Archivio Antropologico Mediterraneo

anno XVIII (2015), n. 17 (1)
ISSN 2038-3215

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVIII (2015), n. 17 (1)

Semestrale di Scienze Umane

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
Gabriella D'Agostino

Comitato di redazione
Sergio Bonanzinga, Ignazio E. Buttitta, Gabriella D'Agostino, Ferdinando Fava, Vincenzo Matera, Matteo Meschiari

Segreteria di redazione
Daniela Bonanno, Alessandro Mancuso, Rosario Perricone, Davide Porporato (*website*)

Impaginazione
Alberto Musco

Comitato scientifico
Marlène Albert-Llorca
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
Antonio Ariño Villarroya
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
Antonino Buttitta
Università degli Studi di Palermo, Italy
Iain Chambers
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
Alberto M. Cirese (†)
Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Italy
Jeffrey E. Cole
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
João de Pina-Cabral
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
Alessandro Duranti
UCLA, Los Angeles, USA
Kevin Dwyer
Columbia University, New York, USA
David D. Gilmore
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
José Antonio González Alcantud
University of Granada, Spain
Ulf Hannerz
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
Mohamed Kerrou
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
Mondher Kilani
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
Peter Loizos (†)
London School of Economics & Political Science, UK
Abderrahmane Moussaoui
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
Hassan Rachik
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
Jane Schneider
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
Peter Schneider
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
Paul Stoller
West Chester University, USA

Università degli studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Officina di Studi Medievali

fondazione ignazio buttitta

Etnografia dei movimenti sociali

5 Vincenzo Matera, *"Leggere la protesta". Per un'antropologia dei movimenti sociali*

13 Angela Biscaldi, *"Vietato mormorare". Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia*

19 Lia Viola, *Fare la cosa giusta? La scelta dell'attivismo in un contesto di violenza omofoba*

29 Silvia Pitzalis, *Positioning as a method. The earthquake in Emilia Romagna and the forms of "exilience"*

41 Sabina Leoncini, *On this side and beyond the wall: social movements in Israel and Palestine*

Ricercare

59 Valerio Petrarca, *Anthropologues et prophètes en Afrique noire au XX^e^ siècle*

67 Elena Bougleux, *Issues of scale in the Anthropocene*

75 Leggere - Vedere - Ascoltare

85 Abstracts

In copertina: Hamedina square (Tel Aviv), the biggest demonstration of the social justice movement in Israel (September, 3 2011) (© Activestill)

Vincenzo Matera

"Leggere la protesta". Per un'antropologia dei movimenti sociali

1. *Il paradosso della doxa*

Il dossier di questo numero di Archivio Antropologico Mediterraneo propone alcuni dei contributi presentati e discussi nel corso di due iniziative organizzate dal LEMS – Laboratorio di etnografia dei movimenti sociali – presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università di Milano Bicocca e presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. L'idea alla base delle due iniziative e di queste pagine è di contribuire alla riflessione sui movimenti sociali, sul dissenso, sulle (nuove) forme e strategie di protesta secondo una prospettiva etnografica, con una riflessione sul posizionamento del ricercatore rispetto al conflitto e alle parti in causa, centrale in molti dei saggi che seguono.

I movimenti sociali occupano uno spazio sempre più rilevante entro la sfera pubblica e nella vita privata degli individui, modificano le forme della partecipazione, l'immaginario politico e sociale, le forme dell'identità. Più in generale, studiare i movimenti sociali in tutte le loro dimensioni può voler dire ottenere chiavi interpretative utili per cogliere trasformazioni sociali e culturali in corso, con l'obbiettivo di raccogliere una pur limitata e circoscritta capacità predittiva; il laboratorio di etnografia dei movimenti sociali e il dossier che presentiamo intendono dare un contributo alla riflessione teorica sulle società e sui processi culturali contemporanei, a partire anche dalla lettura etnografica delle forme che assume la protesta, intesa come produzione di significati culturali con una valenza per certi aspetti "sovversiva", tesa a mettere in discussione, a sfidare e a ottenere cambiamenti dell'assetto sociale e culturale consueto. Mi sembrano pertinenti qui le parole con cui Pierre Bourdieu inizia un suo celebre saggio, *Il dominio maschile*, definendo il cosiddetto *paradosso della doxa*:

> […] il fatto cioè che l'ordine del mondo così com'è, con i suoi sensi unici o vietati, in senso proprio e figurato, i suoi obblighi e le sue sanzioni, venga più o meno rispettato, che non vi siano più trasgressioni o sovversioni, delitti e "follie" […] o, cosa ancora più sorprendente, il fatto che l'ordine stabilito, con i suoi rapporti di dominio, i suoi diritti e i suoi abusi e i suoi privilegi e le sue ingiustizie, si perpetui in fondo abbastanza facilmente, se si escludono alcuni accidenti storici, e che le condizioni di esistenza più intollerabili possano tanto spesso apparire accettabili e persino naturali (Bourdieu 2009: 7).

È sorprendente, scrive Bourdieu, e forse proprio da questa sorpresa per la facilità con cui tutto sommato si riproduce l'ordine sociale stabilito, può scaturire una riflessione interessante che quantomeno possa elevare la nostra consapevolezza critica relativa ai meccanismi e ai dispositivi che garantiscono la riproduzione delle cornici egemoniche.

Il paradosso della *doxa*, se ripensiamo alla nozione di egemonia culturale di Antonio Gramsci, si scioglie nella chiarezza con cui tale nozione illumina la logica del dominio esercitato in nome di una cornice simbolica conosciuta e riconosciuta dai dominanti, e accettata come l'unica possibile anche dai dominati, all'insegna di uno stile di vita, per esempio, di un modo di pensare, di parlare, di agire, di consumare, anche su chi quello stile di vita può solo desiderarlo, ammirarlo, farne alimento per l'immaginazione.

Qualsiasi gerarchia può infatti essere interpretata esplicitando le norme sociali che la sostengono e che producono le ideologie della stratificazione, cioè teorie e visioni del mondo che giustificano e legittimano la realtà esistente (come il migliore dei mondi possibili). Già Marx aveva evidenziato che le classi sociali sono un prodotto di un certo modo di produzione (il capitalismo) e non un aspetto funzionale della società moderna. La gerarchia è il prodotto della relazione di sfruttamento fra i capitalisti e i lavoratori. Se ci domandassimo allora, seguendo Marx (e anche Gramsci) "perché un individuo accetta l'ordine sociale, nonostante gli sia decisamente sfavorevole?" la risposta sarebbe duplice: in molti casi, come è ovvio, perché subisce la capacità della classe dominante di controllare i mezzi di repressione (forze dell'ordine, esercito) e gli strumenti politici (approvare leggi a tutela dei

propri interessi e che possono fissare le condizioni lavorative, limitare o proibire l'organizzazione in sindacati, ecc.). Va aggiunto, però, che la classe dominante controlla l'informazione, può costruire un'ideologia di classe a proprio vantaggio, può indurre le persone a condividere l'idea che un dato assetto sociale (gerarchico e stratificato) è il più conveniente anche per loro. Secondo Marx, alcune istituzioni importanti come la Chiesa, la scuola, i giornali esercitano un'enorme influenza sul modo in cui le persone vedono la realtà sociale. Il solo modo in cui le classi dominate possono trasformare questa situazione è la rivoluzione, inevitabilmente violenta dato che la classe dominante, che controlla i mezzi di repressione, non rinuncerebbe mai ai propri privilegi.

Ancora negli anni Venti del Novecento, questa previsione di Marx (una necessità storica) era ritenuta assolutamente scientifica. Il crollo imminente del regime capitalista si pose infatti al centro delle riflessioni dei teorici di Francoforte. Soltanto con la presa del potere di Hitler in Germania e con il suo consolidarsi negli anni successivi (insieme ai regimi italiano e spagnolo), quella fiducia iniziò a vacillare. Dopo la fine della guerra le speranze rivoluzionarie non rinacquero per il sempre più netto affermarsi del nuovo capitalismo spronato del miracolo economico: la rivoluzione proletaria aveva subito un doppio smacco, prima a causa dei regimi fascisti e nazisti, poi a causa del consolidamento del capitalismo, che segnò l'abbandono definitivo del progetto rivoluzionario. Apparve allora agli esponenti della teoria critica un mondo costruito senza "pensiero critico", abbrutito dal consumo e dalla pubblicità, in cui l'esercizio della critica perde la sua carica collettiva e rivoluzionaria e diventa raro stile di pensiero individuale di pochi "illuminati".

Nelle società industriali avanzate il potere trova la situazione ideale per annullare la critica – il pensiero autonomo dell'individuo – e imporsi. Si verifica quella "integrazione del proletariato" teorizzata da Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo*, per cui viene a mancare la possibilità di prendere coscienza dell'irrazionalità del sistema.

La società di massa non riduce le disuguaglianze, anzi, estende i meccanismi di dominio dalla sfera lavorativa (lo sfruttamento del proletariato da parte del capitalista) fino a ogni momento della vita quotidiana degli individui (tempo libero incluso). Anche la libertà individuale si rivela allora una finzione delle moderne società democratiche: aumenta in apparenza la nostra libertà di scegliere, ma in realtà tutti noi restiamo in balia di strumenti come i mass media, la pubblicità, il consumo, che si mostrano strumenti di coercizione: la società di massa allora, proprio all'opposto di quanto si proclama, facilita l'esercizio del potere della classe dominante su tutta la società e aumenta gli spazi di mercato disponibili per il profitto del capitalista. Nel mondo contemporaneo globale questa dinamica sembra accentuarsi.

La manipolazione delle coscienze ha certamente anche lo scopo di indurre a determinati consumi, ma così facendo essa svolge pure la funzione di mantenere l'ordine dato eliminando qualsiasi capacità, anche interiore, di ribellione da parte degli individui. Marcuse, nel suo famosissimo libro *L'uomo a una dimensione* (1964), riprende questa riflessione: l'uomo a una dimensione è l'uomo membro delle società di massa, privo della sua capacità critica, totalmente incastrato (senza ovviamente esserne consapevole) nel sistema, anzi, addirittura complice della riproduzione del sistema stesso. Una volta che la classe dominata (il proletariato) non è più il perno rivoluzionario perché si è integrata, la riflessione critica degli intellettuali si ritrova priva della sua base concreta.

Nonostante ciò, rimane una sorta di idealismo, una fiducia nella critica. Adorno parla della necessità del pensiero di resistere. Marcuse teorizza un allargamento della base, dal proletariato in senso marxista a tutti i "reietti", gli "stranieri", gli "sfruttati", i "perseguitati", i "dannati della terra", per dirla con Fanon, che possono costituire una nuova base rivoluzionaria, prendendo coscienza della loro condizione come frutto dell'irrazionalità del sistema.

Questa premessa, per quanto richiami passaggi ben noti, prelude a una possibile cornice per un'interpretazione antropologica dei movimenti sociali, del loro significato. I due grandi processi del "progresso" e dell'"unificazione nazionale" (Clifford 1993) hanno investito infatti prima o dopo tutte le comunità umane negli ultimi secoli. Le comunità locali ovunque nel mondo hanno dovuto fare i conti con la modernizzazione, a volte forzata, con l'alfabetizzazione e, parallelamente, con la costruzione dello stato nazione (Appadurai 2001). I movimenti sociali (e politici) hanno una storia abbastanza recente, legata al consolidamento dello stato nazione entro il cosiddetto "mondo occidentale", Europa e Nord America, ai cicli della crescita economica e, in generale, ai conflitti generati dall'industrializzazione. Il movimento sociale per eccellenza del secolo scorso è stato il movimento operaio, collocato nell'ambito della lotta di classe, e di cui sono state date per lo più interpretazioni macrostrutturali derivanti dalla prospettiva marxista. Solo negli ultimi decenni del Novecento affianco alla matrice economico-materiale, per così dire, fatta di deprivazione e di rivendicazioni legate alle dinamiche salariali, emerge la matrice culturale (Thompson 1969; Melucci 1982, 1988).

In particolare Alberto Melucci, riprendendo le riflessioni di Alain Touraine (1988, 1993, 1997), ha spostato l'interpretazione dei movimenti sul piano identitario e culturale più che sovrastrutturale e macrosociale: i movimenti sono processi di formazione dell'identità, non soltanto un agire strumentale, rivolto all'esterno, ma un tentativo di creare solidarietà e senso collettivo.

Nel mondo contemporaneo, le strutture politiche e sociali nazionali, a lungo unico riferimento e modello per l'azione collettiva, sono in crisi. Le istituzioni – la famiglia, la scuola, l'azienda, il sindacato, la Chiesa – svolgono sempre meno un ruolo di guida e di orizzonte di riconoscimento per gli individui. Da ultimo, lo stato nazione stesso non è più l'unico spazio del conflitto, per i movimenti, specie da quando è in atto una progressiva, seppure contrastata, cessione di sovranità a favore di organismi politici e economici transnazionali (per esempio l'Unione Europea).

Di fronte a una politica sempre più debole e incapace di offrire un progetto, a un modello economico sempre più irresponsabile, centrato esclusivamente sulla crescita incessante come unico indicatore utile per migliorare la vita, allo squilibrio sempre più grande tra accumulazione della ricchezza e distribuzione delle risorse, riacquistare la propria identità nei movimenti collettivi e sociali diviene un'esigenza fortissima. In un mondo percorso da una globalizzazione presentata come una tendenza inarrestabile, un flusso "naturale" di denaro, persone, idee, merci che rappresenta l'apice dell'egemonia ideologica neoliberista, emergono dal basso reazioni molteplici. Non solo entro il mondo occidentale, ma anche altrove.

2. *La complessità culturale*

Penso che un buon punto di riferimento per inquadrare teoricamente l'organizzazione sociale dei significati culturali propria dei movimenti sia l'analisi delle modalità di distribuzione sociale della complessità culturale proposta da Ulf Hannerz (1998), che colloca appunto i movimenti sociali tra le quattro cornici che incanalano e che contribuiscono comunque a produrre il flusso dei significati culturali. Lo stato, il mercato, le forme di vita, i movimenti. Questi ultimi, precisa Hannerz, hanno la tendenza, più che a gestire, a modificare i significati prodotti in modo centralizzato dal mercato e dallo stato, mostrando in particolare un legame privilegiato con la cornice delle forme di vita, da cui, molto semplicemente, il più delle volte tendono a emergere: le persone avvertono disagio, insoddisfazione, si sentono minacciate dalle condizioni esistenti, dettate dalle due cornici dominanti, quelle del potere politico e economico, e anche mediatico, almeno in parte e in quanto proiezione dei primi due, e cercano modi per esprimere tale disagio, insoddisfazione, malessere, finanche disperazione.

I movimenti sociali incanalano e esprimono quindi un flusso di significato finalizzato, esplicito o implicito che sia, orientato in direzione di un cambiamento (oppure di una sorta di conservazione, contro un cambiamento) e hanno anche un'instabilità inerente al loro stesso carattere per così dire sovversivo: sono decentralizzati, instabili, destinati a cambiare pelle più o meno velocemente sia che falliscano l'obiettivo, sia che lo raggiungano. Il mercato e lo stato, anche se qualche volta possono essere in contrasto, il più delle volte si sono posizionati lungo il versante della produzione di significati egemonici: specie negli ultimi decenni, quasi tutti gli stati nazione, benché siano indeboliti e anche addirittura messi in discussione nella loro sovranità, hanno sposato il credo dello sviluppo, del progresso, della crescita incessante, nuclei ideologici del complesso culturale neoliberale, la cui matrice è la convinzione (o la pretesa) che il mercato possa fungere da perno, da modello per tutte le relazioni sociali. Quindi anche lo Stato, la politica, vanno modellati dal mercato.

C'è poi un terzo polo, quello delle "forme di vita", in senso lato le popolazioni locali, polo primario di produzione di significati culturali da cui nascono i movimenti. Da questo punto di vista, i movimenti sociali producono e esprimono significati culturali alternativi, di contestazione, di protesta rispetto ai poli di produzione di significati culturali egemonici. Per di più, nel mondo contemporaneo che, come ci è stato ripetuto fino alla nausea, è senza confini e forse senza più una forma, sono all'opera delle pressioni – a livello delle forme di vita – che sfuggono al controllo centralizzato dello stato, e che possono a volte indurre e generare forme di dissenso e di protesta.

Apparentemente tali pressioni globali lasciano pensare a una perdita o comunque a un indebolimento della sovranità nazionale: i discorsi sulla globalizzazione, su diritti umani e democrazia promettono, lasciano intravedere la possibilità di liberarsi da stringenti confini nazionali, da ideologie dell'esclusione e della marginalità, la possibilità di spezzare le costrizioni di genere, di classe, di andare contro le strutture di potere locali in direzione di quanto intravisto grazie alle reti sovranazionali, o grazie alle comunità immaginate. C'è da domandarsi fino a che punto le promesse globali di libertà e di democrazia siano in realtà proiezioni di centri egemonici (del Nord del mondo) in cerca di espansione.

Si parla tanto – i sociologi e gli antropologi in

particolare – di transnazionalismo, di diaspore, di panorami e comunità immaginate, di ibridazioni e di flussi di persone, idee, beni e prodotti culturali; ma gli stati nazione detengono ancora, in molti casi almeno, saldo in mano il controllo concreto dei corpi, per così dire, se non dell'immaginazione. Spesso anche gli interessi economici e politici richiedono una sovranità indiscussa. Si discute molto a livello accademico di nuove forme di cittadinanza, oltre le appartenenze nazionali, tuttavia la realtà è diversa: la sovranità degli stati resta fondamentale per i diritti, le appartenenze, le possibilità concrete di molte persone. Lo vediamo ogni giorno nel modo in cui vengono trattati i profughi siriani e eritrei che cercano di entrare in Europa.

3. *Da che parte stare?*

La convergenza dell'antropologia verso lo studio dei movimenti sociali credo si possa individuare pensando al carattere sovversivo e di critica culturale che ha contrassegnato la disciplina sin dalle sue origini. È celebre l'idea dell'antropologia come critica culturale, per esempio, ma anche quella, precedente, di antropologia radicale, presente nel titolo di un noto libro curato da Dell Hymes negli anni '70. In quel libro, Hymes si interrogava, e spingeva la disciplina a interrogarsi, sulla propria collocazione:

> In breve, non è una ragione sufficiente studiare un'altra cultura per il semplice fatto che è "altra". Anche a livello morale e politico debbono esservi buone ragioni per imporre un altro ricercatore americano a un'altra parte del mondo […]. Il fatto fondamentale che condiziona il futuro dell'antropologia è che essa si occupa della conoscenza degli altri. Questa conoscenza ha da sempre implicato responsabilità etiche e politiche, e oggi gli "altri" che gli antropologi hanno fatto oggetto dei loro studi rendono esplicite e inevitabili quelle responsabilità. Devono essere considerate le conseguenze che comportano, per gli individui tra i quali si lavora, il semplice fatto di stare fra loro, l'acquisizione di conoscenze riguardo alla loro vita e la fine che queste conoscenze fanno (Hymes 1979: 54, 68).

