacità di costruire relazioni significative e significanti con diverse tipologie di interlocutori, riuscendo ad intrecciare le storie, gli spazi e i percorsi delle persone con le molteplici scale che rendono evidente in che modo la violenza della città e nella città si manifesti

nel contesto. Come afferma l'autore, «[L]a violenza avviene nello spazio, compreso quello urbano, ma lo spazio a sua volta – se concepito appunto in maniera relazionale – può considerarsi agente di violenza [...]» (Ivi: 18). Questa frase contiene un concetto fondamentale che orienta il lettore all'interno dei nove capitoli di cui è composto il testo, frutto di un lavoro di ricerca etnografica condotta dall'autore nel corso di cinque anni di attività. L'obiettivo che si pone è quello di combinare lo studio della violenza a livello micro sociale, quindi nella città, che emerge nella pagine del libro dai resoconti descrittivi e dalla partecipazione a specifiche situazioni ed eventi vissuti nel quartiere, con lo studio degli effetti della violenza della città, analizzati attraverso lo studio di documenti che riguardano le progettazioni e i discorsi delle politiche pubbliche della città di Milano nella sua dimensione metropolitana, con le storie di vita e l'analisi dei percorsi degli interlocutori incontrati sul campo. Il libro tenta quindi di descrivere la sottile connessione che lega la violenza allo spazio urbano.

Il quartiere San Siro di Milano rappresenta lo spazio in cui si esplicano e si intrecciano i meccanismi e le azioni di violenza strutturale con declinazioni spaziali, sociali, culturali. Il "Barrio" San Siro come raffigurato nelle scritte murarie lungo le vie del quartiere è contraddistinto dalla presenza delle case pubbliche all'interno di un cosiddetto quadrilatero, attraversato dalla precarietà delle politiche pubbliche sulla gestione della casa e dei servizi, dai processi migratori e dalle quotidiane conflittualità che emergono in modo denso nelle descrizioni presenti nel testo. In contrapposizione a questa rappresentazione geometrica, che l'autore definisce rassicurante in quanto propone un campo ben delineato da confini esterni e questioni interne, il libro intende smontare «pezzo per pezzo» (Ivi: 23) l'immagine essenzializzante del quadrilatero, muovendosi costantemente tra il dentro e il fuori, il passato e il presente, gli spazi di San Siro e le forme di mobilità transnazionale. Nella ricostruzione storica e nelle descrizioni che il testo riporta, San Siro non è soltanto il luogo della super-diversità ma uno spazio interessato dalle occupazioni degli immobili, dalle difficili relazioni tra residenti e abitanti considerati abusivi, dalle fragilità sociali ed economiche della popolazione anziana e delle giovani generazioni. Il contesto del quartiere viene rappresentato partendo dalla definizione di un margine urbano interno alla città sia spaziale sia sociale, espressione di un ossimoro che riflette la contraddizione di un quartiere povero al centro della città più ricca d'Italia. In questa complessità si muovono diversi agenti sociali e diverse tipologie di *agency*: i comitati dei residenti e degli abitanti che rivendicano le occupazioni degli immobili abbandonati, il laboratorio del Politecnico di Milano, le cooperative sociali che gestiscono diversi servizi e progetti. L'autore, analizzando riflessivamente le sue scelte di posizionamento sul campo e le esperienze di lavoro e di collaborazione nel quartiere, decide di orientare sguardo e interesse a come gli interlocutori lo vedono, a quale sia la sua implicazione nel tessuto di reti e di relazioni che costruiscono la complessità di San Siro.

L'articolazione del libro suddiviso in quattro parti tematiche dimostra il tentativo dell'autore di perseguire l'obiettivo di decostruire e allo stesso tempo informare i lettori delle specifiche manifestazioni spaziali, sociali e politiche della violenza nel contesto di San Siro. Nella prima parte Paolo Grassi esplora la dimensione dell'abbandono attraverso i resoconti etnografici che riguardano il rapporto del quartiere con le istituzioni comunali di Milano e le retoriche legate alla presenza e all'impegno delle istituzioni nella presa in carico e nella risoluzione dei problemi del quartiere. La questione della presenza istituzionale e del senso di abbandono della popolazione serve come introduzione e cornice alle storie di persone che giungono in quartiere con specifiche traiettorie biografiche attraversate da forme di violenza e abbandono. L'esperienza di chi ha vissuto la strada viene ricostruita delineando i passaggi, le scelte e le pratiche di vita quotidiana a San Siro. La traiettoria longitudinale che viene interpretata dall'autore consente una visione complessa delle scelte, che de-essenzializza le interpretazioni delle subculture di strada negli studi sulla *homelessness*. La mobilità che si manifesta nel contesto di San Siro appare incanalata da fenomeni di violenza strutturale: i