Nello stesso volume, Laura Nader sosteneva che fosse tempo per gli antropologi di iniziare a «studiare chi sta in alto»; per varie ragioni essi si erano caratterizzati per «studiare chi sta in basso», osservando persone molto meno dotate di potere e privilegi di loro; tuttavia, non meno importante per capire come si determinassero assenza di potere e povertà, era giunto il tempo di analizzare le pratiche culturali delle persone al vertice.

Ci troviamo davanti a una molteplicità di questioni, fra cui quella epistemologica e politica a un tempo, della collocazione del ricercatore entro una disciplina che si è riformulata in senso planetario. Studiare verso il basso, studiare verso l'alto, ma anche studiare di lato, a quale scopo? Entro quale progetto culturale, e politico? Molti dei saggi che seguono affrontano tale problematica: Lia Viola evidenzia come il confronto con il campo le abbia provocato un senso di spaesamento tale da spingerla da un lato a confrontarsi con i propri strumenti di comprensione della realtà e dall'altro a porsi domande etiche sul senso della propria ricerca. Emerge da ciò un'idea dell'antropologia come fonte di un pensiero critico e di nuove prospettive di analisi utili a generare un sapere in grado di coinvolgere anche la nostra società. Silvia Pitzalis centra la sua etnografia sui membri del Comitato *Sisma.12*, e presenta come chiave interpretativa il termine "exilienza": un neologismo che evoca il "saltar fuori". La volontà degli individui di saltare fuori da una condizione di sofferenza e di proiettarsi nel futuro. In più, il termine contiene un riferimento al riscatto demartiniano del proprio essere nel mondo, per reagire alle apocalissi culturali (e materiali, come è il caso del contesto etnografico di Pitzalis). Il termine, aggiunge l'autrice, ha anche delle connotazioni che lo legano all'innovazione e alla creatività culturale. Riprenderò questo punto nella conclusione.

4. *I movimenti sociali e la cultura popolare*

C'è un altro aspetto che mi preme sottolineare, che attraversa l'analisi dei movimenti sociali, e riguarda il loro radicamento–o meno–in un contesto locale. Più in generale, in una sorta di dimensione "popolare". Alberto Mario Cirese (1980) concettualizzava, come è noto, la "cultura popolare" nei termini di una convivenza/opposizione fra una cultura egemonica e alcune culture subalterne, in una società caratterizzata quindi da dislivelli interni di cultura (e, ampliando l'orizzonte oltre i confini sociali, esterni). Questa concezione riprendeva la visione di Antonio Gramsci del folklore in termini di contrapposizione. Per Gramsci, ricordiamolo, il folklore è una:

> […] «concezione del mondo e della vita», implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo «ufficiali» (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate) che

> si sono successe nello sviluppo storico (Gramsci 1975: vol. III, Q. 27, p. 2311).

Poiché i significati culturali prodotti e espressi dai movimenti sociali derivano da qualche parte, un territorio, una comunità, anche quando vengono poi trasfigurati in rete, nell'individuare e interpretare determinati messaggi, quali quelli di protesta, di contestazione, propri dei movimenti sociali, è ancora possibile rimandare a una particolare "concezione del mondo e della vita", come scriveva Gramsci? La risposta a questa domanda secondo me è ambivalente: da un lato, è evidente che dentro il grande contenitore denominato "cultura popolare" o "locale" o ancora "tradizioni popolari" e quindi "forme di vita", non possiamo più individuare gli stessi protagonisti cui si riferiva Gramsci; dall'altro lato è forte il rischio che molte istanze sostenute dai movimenti sociali, proprio perché prive di quel legame organico con una concezione del mondo e della vita, si risolvano in una dimensione simbolica che non intacca i nodi strutturali del potere (economico e politico) contro cui sono emerse. Questo rischio è ancora più grande nel caso dei movimenti transnazionali, basati su reti di relazioni virtuali e globali: è forte il dubbio che le reti di attivisti siano in grado di conseguire lo stesso effetto di quelle basate sull'interazione faccia a faccia e di creare identità collettive analoghe a quelle alla base dei movimenti nazionali, nemmeno quando le istanze delle "popolazioni locali", dei cittadini, di coloro che compongono le forme di vita, emergono a livello politico in posizione prevalente (il caso del Movimento 5stelle in Italia e, su scala ancora più evidente, il caso di Tsipras in Grecia o di Podemos in Spagna ne sono esempi evidenti).

Vale a dire, è forte il rischio che la protesta non generata da una proposta di vita concretamente alternativa, degeneri in forme di violenza puramente fini a se stesse, che possono paradossalmente rivelarsi alla fine utili a consolidare proprio quei poteri che vorrebbero contestare e mettere in crisi. Del resto, è nota la dinamica secondo cui il potere controlla la maggioranza costruendo una minoranza (Deleuze 1997) e demonizzandone le azioni. Lo abbiamo visto concretamente negli scontri avvenuti a Milano il 1 maggio 2015 in occasione dell'inaugurazione dell'EXPO.

5. *La mutazione antropologica*

Nell'Italia dell'immediato dopoguerra quegli strati della società portatori di visioni del mondo alternative erano ancora ben presenti, al punto che si poteva indubbiamente parlare di una forte diversità culturale fra il popolo – definito da Carlo Levi, Pier Paolo Pasolini, Ernesto De Martino, e tutto il filone meridionalista ecc. – e la cosiddetta élite.

I contadini friulani di Pasolini, il mondo magico di De Martino, la comunità di Eboli di Carlo Levi sono i "portatori del folklore", esprimono quelle tradizioni popolari che si legano il più delle volte anche alle misere condizioni materiali della loro esistenza. In questo senso nella concettualizzazione gramsciana, se non in quella di Cirese, poi ripresa anche da Luigi Lombardi Satriani, il folklore, la cultura popolare possono essere – di fatto sono – principio sovversivo.

Oggi le cose sono molto cambiate. In particolare sono cambiate da quando, come aveva sottolineato con straordinaria efficacia Pasolini commentando sul principale quotidiano italiano i risultati del referendum sul divorzio, si è attuata una mutazione antropologica del popolo italiano:

> Gli italiani si sono mostrati infinitamente più moderni di quanto il più ottimista dei comunisti fosse capace di immaginare. Sia il Vaticano che il Partito comunista hanno sbagliato la loro analisi sulla situazione "reale" dell'Italia. Sia il Vaticano che il Partito comunista hanno dimostrato di aver osservato male gli italiani […]. Ora il Vaticano piange sul proprio errore. Il Pci, invece, finge di non averlo commesso ed esulta per l'insperato trionfo. Ma è stato proprio un vero trionfo? Io ho delle buone ragioni per dubitarne. […]. La mia opinione è che il cinquantanove per cento dei "no", non sta a dimostrare, miracolisticamente, una vittoria del laicismo, del progresso e della democrazia: niente affatto: esso sta a dimostrare invece due cose: che i "ceti medi" sono radicalmente – direi antropologicamente – cambiati: i loro valori positivi non sono più i valori sanfedisti e clericali ma sono i valori […] dell'ideologia edonistica del consumo e della conseguente tolleranza modernistica di tipo americano. […] che l'Italia contadina e paleoindustriale è crollata, si è disfatta, non c'è più, e al suo posto c'è un vuoto che aspetta probabilmente di essere colmato da una completa borghesizzazione […].
> Il "no" è stato una vittoria, indubbiamente. Ma la reale indicazione che esso dà è quella di una "mutazione" della cultura italiana: che si allontana tanto dal fascismo tradizionale che dal progressismo socialista" (*Corriere della sera* del 10 giugno 1974, poi in Pasolini 1975).

Si inserisce qui, come avevano ben colto i teorici di Francoforte, la dimensione del potere del mercato, e del consumo. Si perde quindi quella carica sovversiva di una visione del mondo alternativa,

quell'elemento di contrapposizione che caratterizza con Gramsci la produzione e l'espressione di significati culturali alternativi, che mostrano che rispetto ai modelli sociali e culturali dominanti ci sono delle alternative. Altri modelli di organizzazione culturale e sociale, locali, solidali, altre modalità della creatività culturale, che hanno un riferimento empirico a comunità storicamente determinate, pur con tutti i loro limiti e la loro drammaticità, e che possono essere una alternativa e una critica al presente. Ma esistono davvero alternative alle forze del progresso, della nazione, della globalizzazione? Scriveva ancora Pasolini:

> L'Italia non è mai stata capace di esprimere una grande Destra. […]. Tale salto qualitativo – la trasformazione radicale e rapida che ha investito il mondo sociale italiano – riguarda dunque sia i fascisti che gli antifascisti: si tratta infatti del passaggio di una cultura, fatta di analfabetismo (il popolo) e di umanesimo cencioso (i ceti medi), da un'organizzazione arcaica, all'organizzazione moderna della "cultura di massa". La cosa, in realtà, è enorme: è un fenomeno di "mutazione" antropologica. Soprattutto forse perché ciò ha mutato i caratteri necessari del Potere. La "cultura di massa" […] è direttamente legata al consumo, che ha delle sue leggi interne e una sua autosufficienza ideologica, tali da creare autonomamente un Potere che non sa più che farsene di Chiesa, Patria, Famiglia [valori – religione civile], e altre ubbie simili. L'omologazione "culturale" che ne è derivata riguarda tutti: popolo e borghesia, operai e sottoproletari. Il contesto sociale è mutato nel senso che genera tutti gli italiani. Non c'è più dunque differenza apprezzabile – al di fuori di una scelta politica come schema morto *da riempire gesticolando* – tra un qualsiasi cittadino italiano fascista e un qualsiasi cittadino italiano antifascista. Essi sono culturalmente, psicologicamente e, quel che è più impressionante, fisicamente interscambiabili. Nel comportamento quotidiano, mimico, somatico non c'è niente che distingua […] un fascista da un antifascista (di mezza età o giovane: i vecchi, in tal senso possono ancora esser distinti tra loro) (*Corriere della sera* del 10 giugno 1974, poi in Pasolini 1975).

Successiva all'omologazione nazionale di cui parlava Pasolini, sta accadendo una sorta di omologazione planetaria per l'erosione progressiva delle sovranità nazionali provocata dai processi globali (e dal Potere del mercato).

6. *Repertorio della protesta e repertorio popolare*

In tale quadro, paiono essere utili alcune nozioni, come chiavi di lettura ulteriori: il concetto di "repertorio della protesta" per mettere a fuoco in contesti di ricerca etnografica le caratteristiche della mobilitazione in territori – specifici "dove" – diversi (Tilly 1978). I modi in cui individui e gruppi esprimono insoddisfazione, disagio sociale, richieste o rivendicazioni. Di fronte a una situazione conflittuale si ricorre a azioni, gesti, pratiche in qualche maniera familiari. Gli individui usano ciò che hanno imparato a fare. Si tratta di ciò che Touraine ha definito la "storicità" dei movimenti (un insieme di modelli culturali, cognitivi, economici, etici, attraverso i quali una collettività costruisce le proprie relazioni con l'ambiente). L'azione di protesta, individuale e poi – se accolta e condivisa – collettiva si gioca, si articola a partire da pratiche consolidate. Ciò ricorda la dinamica messa in luce in un memorabile saggio, *Il folklore come forma di creazione autonoma*, del 1929, da due grandi studiosi di tradizioni popolari, Roman Jackobson e Petr Bogatirev: l'espressività peculiare della cultura popolare è collettiva, passa dal filtro di quella "censura preventiva comunitaria" per cui un contenuto, un messaggio – canto, danza, musica, norma rituale, valore morale – se non è condiviso e socializzato non passa, non sopravvive. Le tradizioni popolari non hanno un autore, non hanno originali, vivono delle azioni ripetute e abitudinarie delle persone che le eseguono, ammettono la variazione nei termini dell'improvvisazione contestuale, del qui e ora, dell'estro creativo riconosciuto dalla comunità ma sempre nei limiti di una stessa trama. Lo stesso accade nella cultura popolare: un singolo può ovviamente introdurre delle innovazioni, delle modificazioni, che diverranno parte della tradizione solo dopo che la comunità le ha accettate e accolte come valide per tutti. È probabile che anche le forme della protesta sociale emergano attraverso un simile meccanismo, come del resto appare, sia pure con sfaccettature diverse, in particolare nei saggi di Silvia Pitzalis e di Sabina Leoncini.

C'è anche un altro punto, a mio parere, che avvicina lo studio antropologico dei movimenti sociali a quello delle tradizioni popolari. Le tradizioni popolari sono fatti sociali: sono di tutti; non c'è l'autore, non c'è individualismo, non c'è il leader, per spostare il discorso sul piano politico, come invece è proprio dell'ambito politico canonico, per così dire. Collaborazione, cooperazione e comunità sono i tratti propri dei movimenti sociali, almeno nelle fasi iniziali, proprio come accade per un'opera della tradizione popolare che non può non presupporre (o aver presupposto) un gruppo sociale che

l'accolga e la faccia propria. In entrambi i casi si tratta di creazione culturale collettiva.

Per coloro che sono abituati – grazie alla tradizione letteraria e alla sua forza indubbia – a ritenere che la creatività richieda la scrittura, e che un'opera d'arte nasca quando il suo autore la mette in forma scritta, così come a ritenere che la politica sia gerarchia, individualismo, questo è già un messaggio forte. Viceversa, le strategie e le pratiche d'azione dei movimenti agiscono, oltre che a livello politico, parallelamente a livello culturale e a livello economico. A livello culturale, in genere i movimenti si pongono contro la deriva consumistica e i principi neoliberali propri della società dei consumatori, una società che ha trasformato tutto in merce, finanche i legami sociali. Dopo una lunga stagione in cui ha imperato l'individualismo, quindi, le pratiche economiche alternative possono divenire strumenti per ridisegnare la quotidianità, prove per una strategia di partecipazione e di resistenza.

La rivisitazione di tratti e di modelli culturali tradizionali ha la potenzialità di trasmettere un messaggio. Di esprimere i desideri, le speranze, ma anche il disagio che emergono nel presente a condizione di scavare sotto la superficie della monocultura, solo apparente. Un messaggio che trae le sue forme e i suoi contenuti da una combinazione, un mescolamento tra le esigenze delle persone che si sentono sempre meno a loro agio in un presente solcato e pressato da forze e processi esterni, con cui non è sempre facile né vantaggioso interagire, e tratti e modelli espressivi, di relazione, di solidarietà radicati nel locale, che offrono strumenti per interagire in modo meno passivo con quelle forze e quei processi.

7. *Leggere le forme di protesta*

L'interesse per i movimenti per quanto mi riguarda si situa nel fatto che in quanto forme di gestione della produzione e della circolazione dei significati, sono comunque indice di qualcos'altro. Faccio qui esplicito riferimento al paradigma indiziario di Carlo Ginzburg (1986), uno strumento per dissolvere l'opacità della realtà, attraverso una lettura accorta delle spie, delle tracce che permettono di ricostruire connessioni più profonde, trasformazioni sociali e culturali, che gettano una luce diversa sui fenomeni superficiali. L'immaginazione antropologica serve per questo anche all'etnografo, per individuare connessioni e aperture più ampie rispetto alla biografia e alla storia individuale e, attraverso queste, collettiva: «tracce magari infinitesimali consentono di cogliere una realtà più profonda, altrimenti inattingibile» (Ginzburg 1986: 165).

Uno slogan, un gesto, un atto di violenza contro se stessi o contro altri può essere facilmente rappresentato come insensato, come folle, come segnale di fragilità psicologica individuale, ma può anche essere letto come un fatto sociale (Rivera 2012). I movimenti sociali possono dunque essere interpretati come un indice dello stato morale della società (Durkheim 2007 [1897]). Appare allora una questione cruciale da affrontare: i significati culturali della protesta, della contestazione, prodotti e espressi dai movimenti sociali, derivano da una «particolare visione del mondo e della vita» che si presenta come alternativa al modello egemonico contemporaneo? Oppure la concezione del mondo e della vita è comunque la stessa, secondo una omogeneizzazione ormai inattaccabile e radicata nelle coscienze, domina ovunque nel mondo al punto che qualsiasi protesta è alla fine nient'altro che un modo differente di "gesticolare", come concludeva Pasolini? Sono interrogativi credo rilevanti. Nello studio etnografico dei movimenti sociali, che sono anche politici e quindi comunque implicano una dimensione conflittuale, la necessità di decidere da che parte stare è inevitabile, come appare evidente in molti dei saggi che seguono. Nel presentare tale problematica sottolineo la necessità che l'antropologia conquisti per se stessa uno spazio maggiore nella sfera pubblica, un punto questo argomentato in modo provocatorio da Angela Biscaldi nel suo saggio. È cruciale, sottolinea ancora Biscaldi, anche la capacità di discutere e rinegoziare condizioni con i soggetti coinvolti nella ricerca, fino a costituire un aspetto decisivo per la percezione sociale dell'antropologo e del suo ruolo.

8. *La legge del mare*

Concludo con un breve esempio. Damiano Sferlazzo, vicesindaco di Lampedusa, è anche un pescatore; nei giorni caldi degli sbarchi e delle stragi nel mare di Lampedusa, ha rilasciato un'intervista. È un esempio che restituisce la parola a un protagonista della "località", pur se ben incastrato anche nella dimensione globale della comunicazione, dei processi migratori, della politica.

> Il pescatore ha impresso nella mente e nel cuore la sua legge del mare, e la legge del mare è quella di non voltare mai le spalle a nessun essere umano che sia in acqua, che chieda aiuto, che abbia bisogno di soccorso. Da parte di un pescatore non si verificherà mai che lasci, che abbandoni, una persona in mare, perché questa è una legge non scritta ma che è impressa nella testa e nel cuore dei pescatori, in special modo – oserei dire – nel cuo-

> re dei pescatori di Lampedusa, perché non sono mesi e non è un solo anno che noi accogliamo e che noi salviamo le vite in mare: è da sempre! Mio nonno già me ne parlava, quindi è una cosa che va oltre le leggi. Poi, è chiaro che ci vogliono delle leggi che non impediscano ai pescatori di salvare le persone in mare, anche perché nel momento in cui ci fosse una legge che vietasse ancora di più – la Bossi-Fini già lo fa – al pescatore di salvare vite umane, non potrebbe mai verificarsi comunque uno stop alla voglia di salvare del pescatore. Poi, è chiaro, la Bossi-Fini è una legge che penalizza, c'è il sequestro della barca, si viene indagati, e via dicendo […] però il pescatore aiuterà sempre. (http://it.radiovaticana.va/storico/2013/10/05/lampedusa%2C_i_pescatori_continueremo_a_salvare_chi_chiede_aiuto/it1-734719).

È forse in questo senso che i modelli culturali locali, tradizionali, popolari possono essere delle risorse per il presente, non solo dei retaggi del passato, possono mantenere ancora la capacità di contrapposizione di cui parlava Gramsci, e sostenere una critica, anche forte, delle linee culturali dominanti.

Riferimenti bibliografici

Adorno T., Horkheimer M.
1997 [1944] *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

Appadurai A.
2001 *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

Bourdieu P.
2009 *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.

Cirese A. M.
1980 *Cultura egemonica e culture subalterne*, Flaccovio, Palermo.

Clifford J.
1993 *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino.

Deleuze G.
1997 *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano.

Durkheim E.
2007 [1897] *Il suicidio*, Rizzoli, Milano.

Ginzburg C.
1986 *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino.

Gramsci A.
1950 [1929] *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino.
1975 *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana), Einaudi, Torino.

Hannerz U.
1998 *La complessità culturale*, Il Mulino, Bologna.

Hymes D.
1979 *Antropologia radicale*, Il Mulino, Bologna.

Marcuse H.
1999 [1964] *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino.

Melucci A.
1982 *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nella società complessa*, Il Mulino, Bologna.
1988 *Getting involved: identity and mobilization in social movements*, in Klandermans B., Kriesi H., Tarrow S. (eds), *From structure to action: comparing social movement research across cultures*, International social movement research, Vol. I, Greenwich, Conn: 329-348.

Pasolini P. P.
1975 *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.

Rivera A.
2012 *Il fuoco della rivolta*, Dedalo, Bari.

Thompson E.
1969 *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano.

Tilly C.
1978 *From mobilization to revolution*, Addison-Wesley, Reading Mass.

Touraine A.
1988 *Il ritorno dell'attore sociale*, Editori Riuniti, Roma.
1993 *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano.
1997 *Eguaglianza e diversità. I nuovi compiti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari.

Angela Biscaldi

"Vietato mormorare". Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia

In questo intervento mi propongo di esporre alcune riflessioni sulle difficoltà incontrate da coloro che oggi praticano l'etnografia in Italia. A partire da queste "ovvietà" (Herzfeld 2001), vorrei proporre alcune considerazioni sul ruolo dell'antropologia nella sfera pubblica[1].

1. *L'accesso al campo*

All'inizio di ogni ricerca c'è la difficoltà a essere accettati e riconosciuti come interlocutori dalle comunità – siano esse quartieri, scuole, ospedali, associazioni, aziende – che intendiamo studiare, una difficoltà che certo sperimentano oggi molti ricercatori ma che è particolarmente accentuata nel caso della ricerca etnografica, che implica la partecipazione diretta e prolungata alla vita della comunità. Il problema dell'accesso al campo è stato oggetto di ampia riflessione nella storia del sapere antropologico in relazione ai contesti extraeuropei ed è stato perlopiù discusso in rapporto a una serie di questioni che riguardano la complessità nell'imparare a vedere e a descrivere le cose "dal punto di vista del nativo" (lo spaesamento, l'apprendimento di una nuova lingua e di tutta quella dimensione invisibile che costituisce la cultura, il problema della traduzione, ecc.) così come a strutturali asimmetrie di potere e condizionamenti politici (Lévi-Strauss 1955; Casagrande 1979; Clifford, Marcus 1986; Marcus, Fischer 1986; Fabietti 1993, 1998; Biscaldi 2004). Meno attenzione e meno riflessione teorica specifica è stata dedicata – soprattutto dagli antropologi italiani – al fatto che questa difficoltà non diminuisce un granché quando facciamo ricerca a casa nostra. Fare etnografia è una cosa complessa anche quando "giochiamo in casa". È una cosa complessa perché la figura del ricercatore non è affatto scontata o neutra, ma interagisce con le categorie cognitive e valoriali dei diversi contesti così come dei singoli individui, rivestendosi di significati estremamente differenti. Se questo è vero in Africa, in Oceania, in Amazzonia, è vero anche nell'Italia contemporanea. Le risposte alle domande «chi è questa persona che viene qui per studiarmi?» «che cosa vorrà da me?» «come mi devo rapportare a lui?» «cosa dire e cosa non dire?» ci forniscono indicazioni importanti sul contesto di ricerca che ci apprestiamo a studiare e sono parte costitutiva della nostra conoscenza e descrizione del campo. Esse orientano e conferiscono un senso importante, se non determinante, ai dati che decidiamo e possiamo raccogliere e alle riflessioni che faremo poi su questi dati.

Credo che proprio la capacità di rendere oggetto esplicito di riflessione – inglobandolo – anche questo ampio sfondo culturale sotteso alla ricerca (del non detto, del pregiudizio, del senso comune) costituisca uno degli aspetti più interessanti e specifici del sapere antropologico come sapere critico.

Nelle mie due ricerche condotte in Italia – una sull'interruzione volontaria di gravidanza che ha coinvolto giovani donne italiane e migranti e operatori sanitari (Biscaldi 2012), l'altra sulla responsabilità educativa, che ha interessato famiglie ed educatori (Biscaldi 2013) – mi sono resa conto che la gente comune non sa chi è l'antropologo, che cosa studia, ed è abbastanza impermeabile a comprenderlo**.** Riconosce la figura dello psicologo, del sociologo, del giornalista, ma fatica a mettere a fuoco oggetto di studio nonché utilità della prospettiva antropologica (Dei 2007). Se in molti contesti si avverte la necessità – e si richiede l'intervento o il parere autorevole – di psicologi, educatori, sociologi, questo non capita quasi mai con gli antropologi. Quei pochi poi che pensano di sapere chi sono, li associano al misuratore di crani, al custode di musei, o tuttalpiù allo studioso di superstizioni o fatti sociali bizzarri; se si ricordano che esistono, se ne ricordano – come ha sottolineato in un articolo Sandra Puccini (2012) – per parlare di pratiche magiche, sangue di San Gennaro o di UFO; «gli antropologi raramente appaiono come portatori di un sapere specifico, meditato, approfondito» (Puccini 2012: 62).

Questa ignoranza diffusa ha due conseguenze, tra loro collegate, destinate ad amplificarsi l'una con l'altra. La prima consiste nel fatto che l'antropologo viene confuso con una serie di figure, dal

sondaggista al giornalista d'assalto, figure "mordi e fuggi" che bruciano i campi nei quali passano, alimentando sospetto, se non risentimento, per una modalità aggressiva di raccolta e una superficialità di analisi dei dati. La seconda conseguenza è la diffidenza o la paura a farci entrare come osservatori partecipanti nei contesti nei quali vorremmo operare (oltre alla confusione metodologica su cosa sia l'osservazione partecipante, ma questo è un altro problema). Per quanto riguarda la mia esperienza, consultori e istituzioni ospedaliere hanno dimostrato un vero e proprio "terrore" non solo a ospitare un osservatore esterno ma anche ad aprire un dialogo con la dimensione della ricerca. Gli educatori hanno sulla bocca una parola quasi magica "legge sulla privacy" (potremmo studiare il valore performativo di questa espressione esattamente come studiamo un rituale zande) in base alla quale esprimere un giudizio critico su qualsiasi cosa diventa automaticamente un reato, secondo una libera e personalissima interpretazione della legge. I dirigenti, di vario ordine e grado, considerano la collaborazione alla ricerca una sgradevole seccatura. E quando riusciamo a entrare e a fare ricerca attraverso qualche disguido del possibile, i contesti ci tollerano come una scomoda presenza, sempre sospettosi, a tratti infastiditi, raramente alleati.

Credo che dovremmo interrogare seriamente la nostra società su questa paura. Che cosa nasconde? Chi realmente protegge il silenzio dei "responsabili"? Chi quello della gente comune? In che modo, ad esempio, l'educatore che non parla, o mente sul numero di bambini migranti in aula, dovrebbe "proteggere" le famiglie? In che modo il consultorio che rifiuta la ricerca, tutela le donne migranti che ricorrono all'interruzione volontaria di gravidanza? E quindi: perché l'osservatore partecipante oggi fa paura?

Il problema non è solo e tanto ottenere i dati per fare ricerca, elemento che comunque ha la sua importanza perché occorre esserci e vedere per fare ricerca etnografica. Non stiamo qui parlando semplicemente di un accesso al campo strumentale. Si tratta di rivendicare la legittimità e l'utilità sociale di un ruolo e di una presenza, non di ottenere in qualche modo informazioni, magari fingendosi chi non si è, intrufolandosi di nascondo, mentendo sulla propria identità per "carpire" dati (Marzano 2008).

Credo sia grave omettere nei nostri testi questa difficoltà e dare per scontato, "naturalizzare" il fatto di dover avere a che fare quotidianamente con una società paralizzata dalla paura – paura di parlare, paura di affrontare i problemi e individuare responsabilità. Meglio fare i conti con il rifiuto – eleggendolo a oggetto di ricerca – che ottenere dati con qualche tipo di mascheramento o inganno. Infatti, solo dichiarandoci per quello che siamo realmente – antropologi! – possiamo dare vita a un confronto di intenzionalità comunicative tra uomini, che è il punto di partenza di quella interazione discorsiva che, attraverso l'incontro, permette la costruzione di un sapere (Fabietti 1999). Le resistenze, di varia natura, a questo incontro ci dicono molto delle rappresentazioni culturali di una comunità. I modi per far fronte a queste resistenze, a loro volta, ci parlano di noi (dei nostri pregiudizi, dei nostri valori, delle nostre categorie di riferimento), come ricercatori e come intellettuali. Inoltre, l'onestà e la trasparenza sulle ragioni e gli scopi della nostra presenza, così come la capacità di discutere e rinegoziare condizioni con i soggetti coinvolti nella ricerca, possano costituire un aspetto decisivo per la futura percezione sociale dell'antropologo e del suo ruolo (Appadurai 1986; Todorov 1988; Brettel 1993).

2. *La comunicazione dei risultati della ricerca*

Questo ci porta a un secondo punto. Se vogliamo rivendicare la legittimità del nostro ruolo – non cercare scappatoie – allora dobbiamo interrogarci sulla nostra responsabilità in tutti questi fraintendimenti, mettere in discussione il modo in cui abbiamo fatto ricerca e ci siamo presentati pubblicamente, fatti conoscere, abbiamo parlato e comunicato alla società negli anni passati e continuiamo a farlo.

Penso sia importante imparare a comunicare i risultati della ricerca "anche" a un pubblico non specialistico e con un linguaggio accessibile; imparare a restituire ai soggetti che ci hanno confidato una parte delle loro vite qualcosa che li ripaghi dello sforzo, del tempo che ci hanno dedicato, aiutandoli al tempo stesso a capire chi siamo e che cosa facciamo, rendendoli partecipi di quello sguardo critico che è il contributo più importante e necessario dell'antropologia come sapere della differenza.

Condurre ricerca, avendo in mente l'importanza della mediazione del sapere e della comunicazione dei risultati, implica almeno due elementi. Il primo è la capacità di collaborare attivamente, in tutte le diverse fasi della raccolta dei dati, con i diversi attori sociali incontrati sul campo, alimentando quel senso di responsabilità e reciprocità grazie al quale si riconoscono alle comunità studiate da un lato il diritto a conoscere le criticità che la lettura antropologica ha messo in evidenza, dall'altro le competenze – la dignità – per potersi confrontare con esse e discuterle (Low, Merry 2010; Besteman 2013): condurre ricerca "con" una comunità, non semplicemente "in" una comunità (Johnston 2010). Il secondo elemento è il coraggio di accettare il contatto con pubblici differenti ed eterogenei e con il giudi-

zio severo che l'accademia riserva a chi oltrepassa gli steccati (Scheper-Hughes 2009).

Se guardiamo infatti a quello che facciamo e a come si costruisce la figura accademica dell'antropologo, il quadro è ben diverso da quello fin qui delineato. Sono ignorati dalla comunità accademica, da noi stessi – in quanto considerati "non scientifici" – interventi pubblici per avvicinare alla prospettiva antropologica, far capire perché la società dovrebbe aver bisogno di noi – e promuovere un approccio critico – così come sono esclusi dalla valutazione della produttività dei dipartimenti i cosiddetti testi "divulgativi", testi rivolti agli operatori sociali scritti con un linguaggio meno tecnico. "Divulgare" è praticamente un'onta nelle nostre carriere. Anche laboratori o gruppi di ricerca che sembrano proporre nel proprio statuto un approccio pratico o pubblico di fatto poi si caratterizzano per una certa autoreferenzialità e incapacità di uscire dalla retorica accademica. Quello che abbiamo detto torniamo, tra noi, a dirci. Che fuori – dove si vive e si prendono decisioni – nessuno sappia o capisca, pazienza.

Occorrerebbe una riflessione seria, nonché una presa di posizione, sulla gerarchia dei valori epistemici dell'accademia: che cosa l'Università – oggi anche la comunità scientifica europea – chiede a noi scienziati umani? Quali riflessioni e quali linguaggi? Come questi contribuiti possono applicarsi, relazionarsi ai contesti in cui lavoriamo? Così come occorrerebbe analizzare in profondità i processi di "costruzione" della scientificità nella nostra comunità antropologica, una costruzione che finisce con l'espellere forme alternative di produzione e comunicazione del sapere, e quindi squalificare tutto quello che non autolegittima una certa visione del mondo – esattamente come avviene nelle cosmologie che siamo soliti studiare. Scaltri nel mettere a nudo le contraddizioni degli altrui sistemi di pensiero, vogliamo continuare a muoverci nel nostro con ingenua passività? Continuare a studiare società e cultura pensando, come ricercatori, di non farne parte? (Rabinow 2008; Duranti 2010). Del resto, i nostri cosiddetti progetti di ricerca spesso "finiscono in" e "con" una pubblicazione. Spesso sono pubblicazioni iperspecialistiche che non legge quasi nessuno o che noi infliggiamo a qualche studente inserendole nel programma di un anno d'esame (come ci chiedono le case editrici a garanzia della pubblicazione). Negli ultimi tempi poi si è imposta la scelta dell'inglese come lingua franca internazionale (Dei 2012) che in Italia ci allontana ancora di più dai soggetti e dai contesti studiati. Dopo la ricerca ci si dimentica degli "attori sociali", anche con una sorta d'indifferenza snob, per parlare di loro nel linguaggio cifrato dell'accademia. Forse dovremmo iniziare a prendere in considerazione il fatto che la ricerca può partire dalla pubblicazione di un libro, non necessariamente finire in esso. Che una volta raccolti i dati, costruito ipotesi interpretative, evidenziato criticità, è importante "anche" imparare a comunicare tutto questo a un pubblico più ampio. L'alternativa consiste nel lasciare che sulla scena pubblica prendano parola altre figure, o che si crei una frattura paradossale tra l'antropologo-ricercatore, l'antropologo applicato e l'antropologo professionista – chi pensa, chi applica, chi lavora.

3. *Il coraggio di prendere parola*

È mancata per molto tempo e ancora manca la volontà di entrare nel merito dei problemi della contemporaneità non dico con soluzioni (non abbiamo certo la bacchetta magica) ma almeno con le idee chiare sul tipo di indirizzo da prendere nella soluzione dei problemi e con indicazioni per operatori, amministratori, politici. È mancata e manca la capacità di dialogare con il mondo politico e di accedere alla visibilità (anche mediatica), con prese di posizioni autorevoli su problemi sui quali sappiamo di avere qualcosa da dire e dobbiamo dirlo, in modo comprensibile. Forte e chiaro, non mormorato, come suggerisce Ulf Hannerz in un suo contributo, nel quale esorta gli antropologi a saper parlare a tutti mantenendo un livello di referenza adeguato:

> Per cominciare, è vietato mormorare. Se persone esterne alla disciplina dovessero chiedere che cosa fa un antropologo, e che cos'è l'antropologia, si cerchi di avere pronta una risposta ragionevolmente chiara e semplice, da articolare prima che l'attenzione dell'interlocutore cominci a vacillare. Si cerchi anche di rendere chiara la connessione tra la propria visione della disciplina in generale e il proprio particolare interesse di ricerca. Inoltre si adatti quella risposta a interlocutori diversi, in modo da poter dire la stessa cosa in modi diversi a seconda delle necessità: agli studenti in un corso introduttivo, alle persone di cultura media, ai presidi di facoltà, ai vicini di casa (Hannerz 2012: 227).

Le conseguenze di questo modo di comunicare – o meglio di non comunicare, scegliendo di restare confinati nel linguaggio dell'accademia – si ripercuotono sulle difficoltà di accesso al campo, creando un circolo vizioso di rifiuto, incomprensione, fraintendimenti di ruolo, sensazione di inutilità della ricerca antropologica da parte del sociale, mancanza di motivazione da parte dei giovani ricercatori.

Queste difficoltà ci devono spingere anche a una doverosa autocritica: per chi facciamo real-

mente ricerca? per noi? per le pubblicazioni che ci permetteranno di fare carriera? per accrescere un sapere teorico astratto che servirà, poi, a chi? e in che modo? a costruire illuminanti connessioni intellettuali? illuminanti per chi? e ancora: che cosa restituiamo della nostra presenza sul campo ai soggetti indagati? in che modo? per quale motivo dovrebbero permetterci l'accesso ai loro contesti di lavoro o di vita?

Certo è molto più facile rifugiarsi nei tecnicismi che tornare a confrontarsi umanamente e direttamente con le persone che abbiamo conosciuto sul campo – sia qui sia a 10.000 chilometri di distanza – e trovare il linguaggio e le modalità per condividere il sapere. È molto difficile anche dire che le cose non vanno (ma dirlo ai diretti interessati, non dircelo tra di noi) e proporre possibilità di cambiamento, confrontarsi sui problemi, presentare al nostro pubblico la lettura antropologica, la sua utilità, anche a costo di scelte dolorose.