soggetti sono portatori di un'agentività circoscritta. La seconda parte del libro, composta da tre capitoli, propone un approfondimento sullo stigma, quindi sui rapporti tra forme di rappresentazione pubblica e mediatica del quartiere come un luogo pericoloso attraversato da gruppi terroristici di matrice islamica e le pratiche di manipolazione e di rivendicazione di associazioni e comitati del quartiere rispetto alle questioni del degrado urbano e della presenza dei rifiuti ingombranti nelle strade e nei luoghi pubblici. Il quartiere continua ad essere osservato e attraversato avendo cura delle diverse scale che si intrecciano. La riproduzione dello stigma territoriale, e l'esercizio di impegno e di rivendicazione nella cura degli spazi da parte delle associazioni, permettono un confronto nuovo rispetto alle politiche del decoro e della sicurezza urbana. La scelta di ripulire il quartiere offre scenari diversi per definire concezioni differenti legate all'abitare il quartiere di San Siro, tra residenti legittimi, abusivi e istituzioni. Il quarto capitolo offre un interessante approfondimento sulle questioni che riguardano le condizioni di vita e le pratiche di manipolazione degli spazi da parte di giovani abitanti del quartiere. Le forme di espressione musicale legate alla musica rap e le immagini contenute nei videoclip realizzati a San Siro diventano uno strumento per collegare il quartiere, richiamando Lefebvre, ad altri spazi di rappresentazione – come le *banlieue* parigine e i *barrios* latinoamericani. L'approfondimento etnografico permette allo stesso tempo di entrare dentro le contraddizioni della vita quotidiana, disinnescando e decostruendo le retoriche che rappresentano le periferie urbane come spazio naturale della devianza. I giovani abitanti di San Siro rivendicano l'appartenenza a status culturali complessi e al bisogno di migliorare le proprie condizioni di vita che continuano ad essere precarie, dimostrando in che modo la violenza strutturale della città e dei sistemi economici neoliberali incidano profondamente nelle forme dell'abitare, nel lavoro, nelle scelte di mobilità. Questi temi si connettono alle questioni affrontate nella terza parte del libro su sofferenza e vulnerabilità sociali. L'autore ricostruisce i percorsi biografici cercando di spiegare la diversità rispetto ai posizionamenti spaziali nel quartiere e ai problemi che ciascuno degli abitanti ha vissuto nel passato e continua a vivere in forma diversa nel presente. Le parabole di vita degli interlocutori riportano e descrivono le strade percorse e le forze che hanno sospinto le persone ad abitare il quartiere. L'impoverimento, il viaggio migratorio, la fragilità legata alla salute mentale, riflettono non solo i vincoli strutturali che hanno influenzato le traiettorie biografiche degli abitanti, ma la possibilità di elaborare strategie di resistenza che vengono sperimentate nella vita quotidiana e nelle relazioni che si manifestano nei cortili, nelle scale dei palazzi, presso le portinerie del quartiere. Nell'ultima parte del libro, l'autore sceglie di occuparsi delle "altre politiche", riflettendo su e interrogando le storie e i dati etnografici rispetto alle modalità di intervento progettuale nel quartiere attraverso l'esperienza di lavoro e di ricerca nelle scuole del quartiere e la collaborazione con il gruppo di ricercatori del laboratorio "Mapping San Siro". Questa partecipazione diretta dell'autore ai lavori dei progetti realizzati a San Siro consente un'analisi critica e riflessiva su temi e parole chiave che orientano e influenzano sia le politiche urbane che spesso vengono definite dall'alto – quelle di matrice istituzionale e quelle della pianificazione urbanistica – ma anche le politiche "dal basso". I temi della partecipazione, dello spazio pubblico, del decoro e del bilancio partecipativo costituiscono modalità di intervento diffuse, che in molti casi non tengono conto delle specificità contestuali, delle contraddizioni e delle manipolazioni che le persone operano, quasi a voler piegare gli strumenti di partecipazione e i significati ad essi connessi per un utilizzo diverso e tattico di queste politiche. Lo sguardo multiscale con cui Paolo Grassi osserva e riporta le descrizioni sul quartiere San Siro offre non soltanto strumenti di interpretazione e di lettura dei contesti urbani complessi e contraddittori rispetto a marginalità sociali e diseguaglianze, ma disegna possibili traiettorie di lavoro sugli stessi contesti, interpretando e tentando anche di trasformare con le persone gli assetti strutturali con cui si manifesta e si esercita la violenza "degli" e "negli" spazi urbani. Il riconoscimento e la lettura delle implicazioni del ricercatore nel contesto analizzato sono utili per comprendere le relazioni tra

le diverse scale della violenza e della marginalità a San Siro. La dimensione applicativa che possiamo definire rispetto al percorso con cui l'autore si attiva e opera nel contesto della ricerca apre scenari interessanti per affermare ruoli e responsabilità pubbliche per antropologi e antropologhe che, come Paolo, decidono di lavorare nei contesti urbani attraversati dalle contraddizioni violente della contemporaneità.