In questi anni spesso mi sono sorpresa, ad esempio, dello scarso interesse, della scarsa disponibilità all'ascolto della restituzione dei dati da parte dei soggetti e dei contesti indagati. Ma come, sono qui, vengo a presentarti i risultati della ricerca sul tuo servizio – se sei un dirigente – oppure ti racconto chi sono gli adolescenti del bacino di utenza a cui ti rivolgi – se sei operatore in un consultorio – oppure ti restituisco i problemi evidenziati dalle tue famiglie – se sei un educatore – e tu – dirigente, educatore o operatore – non ti interessi? Capita sempre più spesso che contesti organizzativi rifiutino la presenza di un ricercatore che spesso anche gratuitamente si presta per proporre una riflessione critica sulla qualità del loro servizio, entrando nel merito delle pratiche quotidiane. Il paradosso è che poi questi stessi contesti, che ci hanno rifiutato come osservatori partecipanti, richiedono il nostro intervento in qualità di "formatori", o "esperti" sui temi tecnici e generici che hanno in agenda, magari del tutto irrilevanti rispetto ai problemi che abbiamo rilevato o alle finalità del servizio.

A un arroccamento dell'intellettuale nel proprio mondo corrisponde un'analoga chiusura degli operatori, dei dirigenti, dei politici nel loro. Ognuno utilizza le proprie categorie interpretative, sordo al linguaggio dell'altro. Credo che anche questo sia da attribuire alla scarsa comprensione del valore sociale della ricerca, alla scarsa educazione al dialogo tra prospettive, interessi, responsabilità. Nella marea di "offerte", la riflessione critica finisce con l'essere solo una cosa tra le tante, anche una di quelle con meno *appeal*. Si crea quindi uno scollamento tra le nostre intenzionalità conoscitive e applicative e le esigenze di lasciare tutto come è delle organizzazioni, di cautelarsi, di evitare noie. Certo, anche questo è parte della complessità in cui viviamo; il fatto è che noi non dovremmo subirla, o fare spallucce o sospiri nei corridoi, ma trovare il modo di affrontarla.

In conclusione, credo che uno dei più importanti elementi di legittimazione della ricerca etnografica oggi in Italia, il principale criterio di valutazione della sua validità, si basi sulla sua onestà e trasparenza (nei presupposti teorici, metodologici ed etici) e sulla sua "forza" nella restituzione dei risultati nella società (Pavanello 2009). Non è tanto fare ricerca su temi di ampia rilevanza sociale o di moda, quanto contribuire al formarsi di una coscienza sociale critica. Se non vogliamo diventare i primi artefici della nostra inutilità, dobbiamo quindi affiancare ad analisi tecniche rigorose, la produzione di modelli teorici specifici (Remotti 2013), la capacità di dialogare con le persone, motivarle e coinvolgerle in prima persona in un processo di cambiamento, che oggi tutti riteniamo indispensabile.

Io credo che dovremmo imparare a chiarire chi siamo, a scrivere "anche" in modo comprensibile (se non per tutti, almeno per molti), a esporci, a motivare le ragioni profonde della prospettiva antropologica come prospettiva critica.

Abbiamo la responsabilità storica di difendere e insistere sulla necessità dell'uso dell'antropologia culturale nello spazio pubblico, di trovare il coraggio di "prendere la parola" in modo chiaro e accessibile, imparando a muoversi sul terreno minato di una comunicazione mediatica «che antepone la polemica alla comprensione» (Dei 2007), le contrapposizioni nette alle riflessioni analitiche, i tempi contratti del consumo a quelli lunghi del pensiero. Come scrive Gabriella D'Agostino:

> *Si deve* fare etnografia a casa, e la devono fare gli antropologi, più degli altri, nelle scuole, negli ospedali, nelle carceri, negli uffici pubblici, in tutte quelle istituzioni e luoghi preposti alla riproduzione di assetti sociali, alla formazione di individui, alla costruzione e gestione dell'"ordine" che non ammette eccezioni, che riproduce gerarchie, che ribadisce "poteri", più o meno potenti e sottili, che stabilisce chi è "dentro" e chi è "fuori", chi "dà" e chi "prende". La devono fare gli antropologi per quella speciale postura che essi sanno assumere, per quella consapevolezza della costruzione dell'"oggetto" della loro ricerca, per la capacità di guardare oltre le apparenze, per la sensibilità con cui sanno svelare dinamiche e qualità delle interazioni, per il tipo di interrogativi che sanno porsi e porre e la spessa sottigliezza delle risposte che sanno trovare, analizzare e riformulare, per l'esercizio cui la pratica disciplinare li ha addestrati nella comprensione e restituzione

di "angoli di mondo", di quello degli altri e del proprio (D'Agostino 2013: 7-8).

E questo è forse il vincolo più grave e al tempo stesso la particolare libertà del ricercatore oggi, quella di evidenziare nel contesto della ricerca – proprio perché è un contesto non "oggettivo", ma "umano" , proprio perché il ricercatore non finge di essere altro da quello che è, e non dissimula il proprio interesse di studio, né le pressioni politiche che in esso operano – evidenziare quelle forze, altrimenti mascherate, che alimentano la violenza simbolica (Bourdieu 1974) che i sistemi esercitano sugli individui, individui spesso a essi solidali e complici. La libertà del ricercatore antropologo sta proprio nel confrontarsi – spesso scontrarsi – con queste complicità, dando senso al proprio lavoro non come distanziata e accademica spiegazione del mondo, ma come impegno critico col mondo (Hannerz 2001; Biscaldi 2009).

Note

[1] Le riflessioni contenute in questo articolo sono strettamente legate alle mie esperienze di campo in ambito sanitario ed educativo. In quanto tali mi rendo conto che esse potrebbero non essere estensibili ad altri ambiti né pienamente condivisibili dagli antropologi che operano in altri settori, ad esempio nel campo delle feste o del patrimonio culturale, dove i problemi qui presentati potrebbero assumere forme e significati differenti. Consapevole che il testo presenta alcune generalizzazioni, scelgo di correre questo rischio, dal momento che mi propongo come finalità principale non la descrizione analitica dei contesti (per la quale si rimanda alle rispettive analisi etnografiche) ma la denuncia di assenza della voce critica dell'antropologia nello spazio pubblico.

Riferimenti bibliografici

Appadurai A.
1986 «Theory in anthropology: center and periphery», in *Comparative studies in Society and History*, XXVIII: 356-361.

Besteman C.
2013 «Three reflection on public anthropology», in *Anthropology Today*, XXIX: 3-6.

Biscaldi A.
2004 *Our bad language. Creolizzazione linguistica e conflitto nell'isola di Antigua*, CISU, Roma.
2009 *Relativismo culturale. In difesa di un pensiero libero*, Utet, Torino.
2012 *Un figlio è sempre un figlio*, Padus, Cremona.
2013 *Etnografia della responsabilità educativa*, Archetipo, Bologna.

Borofsky R.
2011 *Why a public anthropology?*, Hawaii Pacific University Press, Honolulu.

Bourdieu P.
1974 *Equisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.

Brettel C.B.
1993 *Why they read what we write: the politics of ethnography*, Bergin & Garvey, Westport.

Casagrande J. (ed.)
1960 *In the Company of Man. Twenty Portraits of Anthropological Informants*, Harper and Bros, New York, (trad. it. *La ricerca antropologica*, Torino, Einaudi, 1966).

Clemente P. (a cura di)
1991 *Professione antropologo*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, XXIII.
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of the Ethnography*, University of California Press, Berkeley (trad. it. *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma,1997).

D'Agostino G.
2013 «Editoriale» in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XV (2): 5-8.

Dei F.
2007 «Sull'uso pubblico delle scienze sociali dal punto di vista dell'antropologia», in *Sociologia*, II: 1-15.
2012 «L'antropologia italiana e il destino della lettera D», in *L'uomo*, I-II: 97-114.

Duranti A.
2010 «Sul futuro dell'antropologia: tre tesi dagli Stati Uniti», in *AM-Antropologia museale*, XXIV-XXV: 40-44.

Fabietti U. (a cura di)
1993 *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere la diversità culturale,* Mursia, Milano.
1998 *Etnografie e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma.
1999 *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari.

Geertz C.
1988 *Works and Lives*, Stanford University Press, Stanford (trad. it *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, 1990).

Hannerz U.
2010 *Anthropology's World: Life in a Twenty-First Century Discipline,* Pluto, London, (trad. it. *Il mondo dell'antropologia*, traduzione ed edizione italiana a cura di Gabriella D'Agostino e Vincenzo Matera, il Mulino, Bologna 2012).

Herzfeld M.
2001 *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell, Malden (trad. it. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Seid, Firenze, 2006).

Johnston B.R.
2010 «Social responsibility and the anthropological citizen», in *Current Anthropology* LI: 235-247.

Lévi-Strauss C.
1955 *Tristes Tropiques*, Plon Paris (trad. it. *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano,1960).

Low S.M., Merry S.E.
2010 «Engaged anthropology: diversity and dilemmas», in *Current Anthropology* LI: 203-226.

Marcus G.E., Fischer M. (eds)
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago University Press, Chicago (trad. it. *Antropologia come critica culturale*, Anabasi, Milano, 1994).

Marzano M.
2007 «Informed Consent, Deception and Research in Qualitative Research. A cross-cultural Comparison», in *Qualitative Inquiry,* XIII (3): 417-436.

Pavanello M.
2009 *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.

Puccini S.
2012 «Sugli usi pubblici della parola antropologia», in *Anuac*, I (2): 57-65.

Rabinow P.
2008 *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Duke University Press, Durham.

Remotti F.
2013 «Questioni di sopravvivenza. Un ripensamento epistemologico per l'antropologia culturale», in *EtnoAntropologia*, I: 11-31.

Scarpelli F.
2012 «Sopravvivere in mondi inospitali», in *Lares* LXXVIII (3): 379-399.

Scheper-Hughes N.
2009 «Making anthropology public», in *Anthropology Today*, XXV: 1-3.

Todorov T.
1988 «Knowledge in social anthropology», in *Anthropology Today*, IV: 2-5.

Lia Viola

Fare la cosa giusta? La scelta dell'attivismo in un contesto di violenza omofoba

> Yet this space of death is preminently a space of transformation:
> through the experience of coming close to death there well may be a more vivid sense of life;
> through fear there can come not only a growth in self-consciousness
> but also fragmentation,
> then loss of self conforming to authority;
>
> Michael Taussig (1986: 7)

1. *Preambolo: tracce sulla sabbia*

Nella celebre introduzione a *Death Without Weeping,* Nancy Schepher-Hughes ci avverte che non esiste etnografo che non lasci traccia sulla sabbia in cui cammina (Schepher-Hughes 1992: 24). Così facendo la studiosa americana mette in discussione la presunta neutralità dell'osservatore decostruendo l'immagine del ricercatore come semplice spettatore di una realtà di cui non è parte e a cui ritiene di non apportare modifiche. L'antropologa americana da un lato ci spinge, provocatoriamente, a riflettere sul ruolo dell'etnografo sul campo, sugli effetti della sua presenza e, dall'altro, apre le porte a una riflessione sul posizionamento che tenga conto delle conseguenze e dei limiti dell'etnografia.

Il ricercatore arriva sul campo assumendo una data, e più o meno esplicita, posizione la quale viene spesso rimodellata in seguito alle sfide e agli stimoli relativi al contesto di ricerca. Ma, come ci ricorda Donna Haraway:

> non possiamo riposizionarci senza essere responsabili del movimento che si fa. La visione è *sempre* questione del potere di vedere e forse della violenza implicita nelle nostre pratiche di visualizzazione (Haraway 1995: 116).

«Potere di vedere» è un'espressione interessante perché ricollega la pratica dell'osservazione, fondante della metodologia antropologica, alle dinamiche di potere che, inevitabilmente, segnano il rapporto tra il ricercatore e i suoi interlocutori. Proprio per questo ritengo sia importante una riflessione sul proprio ruolo e sulle strategie messe in atto per modificare e negoziare il posizionamento. Esplicitare i termini del proprio essere sul campo è un modo per riflettere criticamente sui limiti e sulle potenzialità della propria ricerca. Secondo Olivier de Sardan si tratta di «esplicitare "da dove si parla", ma anche "da dove si sono prodotti i dati"» (Olivier de Sardan 2009: 56-57) e dunque affrontare, con le parole di Donna Haraway, «il problema della responsabilità nei confronti della generatività di tutte le pratiche visive» (Haraway 1995: 112).

Tali riflessioni si pongono come punti di partenza per analizzare, sia da un punto di vista metodologico sia etico, la questione delle relazioni tra etnografia e movimenti sociali e soprattutto dei limiti e dei vantaggi connessi alla scelta dell'attivismo durante un periodo di ricerca sul campo. In questo articolo analizzerò la scelta, da me compiuta durante il dottorato, di divenire attivista lgbt[1] mentre svolgevo una ricerca sulla violenza omofoba e la discriminazione delle minoranze sessuali in Africa orientale[2]. Per garantire l'incolumità dei miei interlocutori di campo eviterò di rivelarne sia le identità sia il luogo esatto in cui le nostre interazioni si sono svolte[3]. Ai fini di questo articolo sarà sufficiente sapere che la ricerca è stata svolta lungo la costa swahili[4] dell'Africa orientale: tutti i dati che non verranno, volutamente, riportati rimangono custoditi nella mia memoria, attendendo il giorno in cui le loro vite non saranno più in pericolo.

Come intuibile, la ricerca sul campo è stata profondamente segnata da un clima di costante paura provocato dal continuo ripetersi di attacchi omofobi contrassegnati dall'uso della violenza fisica (che in alcuni casi ha condotto perfino all'omicidio). Tale violenza ha segnato profondamente l'accessibilità ai dati di campo, il benessere psico-fisico mio e dei miei interlocutori, il nostro rapporto e il mio posizionamento.

Numerosi autori si sono confrontati con le problematicità di una ricerca svolta in contesti di più o meno intensa violenza analizzandone gli aspetti pratici del lavoro di campo (Kovats-Bernat 2002;

Peritore 1990; Nordstrom, Robben 1995), metodologici (Green 1994) ed etici (Scheper-Hughes 1992; 1995). Da questi studi emerge che il ricercatore che si trova a lavorare in contesti del genere può subire una sorta di shock esistenziale, prodotto da un senso di disorientamento rispetto ai confini tra la vita e la morte, che aumenta le sensazioni di alienazione e smarrimento prodotti dal confronto con il campo (Nordstrom, Robben 1995: 13-14). Un tale spaesamento spinge inevitabilmente il ricercatore da un lato a confrontarsi con i propri strumenti di comprensione della realtà e dall'altro a porsi domande etiche sul senso della propria ricerca.

Patrick Peritore sostiene che la decisione di portare avanti una ricerca in contesti di violenza sia da valutare con cura e che la ricerca debba avere serietà scientifica tale da ripagare i rischi potenziali con una conoscenza significativa. Infatti il ricercatore, in quanto marginale rispetto al sistema culturale studiato, non può prevedere totalmente le conseguenze che la sua presenza avrà sul campo, ma deve comunque immaginare il peggio (Peritore 1990: 363-364). Questa affermazione ci porta a considerare anche il valore etico di studi simili. Schepher-Hughes nella sua introduzione a *Death Without Weeping* orienta il dibattito proprio in questa direzione:

> Se io non credessi che l'etnografia possa essere usata come uno strumento di riflessione critica *e* come uno strumento di liberazione umana, quale forma di perverso cinismo mi farebbe tornare ripetutamente a disturbare le acque di Bom Jesus da Mata? (Scheper-Hughes 1992: 26; traduzione mia).

L'antropologa, nota per la sua visione impegnata dell'antropologia, ci spinge qui provocatoriamente a riflettere sul senso stesso della ricerca in contesti di sofferenza. La ben nota posizione della studiosa americana è che l'antropologia, lungi dall'essere solo uno strumento di conoscenza, si possa declinare anche in una forma di azione che possa usare il sapere che produce come via di liberazione dell'umanità, e che usi la scrittura antropologica come sito di resistenza (Scheper-Hughes 1992: 24-25). L'antropologa può essere dunque anche una *companheira* schierandosi al fianco dei propri interlocutori e condividendo con loro una lotta di liberazione e una prospettiva utopica (Scheper-Hughes 1992: 21-30). Su una linea simile, anche se in una prospettiva non legata ai soli contesti di violenza, si pone David Graeber che, in *Frammenti di antropologia anarchica,* riflette sul fatto che:

> Compito di un intellettuale radicale è precisamente questo: guardare chi sta creando alternative percorribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni (Graeber 2006: 17).

L'accento sulla percezione delle alternative come doni ci sgancia da una visione pessimistica dell'analisi sociale che può scaturire da un confronto con la violenza, rilanciando invece una percezione dell'antropologia come fonte di un pensiero critico che possa offrire nuove prospettive di analisi che servano come strumento di liberazione e che generino un sapere in grado di coinvolgere anche la nostra società (Fisher, Marcus 1986: IX-X). In questo modo, studiare la violenza può servire da un lato a capire i meccanismi che sottostanno a questa e dall'altro a venire a contatto con le alternative che le persone creano (Nordstrom, Robben 1995: 14) in modo da restituirle come doni e strategie di lotta, come saperi condivisi (Laplantine 2012). Tali alternative possono essere anche considerate come delle risorse che aiutino il ricercatore a resistere, sul campo, alla destabilizzazione e al senso di smarrimento provocati dalla violenza.

Eppure le visioni dell'etnografo come attivista (Scheper-Hughes 1992; 1995) e dell'antropologia come critica culturale (Fisher, Marcus 1986) non sempre si sovrappongono o vanno nella stessa direzione ma piuttosto spesso rappresentano due prospettive opposte (Hale 2006). La principale differenza tra le due percezioni consiste nel diverso peso che viene attribuito alla pratica politica. Mentre la visione dell'antropologia come critica culturale dà valore politico unicamente al sapere prodotto (*Ibidem*: 98), affidandogli il compito di scardinare i discorsi egemonici (Fisher, Marcus 1986: 1-6), quella dell'etnografia come pratica di attivismo vede la discesa in campo del ricercatore che sappia dialogare con un dato gruppo sia nella propria pratica politica sia nella stessa formulazione della ricerca (Hale 2006: 97).

La discrepanza dei punti di vista emerge non solo rispetto al ruolo che il ricercatore rivestirà nello scenario politico e nella pratica di lotta, ma anche in relazione all'influenza che l'attivismo può avere sui risultati della ricerca. Infatti, essere militanti di una causa avvicina molto l'osservatore al tema studiato e ai suoi interlocutori, da un lato dando la possibilità di accedere a una conoscenza molto profonda del fenomeno e dall'altro ostacolando la ricerca con gli inevitabili compromessi che l'attivismo comporta (*Ibidem*). Ciò che vorrei dunque sottolineare è che divenire militanti sul campo non è l'esito scontato di un percorso personale di attivismo politico o di una vicinanza empatica con la lotta dei propri interlocutori, ma piuttosto una scelta complicata e

altamente problematica, soprattutto da un punto di vista etico; come sostiene Robins (1996), in risposta a Scheper-Hughes (1995), «fare la cosa giusta» è sempre più complesso di come sembra.

2. *Parte prima: il rifiuto dell'attivismo*

Al mio arrivo sul campo decisi che avrei diviso la ricerca in due parti: una con la comunità cittadina presso cui l'omofobia era più dilagante e in cui assumeva i tratti più violenti, e una con gli attivisti lgbt, riservati e avvolti da un velo di silenzi e segreti. Data la delicatezza della questione decisi che con i miei interlocutori supposti eterosessuali (e presumibilmente omofobi[5]) avrei condotto una ricerca etnografica, con ampio utilizzo di interviste non strutturate e senza mai esplicitare il vero argomento della mia ricerca. Nel frattempo cercavo di crearmi una doppia vita attraverso una rete di contatti con il mondo semi-clandestino[6] del movimento lgbt. Con questa rete di attivisti fui, fin da subito, molto sincera rispetto non solo agli obbiettivi della mia ricerca ma anche alle sfumature più personali delle mie scelte.

L'osservazione partecipante e i colloqui (Olivier de Sardan 2009: 31) erano gli strumenti migliori che la mia "cassetta degli attrezzi" poteva fornirmi per entrare in questo mondo segreto. L'unica scelta che cercai di fare, come limite che garantisse la mia distanza dall'argomento studiato e mi restituisse un'aria di oggettività, era di non divenire attivista ma, piuttosto, di tenermi lontana dai lati pratici dell'associazionismo e della militanza.

I motivi che mi spinsero, in un primo momento a evitare di diventare militante lgbt in loco, non erano affatto legati alle mie convinzioni politiche o personali ma piuttosto alle problematicità connesse a una tale scelta. La mia vita personale, di attivismo politico e di pensiero critico, era ormai da anni fortemente influenzata dalla vicinanza al pensiero *queer* e alla lotta contro l'eteronormatività e l'omofobia. Potrei addirittura affermare che probabilmente ciò che più profondamente mi ha spinta a studiare l'omofobia è stata l'urgenza, personale e politica, di comprendere a fondo il "nemico che opprime" con il fine di decostruirlo, problematizzarlo e così contribuire in qualche modo alla lotta contro l'omofobia. Dunque, la mia vicinanza agli ideali dell'attivismo lgbt era talmente rilevante che si presentava, dal mio punto di vista, come un limite alla presunta "oggettività" della ricerca. Inoltre ero ben cosciente della mia posizione (in quanto europea, lesbica, ricercatrice) e dunque temevo di incrementare, con la mia eventuale partecipazione, dei meccanismi di potere tra attivisti internazionali che riproducono ideologie etnocentriche secondo le quali gli occidentali sono i custodi di una presunta "verità" in tema di minoranze sessuali[7] che deve essere esportata in tutto il resto del globo (Massad 2007: 160). Sottrarmi all'attivismo era, inoltre, l'unica strategia che avevo per evitare di complicarmi ulteriormente la quotidianità e l'organizzazione della ricerca. Infatti programmare un'indagine basata su una doppia vita era, di per sé, già abbastanza complesso da non potermi neanche far immaginare cosa sarebbe successo nel momento in cui avessi dovuto fare una scelta di posizione più esplicita. Non solo organizzare i miei spostamenti in città e i colloqui era complicato, senza espormi troppo al controllo sociale, ma dividere le mie giornate tra i mandanti o esecutori della violenza e le vittime (o considerate tali) era, per me, fonte di crescente inquietudine.

Fu quando iniziai a percepire la violenza che mi sentii spinta a riflettere più seriamente sulle mie pretese di rimanere esterna all'attivismo lgbt e dovetti dunque scendere a patti con la realtà del fenomeno studiato. Mi resi conto che, come sostiene George Devereux: «Il concetto di "obbiettività" deve essere definito nei termini di ciò che è realmente possibile, e non in funzione di un dover essere» (Devereux 1984: 28).

I fatti cambiano l'impostazione del campo e non ha alcun senso rimanere ancorati alle proprie posizioni iniziali. La violenza era esplosa, c'erano state parecchie aggressioni ed era tempo di essere realistici rispetto alle proprie pretese di obbiettività: la distanza dal soggetto studiato andava rivista e con essa il mio posizionamento.

3. *Interludio: la "condizione di paura"*

A questo punto erano quasi quattro mesi che mi trovavo sul campo e almeno un paio di persone erano già state uccise per via della loro omosessualità. La violenza era stata plateale e insieme silenziosa, nessuno ne parlava, eppure tutti sapevano. Il primo omicidio fu eseguito a bastonate tra le ombre della notte. Venni poi a sapere che alcuni testimoni sentirono delle persone gridare che quella era la giusta punizione per gli omosessuali. Il corpo fu sepolto in fretta e furia e la notizia coperta dal silenzio.

Giorni dopo accompagnai alcuni attivisti a fare le indagini sull'omicidio e ingenuamente cademmo, uno a uno, nella trappola dell'omertà: qualcuno ci fece celermente sapere che, se avessimo continuato a fare domande, ognuno di noi avrebbe fatto la fine del morto. Fu così che le bocche si serrarono e le menti provarono a dimenticare l'accaduto. Ma non ci fu tempo per tentare la strada dell'oblio: dopo

poco più di un mese venni a sapere che un altro ragazzo gay era stato ucciso. Questa volta fu il fuoco a far scomparire ogni traccia di vita e ogni prova della sua esistenza: lo bruciarono vivo, solo le ossa carbonizzate ricordarono al mondo che un tempo era esistito. Nessuno provò a fare indagini o ad andare alla polizia. Io – stretta tra la mia paura e il bisogno di silenzio manifestato dagli attivisti lgbt – cercai di dimenticare: appuntai l'omicidio in una nota di campo e provai a non pensarci.

In quei giorni un altro ragazzo omosessuale scappò a un linciaggio pubblico mentre sugli attivisti incombeva il ricordo dell'attacco subito da una trentina di uomini gay contro cui si era scagliata una folla inferocita. Intanto le minacce di morte si spargevano a macchia d'olio restituendomi la sensazione pressante di essere spettatrice di un orrore segreto, indicibile, incomunicabile.

Era questo silenzio a spiazzarmi: il segreto che accompagnava le violenze non faceva altro che trasformare sempre di più il terrore in uno stato costante di paura. Linda Green in *Fear as a way of life* dimostra come in alcune situazioni di violenza la reazione sociale, invece che condensarsi in attimi di terrore acuto, si muta in un intenso e costante stato di paura che, coinvolgendo tutti, crea una situazione di sospetto reciproco (Green 1994: 227). Direi che questo è ciò che successe nei primi mesi tra gli attivisti lgbt e nel loro rapporto con me.

Il silenzio era dettato dalla paura. Le minacce erano state chiare: chiunque avesse parlato avrebbe fatto la stessa fine dei morti. Così mantenere i segreti era l'unica strategia di salvaguardia delle vite e la paura creava un costante clima di sospetto. I giorni andavano avanti e io continuavo a non sapermi relazionare con quei silenzi e segreti. Ero totalmente schiacciata dal, e sul, campo e la paura modellava il mio rapporto con l'etnografia impedendomi di analizzare i dati, mentre l'ossessione costante della morte mi allontanava dal mio oggetto di ricerca. La violenza era diventata ciò che più mi ostacolava nel fare ricerca su un tema che, paradossalmente, implicava al suo interno la violenza stessa. Da un lato non riuscivo a comprendere i meccanismi propri delle manifestazioni violente perché ero troppo impegnata a sfuggirle e, dall'altro, il clima di sospetto reciproco mi allontanava dai miei interlocutori lgbt i quali erano, ovviamente, molto più esposti al pericolo di me. Ma un evento drammatico mi diede lo stimolo giusto per mettere in discussione le mie paure.

Qualche mese dopo l'inizio del campo mi trovavo in una città lontana dal luogo dove conducevo la mia ricerca e lì mi trovai ad essere testimone sopravvissuta di un evento terroristico: un ordigno fu fatto esplodere in un luogo altamente affollato e particolarmente vicino a dove mi trovavo io. Il boato della bomba, la vista del palazzo che si disintegrava ricoprendosi di fumo e fuoco, la corsa in strada, le urla, il sangue e la paura mi svegliarono dal mio torpore. Per quanto cercassi un rifugio nascosto dalla violenza essa riappariva in angoli lontani e scuotendo il mio sistema nervoso, già messo a dura prova, mi imponeva di confrontarmi seriamente e profondamente con la questione. In strada, in fuga e terrorizzata fui accolta da persone che mi trasmisero la loro calma facendomi percepire come la violenza abbia una sua logica interna e delle strutture di senso (Taussig 1986) che io continuavo a rifiutare. Era forse arrivato per me il momento di accettare gli eventi e decidere tra la fuga e la totale immersione.

4. *Parte seconda: la scelta dell'attivismo*

Secondo Linda Green, l'etnografo che studia in contesti di violenza deve entrare all'interno dello stato di paura dei suoi interlocutori per due motivi principali: il primo è che «ogni comprensione implica un viaggio nella condizione di paura che forgia le relazioni e la vera natura delle interazioni» e il secondo è che solo «dall'esperienza condivisa si forgia il campo comune di rispetto e comprensione» (Green 1994: 230; traduzione mia). Per me entrare nella «condizione di paura» è coinciso con la decisione di divenire militante, attivista di una piccola associazione lgbt. Facendo questa scelta mi resi conto della validità delle affermazioni di Linda Green soprattutto rispetto al fatto che solo l'esperienza condivisa della paura, e del pericolo, crea un campo comune di dialogo. Infatti, finché la mia posizione restava quella di ricercatrice esterna al movimento non potevo sentire quella condivisione data dal vivere esperienze comuni, dal militare per la stessa causa andando insieme incontro a simili (ma non identici) rischi.

A questo proposito bisogna considerare lo stereotipo dilagante, tra i miei interlocutori, sugli occidentali: questi sono considerati dei privilegiati che possono rimanere esterni alle vicende locali senza venir mai toccati dai drammi della quotidianità. Inoltre si crede che gli europei possano permettersi di trasgredire qualsiasi norma o legge perché capaci, attraverso la corruzione, di pagarsi la loro incolumità. Questo vale anche in relazione alla questione omosessuale, infatti, nonostante l'omofobia dilagante, i gay occidentali riescono a vivere molto tranquillamente, e a volte apertamente, la loro sessualità, poiché il loro status li protegge dalla violenza omofoba rendendoli ciechi davanti alla realtà quotidiana della città.

Dunque, inevitabilmente, rimanere esterna all'attivismo mi posizionava, agli occhi dei miei interlocutori, come l'occidentale protetta dai suoi

privilegi e lontana da quello che veniva percepito come il mondo reale. Diventare attivista mi diede la possibilità di mettere in discussione lo stereotipo che pesava su di me e, insieme, di entrare parzialmente nella "condizione di paura" dei miei interlocutori. Il pericolo condiviso diveniva strumento per ridurre un po' la distanza che ci separava.

Tuttavia la decisione di divenire attivista non fu facile da prendere e probabilmente sarei rimasta più a lungo a crogiolarmi nei miei dubbi metodologici ed etici se qualcuno non mi avesse spinta a fare una scelta. Nell'introduzione a *Death Without Weeping*, Nancy Scheper-Hughes racconta come le donne brasiliane con cui lavorava la misero, un giorno, davanti alla scelta tra il diventare attivista, *companheira*, e il tirarsi fuori dal rapporto con loro. Averla come antropologa non bastava loro e continuavano a chiederle: «*What is Anthropology anyway to us?*» (Schepher-Hughes 1992: 18). Fu a quel punto che l'antropologa americana scelse di divenire anche una *companheira* e di iniziare a immaginare il campo etnografico non solo come un sito di conoscenza ma anche come un campo di azione (*Ibidem*: 24).

Direi che a me successe qualche cosa di molto simile. Un giorno ero a una riunione di un'associazione lgbt quando un ragazzo entrò di corsa e trafelato. Si guardava attorno con aria spaurita e, concitato, disse che temeva per la sua incolumità. Era scappato di casa in seguito a violenze e minacce di morte e si trovava nella situazione di non sapere dove andare e a chi rivolgersi per chiedere aiuto. La riunione si fece accesa, l'aria era calda quanto le nostre coscienze: bisognava trovare una soluzione, tirar fuori delle proposte affinché questo ennesimo delitto non venisse consumato. Delle idee emersero e un rapido susseguirsi di interventi riempì l'assemblea, io rimanevo in un angolo, in qualche modo esterna alla discussione. Fu a quel punto che una ragazza transessuale mi fissò chiedendomi a voce alta quale fosse la mia idea e spingendomi a fare una proposta di azione. La sua domanda pubblica rivolta a me era chiaramente una prova, volevano vedere da che parte stavo: era il momento di fare una scelta. Fui cauta, misi le mani avanti cercando di considerare ogni elemento della situazione, incluse le dinamiche di potere che, inevitabilmente, tra di noi si instauravano. Dissi che bisognava trovare un modo per fermare le violenze o almeno ridurle e chiesi dunque quali fossero, secondo loro, le ragioni di questa ondata di omofobia. Mi fu detto che la visibilità dei gay stava disturbando la comunità locale la quale, spinta dai leader più omofobi, cercava di opporvisi con la violenza. A questo punto parlai di quelle che mi apparivano come due possibili strade da percorrere: tornare nell'ombra, diminuire la visibilità, smettere di spingere per il coming out o rafforzarsi, cercare alleati e creare una rete che proteggesse il piccolo gruppo di attivisti locali. Loro scelsero la seconda e io, ben cosciente che forse avrei scelto la prima, annuii in risposta ai loro sguardi indagatori segnando così il mio ingresso nell'attivismo.

Nei mesi che seguirono la mia partecipazione fu totale e coinvolgente: divenni parte del gruppo, condivisi con loro i successi e soffrii le sconfitte, elaborai strategie e tentai di imparare a essere parte di qualche cosa di molto delicato e complesso. Ovviamente non sempre ne fui capace: spesso feci errori che mi portarono a correre pericoli eccessivi. Essere attivista di una piccola associazione lgbt perseguitata significa avere una cura estrema dei particolari, sia nei rapporti umani che nelle azioni. Sbagliare vuol dire, nel migliore dei casi, turbare gli equilibri e rompere i legami, nel peggiore esporre se stessi e gli altri al pericolo della violenza. Tutto questo lo imparai pian piano.

Ad ogni modo, da quella riunione in poi, le mie giornate furono scandite dal tentativo di essere militante e insieme ricercatrice. Quando si parla di attivismo ci si aspetta qualche cosa di molto simile a ciò a cui siamo abituati: manifestazioni, proteste pubbliche, rivendicazioni. Nulla di tutto questo ha a che fare con ciò che lì accadeva; era una lotta silenziosa, fatta di movimenti al buio e respiri clandestini. Periodicamente si presentavano dei casi da risolvere nel modo più veloce possibile e con le pochissime risorse a disposizione: nascondere le persone minacciate di violenza, garantire le cure a chi non veniva accettato negli ospedali, fare prevenzione sul tema dell'HIV e delle malattie sessualmente trasmissibili, indagare sui casi di violenza, cercare di prevedere eventuali attacchi omofobi e trovare strategie per ridurre l'esposizione al pericolo. Insomma, la quotidianità era scandita dall'alienante percezione che il giorno dopo sarebbe stato ancora più complicato di quello prima e dall'utopica speranza che prima o poi tutto sarebbe cambiato e la calma avrebbe preso il posto della tormenta. Poi c'era l'attivismo di più ampie vedute, il tentativo di superare le sfide della quotidianità creando una rete di supporto tra le varie associazioni lgbt del territorio. La mia maggiore mobilità, dettata dalle esigenze della ricerca e dalla mia migliore situazione economica, mi permetteva di essere ambasciatrice di notizie tra una città e l'altra del paese.

Pervasa da segreti indicibili e da preoccupazioni difficilmente condivisibili, ero definitivamente entrata nella "condizione di paura" di cui parla Linda Green e, da lì dentro, mi rendevo conto che, nonostante la mia calma si stesse lentamente logorando, avevo finalmente creato quello stato di risonanza che molti antropologi considerano alla base dell'etnografia (Rosaldo 2001; Piasere 2002;

Wikan 2009). Questa empatia mi permise non solo di sentire risuonare dentro di me le vicende vissute, al punto da riuscire ad andare oltre le parole (Wikan 2009: 102-103), ma anche di venir accettata dai miei interlocutori che, riconoscendomi parte del gruppo, mi aprirono le porte a segreti di cui non sarei venuta, in altro modo, a conoscenza (Scheper-Hughes 1992). Condividere una causa, espormi al pericolo ed empatizzare mi ha dato la possibilità di rompere il muro del silenzio e accedere ai segreti del movimento lgbt e delle singole persone che ne fanno parte. Senza quei segreti non avrei mai potuto fare la ricerca di dottorato e senza quella forza che viene dalla condivisione non sarei mai riuscita e reggere emotivamente il confronto con la violenza. Ma ogni segreto che debba essere svelato esige un livello di fiducia reciproca che deve essere creato e conservato nel tempo. La decisione di mantenere il totale anonimato sulle identità dei miei interlocutori, nonché di non usare alcuni dei dati di campo, è solo una delle tante scelte che mi impongo di fare sia per salvaguardare le loro vite, sia per rendere omaggio alla fiducia che mi è stata data. Non per un nostalgico legame con il campo ma perché la condivisione di quell'esperienza mi ha profondamente convinta dell'importanza del mantenere la segretezza su alcune informazioni. L'esperienza di essere sia militante sia antropologa è stata talmente pervasiva da andare ben oltre il periodo di campo condizionando anche il rapporto con la scrittura. Potrei dunque dire che l'attivismo e la condivisione sono stati i semi con cui ho coltivato il terreno di rispetto e fiducia reciproca che mi ha lentamente portata ad accedere ai dati di campo e che cerco di mantenere vivo nonostante le difficoltà, la distanza e il tempo che scorre.

D'altronde come sostiene Piasere in relazione a una sua ricerca fra i romà:

> Era impossibile "osservare" e basta, "fare l'inchiesta" e basta. Fra i romà si viveva, perché i romà erano troppo impegnati a vivere. Con il loro modo di fare mi insegnavano che avrei conosciuto la loro vita non rubando loro del tempo per chiedere come fosse, ma condividendola (Piasere 2009: 81).

Allo stesso modo in un tale contesto di pericolo e violenza era impossibile condurre una ricerca tenendosi distanti (Beneduce 2008: 14); gli omosessuali del posto erano troppo impegnati a sopravvivere (parafrasando Piasere) e dunque non vi era altro modo per conoscerli che condividere con loro la lotta, divenendo così partecipe dei loro sogni e dei loro incubi.

Divenire attivista è una scelta radicale che, come ogni cosa, ha i suoi pro e i suoi contro, nel farlo è però importante prestare particolare attenzione alle conseguenze del proprio agire e alle variabili che influiscono sul posizionamento. Come sostiene Pierre-Joseph Laurent:

> L'impegno metodologico dell'antropologo pone spesso nella scomoda posizione di dover decidere da quale parte schierarsi. L'antropologo deve allora analizzare, con la massima attenzione, il ruolo che occupa o che gli è stato assegnato per poter comprendere, con la massima consapevolezza, che parte accetta di recitare nell'esercizio del proprio mestiere, che resta sempre e soprattutto un'esperienza umana (Laurent 2012 : 55).

D'altronde, come sostiene Jean-Pierre Olivier De Sardan, l'integrazione dell'antropologo è sempre relativa, eppure reale, e soprattutto è attribuita dal gruppo locale (Olivier de Sardan 2009: 33). Anche nel mio caso l'inclusione all'interno dell'attivismo lgbt è stata in qualche modo "pilotata" e "decisa" dai miei interlocutori che mi hanno posta davanti a delle scelte etiche e a delle prove di fedeltà. In una visione dell'antropologia come sapere condiviso (Laplantine 2012), la ricerca sul campo è modellata sulla base di relazioni che si instaurano tra il ricercatore e i suoi interlocutori, ed è a partire dalla natura di questi rapporti che si accede ai dati di campo.

5. Epilogo: "il potere di vedere"

Ovviamente la decisione di divenire militante non solo si presenta come una scelta e dunque, in quanto tale, non scontata, ma soprattutto non è una posizione esente da problematiche. Come già detto, l'antropologo lascia le tracce lungo la spiaggia in cui cammina e dunque in qualche modo perturba, con la sua sola presenza, il campo di ricerca (Olivier de Sardan 2009: 33). Non rimane forse che considerare questa perturbazione analizzandola e studiandola (Devereux 1984). Per quanto avessi cercato, sicuramente in parte riuscendovi, di entrare in empatia con i miei interlocutori lgbt, era per me comunque importante continuare a notare i piccoli meccanismi di potere che agivano sotto la superficie della nostra relazione e che si alimentavano di ideali, pregiudizi e convinzioni costruiti negli anni e, in buona parte, al di fuori del nostro controllo.

Nel rapporto tra un ricercatore europeo e i propri interlocutori africani ovviamente pesano le problematiche connesse agli stereotipi coloniali e ai malcontenti postcoloniali che nel caso di una ricerca sull'omofobia vengono particolarmente influenzate dal clima di tensione che vige tra Occidente e Africa sub-sahariana. Da un lato, infatti, i media

occidentali tendono a rappresentare sempre di più l'Africa come un "continente omofobo" trascurando così sia le differenze tra i vari paesi africani sia la presenza dell'omofobia in occidente (Awondo *et al.* 2012). Dall'altro lato, il rifiuto e la repressione dell'omosessualità da parte di numerosi stati africani può essere analizzato anche come una forma di resistenza e ribellione verso le ingerenze occidentali in Africa (Hoad 2007) che tendono sempre di più a imporre l'agenda dei diritti umani. Inoltre, come sottolineato da Joseph Massad (2007) e prima di lui dalla critica al femminismo occidentale (Mohanty 1988; Amadiume 1987), alcuni movimenti euro-americani hanno mostrato una certa tendenza a internazionalizzarsi assumendo così una visione universalista delle proprie teorie e categorie cognitive che ha in ultima analisi riproposto delle logiche imperialiste e nazionaliste (Puar 2007). In particolare il movimento lgbt occidentale finanzia cospicuamente le varie associazioni gay dell'Africa sub-sahariana. Attraverso il flusso di denaro si stabiliscono relazioni di potere che tendono a rappresentare gli occidentali come coloro che "insegnano" agli africani come interpretare la sessualità e come costruire una lotta per la "vera" emancipazione e libertà. In questa prospettiva, il mio essere un'europea affine a quel movimento politico che in Occidente mira alla decostruzione degli stereotipi di genere e della sessualità e alla lotta all'omofobia, mi poneva nella difficile posizione di essere vista alternativamente come un ponte con il movimento europeo, una promulgatrice dei diritti umani o una scomoda presenza. Ovviamente mi trovavo a disagio in ognuna di queste etichette che mi venivano periodicamente assegnate eppure trascurarle avrebbe solo contribuito a oscurare la complessità del reale sotto la colorata etichetta dell'arcobaleno della lotta gay universale; come in una sorta di pubblicità nave dell'identità gay globale (Altman 1996). Piuttosto sentivo l'urgenza di indagare in merito alle intersezioni (Crenshaw 1989; 1991) tra status sociale, provenienza geo-politica, genere e orientamento sessuale che influenzavano il mio rapporto con gli attivisti locali.

Come già detto, venivo spesso immaginata come un eventuale ponte di comunicazione con il movimento occidentale. Mi è così in qualche modo stato affidato il ruolo di colei che avrebbe fornito dei contatti utili a ricevere cospicui finanziamenti internazionali e a portare "prestigio" all'associazione con cui avrei collaborato. Infatti, in un primo periodo fui contesa tra varie associazioni come se la mia eventuale collaborazione avrebbe effettivamente cambiato le sorti precarie in cui esse si trovavano. Questa attribuzione di stereotipi sull'alterità occidentale mi pose in una situazione estremamente complicata in cui ogni scelta che facevo era potenzialmente causa di malumori, invidie, gelosie e sospetti. Non mi trovavo affatto nella posizione di potere scegliere liberamente e incondizionatamente come gestire la mia pratica politica e i miei rapporti, piuttosto ogni passo che facevo doveva essere particolarmente cauto. Tutto ciò per il "solo" fatto che ero europea e che quindi su di me gravava un'aspettativa che superava di gran lunga le mie possibilità e, soprattutto, le mie volontà. Non avevo nessuna intenzione di impormi come occidentale che guida la lotta, non avevo nessuna possibilità di far loro arrivare dei finanziamenti e soprattutto ero lì per imparare, per conoscere e studiare. Nel frattempo avevo fatto la scelta, dettata sia da esigenze personali che metodologiche, di militare al loro fianco ma questo, dal mio punto di vista, voleva dire imparare da loro come si porta avanti la lotta evitando di imporre i miei metodi di attivismo e le mie presunte certezze categoriali.

A tutto ciò si sommava la scomoda evidenza che io avessi anche, parallelamente, numerosi momenti di incontro con i leader dell'omofobia cittadina che intervistavo ai fini della mia ricerca. Questo mio continuo "dialogo con il nemico" tendeva a rinforzare degli evidenti timori di tradimento legati anche all'indecifrabilità del ruolo dell'antropologo, visto spesso come una spia, un impiccione o comunque come qualcuno la cui utilità pratica è pressoché nulla. Ovviamente, il clima di paura e di sospetto reciproco dato dall'esposizione continua alla violenza peggiorava di gran lunga le cose, ma con il tempo imparammo a fidarci un po' di più l'uno dell'altro e a non basarci sulle etichette che ci portavamo dietro. Le iniziali perplessità legate alle mie titubanze rispetto alla scelta dell'attivismo furono superate grazie alla pratica quotidiana che mi forgiava come membro del gruppo attraverso la prassi politica e l'esposizione al pericolo (il quale fungeva da collante simbolico dell'appartenenza). Parallelamente, il mio dialogo con gli esponenti dell'omofobia cittadina si trasformò con il tempo da matrice di sospetti in una risorsa di riflessione politica. La mia ricerca divenne in qualche modo uno strumento di approfondimento teorico delle dinamiche di oppressione e violenza, nonché il procedere del mio lavoro fu spesso oggetto di profonda curiosità. In fondo avevamo un obiettivo comune, capire i meccanismi che sottostanno alla violenza omofoba: io per studiarli e loro per opporvisi. Il nostro dialogo si alimentò per mesi di riflessioni sui motivi che muovevano l'odio, sempre e comunque alla ricerca di un modo per disinnescarli.

Ciò che mi preme qui considerare è che durante una ricerca in un contesto di violenza capire qual è la "cosa giusta da fare" non è affatto semplice e nes-

suna scelta è neutra ed esente da difficoltà. Vorrei dunque concludere questa riflessione riprendendo le parole di Donna Haraway, discusse all'inizio dell'articolo, che ci ricordano come

> […] non possiamo riposizionarci senza essere responsabili del movimento che si fa. La visione è sempre questione del potere di vedere e forse della violenza implicita nelle nostre pratiche di visualizzazione (Haraway 1995: 116).

Lungo il campo mi sono riposizionata lasciando così impronte profonde e controverse sulla sabbia; questa scelta mi ha dato l'occasione di poter accedere a molti più dati di campo e vivere un'esperienza totalizzante. Rimane comunque evidente che nel far ciò mi sono mossa all'interno di schemi di potere ben radicati, locali e transnazionali, che hanno influenzato, modellato e condizionato la mia osservazione partecipante e il mio attivismo e con i quali ho interagito. Ignorarlo o nasconderlo sarebbe forse una scorciatoia semplicistica e idealizzante del rapporto tra etnografo e interlocutori e della relazione, difficile ma non per questo non stimolante, tra ricerca e pratica politica.

Note

[1] Acronimo di "lesbian, gay, bisexual, transexual". In accordo con Epprecht (2013: 24) uso la sigla al minuscolo per evitare gli effetti di essenzializzazione che il maiuscolo, graficamente, restituisce.

[2] Una prima riflessione su queste tematiche è stata da me pubblicata in *Zapruder. Rivista di storia della conflittualità sociale*, Vol. 33, Anno 2014 (pp. 148-154). Il presente lavoro riprende alcune tematiche emerse nell'articolo pubblicato su *Zapruder* approfondendo la questione della scelta dell'attivismo durante una ricerca etnografica.

[3] Come chiarirò in seguito, i miei interlocutori, attivisti del movimento lgbt, erano informati rispetto allo svolgimento della mia ricerca. Dunque, data la pericolosità e riservatezza di alcune informazioni, la scelta dell'anonimato è stata presa nel dialogo con loro.

[4] Per costa swahili si intende il tratto di terra che va dal Sud della Somalia al Nord del Mozambico.

[5] Ai fini di questo articolo uso il termine "omofobia" per indicare il disprezzo e la repulsione verso le persone con comportamenti non-eterosessuali e l'espressione "violenza omofoba" per indicare gli atti di violenza che sono mossi da questa repulsione verso la diversità sessuale. Sono ovviamente ben cosciente dei limiti della parola "omofobia" e della complessità di fenomeni che sto raggruppando sotto un solo termine, ma l'esigenza di sintesi mi impone una certa semplificazione categoriale. Per approfondire tale dibattito rimando a Herek 2000 e Saraceno 2003.

[6] Definisco il movimento lgbt come un mondo semi-clandestino perché, seppur gli attivisti cerchino di divenire il più possibile visibili, la maggior parte delle volte l'omofobia li costringe alla segretezza.

[7] Per un approfondimento: Puar 2007.

Riferimenti bibliografici

Altman D.
1996 «Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities», in *Social Text*, XLVIII: 77-94.

Amadiume I.
1987 *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, Zed Books, London.

Awondo P., Geschiere P., Reid G.
2012 «Homophobic Africa?: Toward a more Nuanced View», in *Africa Studies Review*, LV: 145-168.

Beneduce R.
2008 «Introduzione. Etnografie della violenza», in *Antropologia*, VIII: 5-47.

Crenshaw K.
1989 «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», in *The University of Chicago Legal Forum*, CXL: 139-167.
1991 «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color», in *Stanford Law Review*, XLIII: 1241-1299.

Devereux G.
1984 *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

Epprecht M.
2013 *Sexuality and Social Justice in Africa. Rethinking Homophobia and Forging Resistance,* Zed Books, London-New York.

Fisher M. M. J., Marcus G. E.
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago-London.

Graeber D.
2006 *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano.

Green L.
1994 «Fear as a Way of Life», in *Cultural Anthropology*, IX: 227-256.

Hale C. R.
2006 «Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology», in *Cultural Anthropology*, XXI: 96-120.

Haraway D. J.
1995 *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.

Herek G. M.
2000 «The Psychology of Sexual Prejudice», in *Current Directions in Psychological Sciences*, IX: 19-22.

Kovats-Bernat J.C.
2002 «Negotiating Dangerous Fields: Pragmatic Strategies for Fieldwork amid Violence and Terror», in *American Anthropologist*, CIV: 1-15.

Laplantine F.
2012 «Conoscenza reciproca», in F. Saillant, M. Kilani, B. F. Graezer (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna,* Elèuthera, Milano: 58-60.

Laurent P.-J.
2012 «Coinvolgimento», in F. Saillant, M. Kilani, B. F. Graezer (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il manifesto di Losanna,* Elèuthera, Milano: 54-55.

Massad J.
2007 *Desiring Arabs*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Mohanty C. T.
1988 «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», in *Feminist Review*, XXX: 61-88.

Nordstrom C., Robben A.,
1995 «The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict», in A. Robben, C. Nordstrom (eds), *Fieldwork under fire*, University of California Press, Los Angeles-London.

Olivier de Sardan J.-P.
2009 «La politica del campo. Sulla produzione di dati in Antropologia», in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze: 27-63.

Peritore N. P.
1990 «Reflections on Dangerous Fieldwork», in *The American Sociologist*, XXI: 359-372.

Piasere L.
2009 «L'etnografia come esperienza», in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze: 65-95.

Puar J. K.
2007 *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer times*, Duke University Press, Durham.

Robins S.
1996 «On the Call for a Militant Anthropology. The Complexity of "Doing the Right Thing"», in *Current Anthropology*, XXVII: 341-343.

Rosaldo R.
2001 *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma.

Saraceno C. (a cura di)
2003 *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Guerini e Associati, Milano.

Scheper-Hughes N.
1992 *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Los Angeles-London.
1995 «The Primacy of the Ethical: Proposition for a Militant Anthropology», in *Current Anthropology,* XXVI: 409-440.
2005 «Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio», in F. Dei (a cura di), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Milano.

Taussig M.
1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, University of Chicago, Chicago-London.

Viola L.
2014 «Utopie in movimento. Riflessioni sull'attivismo LGBTI in Africa Orientale», in *Zapruder*, XXXIII: 148-154.

Wikan U.
2009 «Oltre le parole. Il potere della risonanza», in F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze: 97-134.

Silvia Pitzalis

Positioning as a method. The earthquake in Emilia Romagna and the forms of "exilience"[1]

1. *A long introduction*

This article is the result of a research project carried out in the "Bassa Modenese"[2], an area affected by two earthquakes that hit the northern part of the Po-Emilian plain between 20th and 29th May 2012. The districts of Modena, Ferrara, Mantova, Reggio-Emilia, Bologna and Rovigo were particularly struck, with 27 casualties, 15,000 displaced persons[3] and enormous damage to local historical and cultural heritage sites. The economic and productive system was negatively impacted: numerous businesses were affected, particularly in the area's cutting-edge, bio-medical sector. The population was impacted across the board, the social structure being so varied within these territories.

The research project was carried out whitin this scenario between October 2012 and November 2014, and focused on the micro-area extending across the municipalities of Mirandola, Cavezzo, San Possidonio and Concordia sul Secchia (Modena districts). The main interlocutors were the members of the earthquake-victims' Committee named *Sisma.12*, who gave birth to specific political practices "from the bottom up". These practices were realized through participatory and shared processes, understood as ways to reflect on the world and on the participants' role as political subjects. Through these same practices the Committee offered an alternative to the institutional re-construction and its decision-making process.

The singular relationship between the members of *Sisma.12* and the institutions, particularly the Democratic Party and the city council presided over by Vasco Errani, illustrates the former's pressing desire to substantially and systemically modify those power structures that, over time, have increasingly distanced and alienated them. This creates a process, fueled by consumerism, which is ignited when the dialogue between political institutions and a citizenry that for decades has accepted to take on a role of passive consensus, finally crumbles.

This consensus, which is evident in the apathetic subscription to the various political parties, hence undergoes a slow but clear decline, causing disaffection with politics. A general feeling that the promises of wealth, prosperity, progress, improvement, justice, equity and peace have been betrayed becomes more and more common: individuals no longer believe in the trustworthiness of the solutions proposed by the institutional authorities, nor in their effectiveness (Boni 2006). The subsequent weakening of the individual's political involvement appears to be caused by two factors: first, the hegemony's opposition to the individual's participation in public life and politics, shown in the implementation of the mandate mechanism; second, the subjects' self-exclusion from a world dominated by a caste made up of politicians regarded as aliens, who own the media and manage financial resources, driven by personal gain and goals.

Nonetheless, in this context and in response to it, we witness the birth of groups such as *Sisma.12* that create practices "from below" and assume a fundamental role in foreshadowing a different distribution of power. They claim, in a more or less explicit way, different standards of democracy, inclusion, justice, morality and humanity that institutions do not offer (Boni 2012). They set themselves up as new emancipatory forces "from below" that express new possibilities for mobilization, autonomy and gaining of consciousness.

New ways of imagining the political sphere have emerged since the creation of that ideological vacuum that followed the collapse of the socialist systems and the subsequent waning of hope in the "revolutionary perspectives" that inspired the major left-wing movements of the sixties. Social movements, characterized by their opposition to institutions and political parties, have been the leading actors of this redefinition, in their attempt to create new types of political, cultural, social and economic arenas and new systems of thought using specific discourses and practices. In this light, social movements could be seen as spaces within which individuals share clear objectives, ideals and systems of thought and in which collective action is achieved through the meticulous coordination of individual actions. The mobilization phase that

follows this organizational endeavor aims to ensure the achievement of those set common goals and to complete the process through which the actors of a specific field of action give themselves a structure, however variable and flexible. The typologies of mobilization are incredibly varied: they are open and as such devoid of hierarchy; they are the organic expressions of a civil society in the making and of its willingness to shift decision-making from palaces to piazzas, from institutions to society (Boni 2011). The political potential of these social entities therefore resides in the segmented and changeable organization of those spaces deemed free from the coercive action of dominant power.

These political arenas are founded on the idea of autonomy of thoughts and actions: an idea that enables individuals to manage and support themselves according to their own laws and that allows the right to self-determination and self-government, free from "interference from above", to be practiced. In other words, this idea translates into the freedom to act according to one's own will, attitude, inclinations and desires. This need for autonomy nourishes the ever more numerous social movements that commit to the creation of autonomous arenas and relations that experiment with distinct practices: the decentralization of decisional processes; the individual's direct action; and ways of life which offer an alternative to those dictated by capitalism and neoliberalism. As new "political spaces" (Abélès 2001), these realities seem to escape from a homologizing rationale and materialize, instead, into ever-changing fertile arenas, within which different views and ways of being-in-the-world intersect and interconnect.

Without stepping into the domain of the actual achievements these movements have gained, it would seem useful to investigate the manner in which people modify political praxes in ways that are always locally and historically determined. It would also be helpful to interpret and understand their attempts – and failures – to regenerate the economic, political and social system. Moreover, it would be useful to see how they redefine themselves as coming "from" and working "for" the bottom: that is how the individuals who would generally be subjected to – rather than practice – politics, acquire awareness and subsequently step up to active participation. Finally, it would be helpful to unveil how these *agencies*, by constructing citizenship as a lived space and as a dialogical process, create an opening to alternative systems of thought (Koensler, Rossi 2012).

The study of these phenomena "from below" allows for an analysis of the weaknesses of politics, questions its characteristics and practices, and identifies the areas in which it is more challenging for it to take roots or develop. In order to bring forth the critical potential of anthropology when studying power in its current formations, the researcher must focus on the reactions that power fosters, the starting point being his experience of researching among those social groups that have been excluded from the process. Anthropology would in fact provide the individuals that are on a knowledge-gaining journey (researcher and interlocutors) with specific tools and strategies that would facilitate an understanding of the ways in which the political subjectivities that are potential makers of their own destiny, are formed. The aim is hence that of gaining knowledge focused on better comprehending the consequences of inserting singular histories in the global process; this subsequently places this argumentation in the wider context of the analysis of the relationship between "high powers" and "powers from below", in between today's coercion and emancipation (Ciavolella 2013).

Ethnography is hence seen as a successful method to challenge dominant discourses and practices: we are in fact here committed to the researcher's ethical responsibility to bear witness and spread the truth about the politics that damage excluded individuals. In this article we will provide first of all an analysis of *Sisma.12*, highlighting its reactions to those managerial procedures that undermine the right to a concerted re-construction of the territory. The Committee's members politically demand, through exilience practices, the recognition of their will to bring forth a change and of their individual potential. Indeed they oppose those decision-making mechanisms focused on private and/or oligarchical interests. Than a series of questions will hence be posed with particular reference to the role of the researcher and his positioning within the analysed context, specifically attempting to give an answer to the following: what is the role of the researcher in this scenario and what shape does his participation take? To whom, or to what end, can the ethnographic representation of these realities be useful? Can the dilemma of the researcher's positioning, extensively discussed in anthropology, take on a different perspective within the mentioned arenas? Can engaged anthropology ethnographically represent these forms of humanity?

In the ethnographic example here below presented, the researcher shared the participants' political ideology: this allowed her to actively and consciously participate in the practices of the individuals the research was focusing on. The researcher's choice to make her positioning clear was a methodological choice, prompted by the necessity to put anthropology at the service of the interlocutors' objectives.

The reasons behind such choice can be found in the idea that the ethnographer, carrier of analytical tools that can provide "different" reflections, can contribute to the creation of trajectories for change and innovation based on the strengths and weaknesses highlighted in this research.

2. *Forms of exilience and political spaces: the Sisma.12 Committee*

I will set up the scene of this context. The *Sisma.12* earthquake victims' Committee, born in the aftermath of the catastrophe, represents a concrete example of what has been introduced above. The members of the Committee, chosen as the main interlocutors of a broader study of the Emilian earthquake carried out between 2012 and 2014, did in fact develop their own politics "from below": proposed as concrete alternatives to the institutional management of the post-earthquake context, these politics are here analyzed as socio-cultural responses to the catastrophe. Natural disasters typically cause crisis, imbalance and anomia: the way in which some political mobilizations and ideologies "from below" become emancipatory endeavors through which individuals (re)gain self-consciousness and self-determination – as well as tools to counteract the negative effects of catastrophes – have been the focus of this anthropological research.

Sisma.12 has been considered as a "political space", a hotbed of political practices, specifically thanks to its post-disaster solution-focused and management approaches that stand in contrast with institutional choices and actions.

Through the "magnifying lens" of the Committee, I have also been able to analyze the relationship between Committee members and institutions, set against the backdrop of the socio-political dynamics that arose in the Emilian territory after the earthquake. In this light, these relationships have appeared as privileged points of view from which to shed a light on the significance of current socio-political phenomena on a wider level.

The analysis was focused on the practices, i.e. the actions, behaviors and strategies the Committee members chose and implemented to improve their future prospects, and highlighted the participants' dynamic and propositive-active character. The work here presented is, therefore, the partial outcome of observing one of the many ways of being-in-the-world, analyzed from one of the many possible points of view.

2.1. *The Sisma.12 Committee*

Sisma.12 is a Committee of earthquake victims defined in its charter as "a territorial, non-party and horizontal Committee". This triple self-definition becomes clearer when observing the Committee's characteristic traits. It is "territorial", in that it does not have a unique and precise localization, but rather proves to be itinerant, given its effort to be present across the entire "crater", *i.e.* the area affected by the earthquake that extends across the *Ferrara* and *Carpigiano* territories. The interlocutors in fact perceive this territory as a common good, as much owned as collectivized, in need of preservation and safeguarding; this regardless of the fact that in Italy the State still has a certain structural difficulty in acknowledging the strengthening of the bond between citizens and their territory and in finding a solution to the widespread dissatisfaction with delegative democracy (Boni 2011). In response to the Committee members' demands to be equipped with a representative instrument, and pursuing the idea of civic participation, the Committee has the purpose (declared in its charter)[4] of being a container of information, ideas, projects and actions which the earthquake victims themselves have conceived and proposed, all directed at a reconstruction in opposition to that proposed by the institutions. On a practical level, *Sisma.12* aims to be the tool through which earthquake victims can establish themselves as "conscious individuals" who, becoming aware of their condition and subsequently overcoming it, finally turn into the protagonists of their own lives. The members' main objective is in fact that of freeing themselves from the injustices they are experiencing, pursuant to their emancipation and independence from institutional and representative bodies.

The aforementioned process has also been conceived and carried out with a refusal to identify with a specific political party. This is not so much in order to eliminate political affiliations, rather as an attempt to overcome them by offering a common ground: in terms of identity, that of feeling like/being an earthquake victim, i.e. to have directly or indirectly suffered the losses caused by the earthquake; in terms of shared claims, the fight for the recognition of effective "from the bottom" solutions to the catastrophe. It is hence on these grounds that the Committee defines itself as "non-party". Moreover, this definition also equates with the attempt to lay the foundations for a free space for discussion where each individual's ideas and forms of (political) expression are received with equal dignity and consideration. We hence find ourselves face to face with practices that exclude official identification

with a specific party, but which are inclusive of different political affiliations, provided that they converge towards a unique objective: "to re-build the *Bassa* from the bottom"[5].

Nevertheless, despite the Committee's rejection of all political factions, some members' known affiliation to specific parties has sparked (and is still sparking) accusations, by both *Sisma.12* members and individuals not belonging to the Committee. These accusations have included (and continue to include) that of careerism and/or of electoral interests on the part of some of the earthquake victims, which the accused have interpreted as the consequence of a misunderstanding between what being "party-affiliated" and "politicized" means. According to the *Sisma.12* members, being "party-affiliated" means being consistent with a specific institutionalized party orientation; a feature which, allegedly, does not characterize the Committee and from which they wish to distance themselves. On the other hand, *Sisma.12* admits to being "politicized" in so far as its claims and struggles take on a strong political value, though its expression is based on collective decision-making and action-taking, rather than on choices and actions imposed from above. The interlocutors state that, given that the post-earthquake reconstruction is managed by a political system that acts according to specific ideologies and strategies, it is evident that the issues they face and the solutions and demands they propose cannot be devoid of a political connotation. For those earthquake victims that do not belong to the Committee, *Sisma.12* appears doubly alien: firstly in that its political action differs from that expressed exclusively through vote and which results in mandates; secondly in that its exercise of power is not coercive or expressed by social imposition.

Finally, *Sisma.12* is a "horizontal Committee" in that its decisions are taken in a participatory and concerted way, normally via public assemblies that endeavor to be as "across-the-board" as possible and so are open to all citizenry. There are two types of assembly in which decisions are taken. The first, which meets on a weekly basis, almost always takes place in Cavezzo (Modena); it is open to everyone, but is *de facto* attended mostly by the more active Committee members. During these meetings, decisions are made on the course of action to be taken (what, with whom, how, where, when) and on which practices to follow (to organize a picket line or a meeting with the institutions). The second assembly type, which is defined as "public" and meets approximately twice a month, takes place across various locations depending on the availability of meeting rooms throughout the "crater". Its function is to share with all the participants what decisions have already been agreed on. Journalists from various local newspapers are also invited to these gatherings, to facilitate the widespread circulation of information within and without the crater's area.

The process of change, claim and struggle taken on by *Sisma.12* has seen the active participation of earthquake victims between the ages of 35 and 65 whose experiences and principles mostly belong to the left, the extreme left and of extra-parliamentary groups such as autonomists and anarchists. Despite the prevalence of the "leftist" component within the Committee, the leading contribution of other elements is not compromised, as the aim is that of creating diversified relationships within the Committee. Nonetheless, this can only be successful provided that a single common objective is shared: that of wanting to make an active contribution to the decision-making process affecting the reconstruction.

Sisma.12 expresses the urgency to rebuild the community through the conscious and active participation of those affected by the catastrophe, hence with particular attention to the post-earthquake context; nonetheless, because its members are bearers of specific ideals, the Committee cannot but widen its scope to the more general crisis in political and civic participation.

The intrinsic politicization of these individuals, their commitment (temporary, fortuitous or long-term) to the public sphere and the historical and psychological processes that lead to the adoption of a particular cause, are the product of different itineraries, but they all somehow fall within the same political realm. Only by coming together, state the interlocutors, will they be able to create regenerative processes and develop effective solutions to the current circumstances. Their claims, mostly related to the right to a home and a job, to the preservation of their territory and to the active contribution of the citizens that have been earthquake victims to the decision-making process, are expressed via rallies, demonstrations, pickets, meetings with the institutions, press conferences, radio and TV broadcasts and the like.

Departing from a concerted reflection on their condition of earthquake victims and hence of "underprivileged", the *Sisma.12* members are attempting to re-define the meaning of citizenship, which is founded on "the right to have rights". This idea of citizenship is collectively developed through transformative actions that promote participation in the elaboration of rights and duties. This process is carried out by connecting the abstract sphere of rights "on paper" to their concrete implementation and by linking the refusal to simply make use of existing sets of rules with the request for active participation in their re-definition (Malighetti 2012).

The attempt is to tear down the hierarchical system and intellectual divisions within the reconstruction work by means of a re-appropriation of the reconstruction process by the earthquake victims, highlighting people's ability to plan for themselves and to take action through cooperation and participation in the territory's management. It is in this way that a new concept of planning arises: no longer a science or professional discourse considered the prerogative of an elitist class or discipline, or the governments' sole privilege (Newman 2011), but rather the active expression of politics conceived and exercised from the "bottom up".

2.2. *Political practices as a form of exilience*

Since the sixties a rampant crisis has affected union and political party representation in Italy and Europe, revealing an increasingly exacerbated de-politicization of society (Ciavolella 2013). On the one hand, this has indicated a growing inability of authorities and institutions to fill the gap between local needs and practices and (supra)national economic power structures. On the other hand, it has shown an obstinate resolve to immortalize the structures of "socio-power", understood as the combination of the conditioning forces that shape the relationship between individuals and collectivities expressed in the socialization process (Boni 2011).

Within this framework, the members of *Sisma.12* have been verbalizing a radical critique of conventional economic and political systems, wishing to shift the objectives from closed-ended politics, based on mandates, to participatory alternatives that, to them, appear more effective. The political practices they manufacture aim to generate new political configurations and to enhance the contrastive role produced by dissent, shifting attention towards those practices that, rather than perpetrate the existent, break with it. Furthermore, having appointed itself as the negotiating agent between the different subjectivities involved in the dialogue, *Sisma.12* has attempted to combine the struggle for given rights that specifically concern the earthquake victims, with a wider battle: that of demolishing the mechanisms that produce exclusion, inequality and a gap between rulers and ruled, in an attempt to redefine the political arena, together with its actors, institutions, priorities and goals. By doing so, *Sisma.12* also criticizes the effectiveness of the legislation and management so far implemented by the Regione Emilia Romagna, governed by the Democratic Party. In this sense, the Committee's members deem the institutions doubly responsible: as in the double connotation of the term "responsible", which refers both to who is the cause of a given situation and who is in charge of its management and resolution.

Centered on the relationship between the social actors' (agency) capability to act and the socio-political structures, *Sisma.12* aims to create "everyday" re-existence practices (Scott 1990) or "re-appropriation" tactics (de Certeau 2005: 60-70) with an effective social function. It hence qualifies as a "shared and participated space" within which individuals who have personally experienced the contradictions of existing structures and, for this reason, have mobilized to change them, gather together and cooperate.

If, generally, these types of politics "from the bottom" take shape in response and/or in contrast to something else (often against the oppressive power of the authorities and of the centralizing forces), in this instance the discourse and practices conceived and implemented by the subjectivities constituting the Committee prompts individuals to take affirmative action. Indeed, in order to bring forth an effective alternative to institutional and authority-led reconstruction, they claim their autonomy through horizontal and collective practices. Thus it comes to light how every social actor's position in the world is defined by his way of acting in the world (Malighetti 2012).

In order to define these human expressions, I have coined the term "exilience": a neologism formed by the combination of the Latin verb *salio* (to leap) and the preposition *ex* (outward), which indicates the individual's will to come out of his condition of discomfort by looking to the future. In this context the term acquires the literal meaning of "leaping out", hence indicating the individual's desire to change, to overcome an existing crisis, not to revert to a pre-existing condition, but rather to leave it behind forever and thus achieve a deep palingenesis. Moreover, so defined, the term exilience also refers to the concept of actively "being-in-the-world" and hence to the intention of affirming one's presence in the face of "historical apocalypses" (De Martino 1977) in a contrastive way. The concept is also to be interpreted as the constant "cultural reinvention" of one's soul, of one's way of being-in-the-world and of relating to others (Césaire 1950). Finally, this concept seems better suited to defining the individual's active forms of reaction to socially generated and politically determined hostile, stressful, restraining and unjust conditions, than the notion of resilience which, for three decades, has characterized this sector's studies.

> The notion of resilience has been used in catastrophe literature since the 1970s, but 'became more widespread during the 1990s' (Revet 2012:

> 52), when it began to be considered the most appropriate human response to catastrophes. Within practitioners' manuals the term is sometimes used in contrast to the older notion of vulnerability, and sometimes together with it, as a complementary term. The definition proposed by the International Institute for Sustainable Development is a clear example of this trend: 'Vulnerability is a product both of physical exposure to hazards and of a community's capability to cope with and recover from its impact, i.e. its resilience'. The implicit assumption is that a system or community could be considered vulnerable when incapable of developing resilience; and vice versa, a community would be resilient when it demonstrated itself capable of overcoming vulnerability (Benadusi 2011: 420).

In psychology, the term indicates the process through which individuals, families and communities face negative events, maintaining authority over their own lives through strategies and behaviours that could restore the previous situation. This meaning refers to the psychological operations that are shaped by experience and the subsequent changes in the mental mechanisms linked to it. Flach (1988: 58) sees resilience as the ability to operate a psycho-biological recovery; an interactive process activated by a number of interlinked psychological, biological and environmental components that place individuals in the position to overcome periods of significant stress and transformation.

Resilience was a term used in the seventies within systemic ecology and, understood as an "operative strategy for adapting to crisis" (Benadusi 2011: 98), became particularly relevant in researches dedicated to catastrophe responses, subsequently receiving remarkable international significance (Cooper, Walker 2011). In the mentioned disciplinary context resilience "does not require a special ability to foresee what will come, rather the capability to minimize the impact and adapt to the events, whichever unexpected form would they take" (Benadusi 2011: 98), definition that highlights a degree of passivity which invalidates its use within the context of this research. The event is in fact actively pondered over in light of one's socio-cultural baggage while the responses to the catastrophe do not depend on the fortune or misfortune of being vulnerable or resilient individuals.

An earthquake can be interpreted as a disarticulation of the social structure and of the local system of meanings if we accept the definition of catastrophe as a type and degree of social disintegration that follows the impact of a "disaster agent" on a group (McLuckie 1975). This disarticulation prompts a desire – a need – for re-organization, to be achieved through a process whose magnitude would be dependent on the individuals' needs and choices. The latter would need to exert themselves culturally, not by "minimizing the impact and adapting to the events", but rather by rethinking the world and their role within it, re-organizing the space they live in, adapting it to a shared idea of "effective society" (Ligi 2009). During this regeneration phase, the individuals give new meaning to the catastrophe using exilient strategies; they regard the territory as their own heritage, transforming it and at the same time building a better future. Through these exilience forms the individual's desire to overcome tendencies of "pastism" and victimization logics starts to coincide with their wish to become the creators of their own future, and this is seen as an attempt at renewal. Moreover, its aim is not to pursue a claim, but rather an affirmation of one's own right to decide and participate, hence affirming one's own will to be present.

Sisma.12 is hence a laboratory of ideas and practices, an anthropological experiment in which the earthquake victims, having experienced a common trauma, strive to share a common planning dimension and to develop new ways of realizing this project. This does not mean that the path the Committee's members have trodden has always been smooth, that the decisions made have always been unanimous; nor that the exchanges have always been devoid of contrast, misunderstandings and disputes. If it is true though that "the movement is its own culture" (Boni 2006: 7), the imperfections and inconsistencies of which it is bearer – it being produced by and made up of real people – highlight its poietic potential.

The case here treated is, nevertheless, a valuable experience and a concrete proof of the creative and regenerative power of the committee's members. Sure enough, they have developed and established exilient responses to the dual crisis that affected them as earthquake victims and as citizens, and this has highlighted original potentials. Tarrow states that social movements "often achieve their goals even when they fail, [as] their action sets off important political, cultural and international changes" (*Ibidem* 1994: 2): indeed to analyze social movements only in light of the dichotomy 'failure-effectiveness' implies the risk of disregarding their fluidity and the rich variety. A social movement is an effective outcome in its own right as, in most cases, it is the product of social awakening mechanisms, of an opposition to hegemonic power, of the individual's struggle and participation which, rejecting the present situation, regenerate his way of being-in-the-world and aspire to a better future. This process is carried out in a propositive-active

way through exilience mechanisms that do not exclusively derive from the individual's psycho-mental inclination to "resist" against coercive and hegemonic forces; but that also do not equate with resilience practices, another attitude of psychological origin, which aims to go back to a pre-existing condition. We are instead dealing with active forms of participatory construction of itineraries, practices and ways of being that break with the existing ones by "leaping out of them" (*exiliere*), developing alternatives directed towards a better future.

3. *Positioning, commitment and reflectiveness*

From the complex framework here presented, arise a series of methodological questions related to the researcher's role within these intricate scenarios, and to the value of his writing. Issues pertaining to the detached gaze of scientific analysis and the ideological inclinations of the researcher within the research setting, deriving from personal ethical and political principles, is somewhat debated within the disciplinary field. It becomes challenging to decide on an appropriate and universal positioning, since it is rather the fieldwork that produces the research and establishes the method and this cannot be independent from the researcher's moral, ethical and ideological development. Indeed, this is the reason why it is necessary to look for a middle-ground positioning that will make an analysis of the ethnographic relationship possible.

With regards to the research hereby presented, it has been impossible to conduct that participatory and *super partes* observation so cherished by anthropological tradition, during fieldwork. The interlocutors found it inconceivable to exclude me from the activities they were carrying out and to deem me a mere spectator. Indeed the key factors that in this specific instance allowed my access to the group consisted of the active participation I decided to adopt as a method and the politico-moral belief system I brought to the surface. My decision and will to clearly position myself in favor and support of *Sisma.12*'s struggle appeared to be the only way to conduct my study. This stance does not equate with discrediting those ethnographies that assume a more detached methodology, but rather with being aware that this involvement could have provoked analytical and interpretative errors. Nevertheless, within the framework of this case study, the fact that the (young and inexperienced) researcher made her positioning clear was a development dictated by the context. This led to achieving neither better nor worse, but certainly and hypothetically different, outcomes. The context I investigated and had to relate to, was strongly politicized. In order to fit into the group and subsequently conduct my research I had to demonstrate, during fieldwork, that I shared its values. This demonstrative effort was not explicitly imposed on me, but it is evident that once I was acknowledged as bearer of an ideology shared by its members, any initial reticence was replaced by complete openness.

The acquisition of ethnographic knowledge is hence a long, interactive process, that requires patience, commitment, continuous questioning, and within which the researcher, while carrying out his observation, analysis and interpretation of the other, is himself made the object of a simultaneous interpretation and acquisition of meaning. During my fieldwork I went from being suspected of belonging to the *DIGOS* (*Divisione Investigazioni Generali e Operazioni Speciali*, which stands for the Police's "General investigations and special operations division"), to being defined as an "anarchic feminist", although I had never expressed any specific affiliation nor made use of any particular label to define myself. This bestowal of meaning on the part of the interlocutors was based on the process of gaining knowledge of me as an individual and on the interpretation of my statements and behaviors within the spatial and temporal context I shared with the interlocutors.

My involvement in the Committee's struggle was, at the same time, an almost unconscious outcome – certainly dictated by my ideals – as well as the inevitable development of the dynamics within which my interlocutors and myself found ourselves interacting. As bearer of a political ideology afferent to a certain "historical left" that is shared by the *Sisma.12* members, I was "adopted" (this is the term the interlocutors chose) as an integral part of the "group". A prime example of this is the last proposal the Committee's members made to me. Even though the Committee's decision – initially made by means of a Facebook survey and then through a public assembly where the choice was made by show of hands – to put forward its candidacy for the regional elections of the 23rd and 24th of November 2014 was eventually withdrawn at the end of August 2014, and no matter the fact that I had disagreed with this decision, I was asked to stand as candidate on their local party list for the Bologna municipality. This proposal, which had initially taken me aback, eventually made me aware of the fact that my position was now organic to that of the Committee. Considered on the one hand as an internal voice, given my extensive participation in their process, and on the other hand as an external one, not being personally involved in the events, my opinion was valued in the same way as that of the

other members. The additional quality of my contribution, according to the interlocutors, consisted of creating new angles from which to observe, transform and, if necessary, better themselves. In my opinion, it was this mechanism of inclusion that permitted, in this specific case, our ethnographic encounter.

If it is true that *Sisma.12* would like to escape from a unique, univocal and unifying logic and establish itself as a fertile political space in constant growth, within which different visions of the world intersect and interconnect, it is here that, following what Gramsci writes in his *Quaderni* with regards to the formation of intellectuals, we could highlight the first and fundamental role of the engaged researcher, that is: as a "philosopher, artist and man of taste", the researcher is part of an idea of the world, as long as he follows a specific ethical and moral line of conduct and hence "contributes to supporting or modifying it" or rather to stimulate new ways of considering ourselves and the society we belong to. And the researcher cannot only be eloquent - an external and temporary agent of affections and passions -, but must actively integrate and mingle with the practice, as creator, organizer and "permanent persuader", since he is not simply an orator (Gramsci 1971: 17). Departing from an analysis of Gramscianism, De Martino provocatively maintains that fieldwork is scientifically impure, seeing that it displays all the characteristics of militant action. This is envisaged as an instrument of creation of a new type of intellectual, the "engaged intellectual", who has the task of stimulating and supporting the processes aimed at breaking down the isolation of some social classes.

In an editorial published on November 14th 1974 in the daily newspaper *Corriere della Sera*, Pasolini vehemently attacks the institutions that governed the Country (Italy) back then, accusing them of participating in the conspiracy of silence (omertà) in relation to the massacres of Piazza Fontana and Piazza della Loggia. According to the writer, politicians, journalists and intellectuals knew the names of those who had desired and organized those bloodsheds but, while the former kept their silence, the latter were denied the evidence. And Pasolini, with rage and disillusionment states: "the intellectual courage for truth and political practice are two irreconcilable things in Italy". According to the author, intellectuals are recognized as worthy of consideration uniquely when showing an interest in matters that are abstract and completely disconnected from the historical-political and socio-cultural context in which they live, remaining in this way sheepishly in the service of power[6]. The duty of the intellectual, according to Pasolini, is exactly the opposite: to bring to the surface, to denounce and criticize with bravery those circumstances of injustice, discrimination and inequality that they, more than anybody else, are able to highlight and analyze.

Being an "engaged intellectual" means, first and foremost, to have the courage to be such, and for the ethnographer it defines a commitment; if not to a specific class, then certainly to a cause which, though not necessarily seeing him involved in first person, overwhelms him morally and ethically. We do not need to ask ourselves if we are researchers before being activists, but we should start from the premise that the ethnographer is firstly a woman or a man who comes into other people's lives, participates in their ordeals, and cannot avoid measuring himself against them.

All this acquires an even stronger connotation when having to deal with disasters, which, having utterly shattered the surroundings and everyday lives of those involved, are such as to bring to the fore dynamics that it is difficult to remain indifferent to. This is because the catastrophe is not only passively endured, but also actively reconfigured by the different individuals involved, coherently with their socio-cultural models, and its interpretation becomes part of a collective discourse that involves various individualities in the negotiation of its meanings.

Engaged anthropology can and has to be an open resource, an instrument of knowledge and criticism, aimed at dismantling the hegemonic axes over which lay the foundations of the world we live in, and directed at the creation of new journeys. As critical knowledge, it can be used as an instrument of self-reflection by the different subjectivities on stage. By developing a "participatory" account the engaged researcher must be conscious of the power of his words and must be able to use his ability to be listened to in order to promote change in some strategies with the aim of making the performative process enacted by the social actors more efficient.

If is true that in order to be more empathically consistent with the individual's experiential surroundings one needs to be close to the events, to be personally involved, what stimulated and enriched me during my research is having shared glimpses of life experiences with people who, however much the earthquake had ripped them apart, have tenaciously expressed their own exilient will to turn this into an opportunity to open up their futures to new possibilities. I was able to measure myself against a journey of struggles which produces specific claims as attempts to escape one's own conditions of suffering and one's own precariousness through specific battles. From all of this, the researcher can learn a lesson, not only from a professional point of

view but also, and above all, from a personal one; we are, after all, people first and foremost. If translating these new realities, with all their complexities and historical power, into an action which leads to emancipation is a task which can no longer be disregarded, the matter of the ethnographer's gaining of consciousness, of his being a mediator between two worlds but at the same time being a political actor in the overthrowing of power, is another urgent point on which to reflect.

4. *Conclusions*

What is to retain finally of this arrangement? My awareness of the contractual nature of my relationship with the subjects, of the possibility that I could be used by the actors to promote a particular vision of the dynamics, together with the fact that the field is always the result of collaboration, mimesis, conflict or congenialities among ethnographers and informers (Mahon 2000), all prompted a process of self-critique and the development of doubts on the validity of my work. Nevertheless, if – as Colombo (1998) states – it is true that the ethnographer uses himself as an instrument for surveying a shared scenario, to paraphrase (Piasere 2002), it could be said that the process of ethnographic interpretation must be considered as a particular type of experiment; an experiment of experience. Since the latter is an ethnographic meeting point, it is indeed within its very core that a reflectiveness develops in a dual and mutual sense. On one hand, the ethnographer's (self) reflection regarding his own positioning, which is determined by his disruptive presence through which he, knowing himself, knows others (*Ibidem*). The knowledge thus obtained *perduttivamente* through dialogue, sharing, spending time together and through *risonanza* (Piasere 2002), leads to an understanding of the meaning of "other", negotiated because it is a result of the meeting between the ethnographic point of view – an expression of the effort to understand the point of view of the other, and the latter. On the other hand, the "disruptive anthropologist" compels the subjects to reflect on and discuss themselves and their own culture, their own practices and strategies: this reflection can give rise to a process which triggers mutative mechanisms for re-defining and/or improving the socio-political-cultural structures (Fabietti 1999).

Practising a reflective anthropology in this double sense is what permits the researcher to give a practical contribution, by providing an interpretation of reality founded on a "hermeneutic unit produced between the ethnographer, as subject of knowledge, and those studied, as objects of knowledge" (Josephides 1997). However, to practice reflectiveness also means to choose one's own methodologies according to the context and the relationships produced in the fieldwork. For this reason I decided to explain my positioning within the dynamic being studied. Furthermore, I was driven to take this research project forward by the desire (perhaps an unrealistic one) that my ethnography could give a practical contribution to the Committee's cause and support it (Angel Ajani - Sanford 2006; Rossi 2008).

Paraphrasing Borofsky (2005), we could claim that the ethnographer needs this explanation in order to define the limits and critical aspects of his research. The latter can also lead him to ask himself how the public can benefit from his study, about the ethical preconditions of the research, of the elaboration and of the divulgation of ethnographic data and about his own responsibilities towards the individuals with whom he carries out his research.

The practice of reflectiveness must be articulated in various ways, depending on the ethnographic context and the relationships that are created within it. The possible types of anthropology are numerous, as are the ethnographic ways of carrying forward fieldwork. With what is stated herein, we do not want to claim that one method is more valid than another but to present one of the many ways of practicing ethnography. Whether this method has produced a scientifically and anthropologically valid work or not is yet to be demonstrated. In my specific case, all of this was inevitable.

Notes

[1] Neologism coined by the author: cf. unpublished PhD Dissertation, Pitzalis Silvia, *Catastrofi generative e spazi del politico. Un'etnografia partecipata del terremoto emiliano*, anno 2015, Università degli Studi di Bologna, tutor: Luca Jourdan.

[2] The *Bassa modenese* is that portion of the *Pianura Padana*, in the Modena locality, adjoined to the Veneto and Lombardy regions, one of the localities most affected by the earthquake of May 2012.

[3] Internet source: www.protezionecivile.gov.it/jcms/it/view_new.wp?contentId=NEW33237. Last access occurred in May 2015.

[4] *Sisma.12*'s charter can be found at web page http://sismapuntododici.blogspot.it/p/la-mission-del-comitato.html. Last access occurred in April 2015.

[5] This is the Committee's slogan.

[6] Cfr. the article appeared on the *Manifesto* newspaper on 13th November 2014, written by Alberto Burgio and titled *Pasolini, quel sapere impotente*.

References

Abélès M.
2001 *Politica, gioco di spazi*, Meltemi, Roma.

Angel-Ajani A., Sanford V. (eds)
2006 *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.

Benadusi M.
2011 «Il futuro-presente dell'emergenza umanitaria. Nuove "ricette di intervento" a seguito dello tsunami del 2004», in *Quaderno di comunicazione,* XII: 91-102.

Boni S.
2006 *Vivere senza padroni. Antropologia della sovversione quotidiana*, Elèuthera, Milano.
2011 *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Elèuthera, Milano.
2012 *Prefazione*, in D. Graeber 2012, *Critica della democrazia occidentale*, Elèuthera, Milano.

Borofsky R. (ed.)
2005 *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*, University of California Press, Berkeley.

De Certeau M.
2005 *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano.

Césaire A.
1950 *Discours sur le colonialisme*, Éditions Réclame, Paris.

Ciavolella R.
2013 *Antropologia politica e contemporaneità. Un'indagine critica sul potere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.

Colombo A.
1998 *Etnografia di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*, Il Mulino, Bologna.

De Martino E.
1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino.

Fabietti U.
1999 *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.

Flach F. F.
1988 *Resilience: Discovering a New Strength at Times of Stress*, Ballantine, New York.

Gramsci A.
1971 *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Editori Riuniti, Roma.

Josephides L.
1997 «Representing the Anthropologist's Predicament», in A. James, J. Hockey, A. Dawson (eds), *After Writing Culture*, Routledge, London.

Koensler A., Rossi A. (a cura di)
2012 *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Morlacchi, Perugia.

Ligi G.
2009 *Antropologia dei disastri*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Malighetti R.
2012 *Presentazione: la centralità dei margini*, in A. Koensler, A. Rossi 2012 (a cura di), *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Morlacchi, Perugia.

McLuckie B .F. M.
1975 «Centralization and Natural Disaster Response: a Preliminary Hypothesis and Interpretation», in *Mass Emergencie*s, I: 1-9.

Mahon M.
2000 «The Visible Evidence of Cultural Producers», in *Annual Review of Anthropology*, XXIX: 467-492.

Newman S.
2011 «Postanarchism and Space: Revolutionary Fantasies and Autonomous Zones», in *Planning Theory*, X: 344-365.

Piasere L.
2002 *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Roma-Bari.

Rossi A.
2008 «Mediascapes e attivismo culturale», in A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma.

Scott J. C.
1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven.

Tarrow S.
1994 *Power in Movement: Collective Action, Social Movements, and politics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Walker J., Cooper M.
2011 «Genealogies of resilience: from system ecology to the political economy of crisis adaptation», in *Security Dialogue*, XLII: 143-160.

Sabina Leoncini

On this side and beyond the wall: social movements in Israel and Palestine

1. *Introduction*

I do research in Israel and Palestine since 2005, dealing, over the years, with various anthropologically interesting aspects concerning this complex field of research including mobility/immobility, identity and bilingual and mixed education. Social Movements were always interconnected with my works since recently I've decided to dedicate a special reflection to that. This contribution is related to my speech as rapporteur in a conference that was held in September 2014 in Rome; that period coincided with the resumption of bombing by Israel in the Gaza Strip and the Palestinian bombing of Tel Aviv and the south of Israel. This was followed by the abduction and murder of three young Orthodox Jews in Gush Etzion and other demonstrations of mutual hatred that followed. The exposure of the following has occurred during a very delicate moment, when the media spotlight had turned once again on the Israeli-Palestinian conflict, only to then lose interest a few months later. Parties, associations and movements have taken sides politically pro or against one side or the other for over sixty years; it is difficult to find a non-partisan analysis covering this conflict; increasingly, political scientists are scrambling to find new arguments to justify the reasons of either party. It is hard to reflect after observing, experiencing and having heard both parties. Until you come across the facts, the everyday life and the daily images of the people, the stories, the faces, the walls. It is equally unlikely that we will take the responsibility to admit that you cannot easily come to a conclusion, to a solution, acceptable or not, painful or less. As an anthropologist does, as I did and as many others did, I tried not to draw any conclusions, also because for the moment a conclusion cannot be reached; instead there may be a careful consideration, analysis, and interpretation of what we witness, we see, we live. Recently, I have been to the opening lecture of the academic year at the European University Institute in Fiesole where Prof. Roy said that many scholars before presenting a conference say that they're supporting the two state solution although at this time it is impossible. In fact, a simple map shows that there is no geographical entirety of the territory for the developing of an eventual Palestinian state. Kamel, an historian and friend, as well as the anthropologist Perugini have recently developed a reflection on this issue. So, I wonder, can we talk about Israel and the Occupied Palestinian Territories (OPT) as two entirely separate entities, or should we take a perspective like the one that Jonas Opperskalski, a German freelance photographer, expresses in his book *the 12 million?*[1] We should then analyze these two entities, Israel and an hypothetical Palestinian state, and the movements that characterize them as two entities in conflict, but whose actors interact with each other. In fact, a critical political and historical analysis of this context is necessary to face the study of today's Israel's and Palestine's social movements. In this sense the work of Furani and Rabinowitz on the categories used to study Palestine in anthropology, give us many explanations about the concept of colonialism adapted to this complicated context (Leoncini 2015). Despite the efforts of these and many other scholars, many Palestinian political anthropologists have also signed the boycott of Israeli academic institutions in the name of an anti-colonialist sentiment[2] and in retrospect to a debate on the rewriting of history by the new historians. Here I deliberately do not intend to deal with this debate that would lead me too far from my goal. But I want to emphasize how much this field is controversial and requires a claim to discern a trade boycott from a question of ideas as the Israeli Anthropological association also stress[3]. The thoughts, said to me years ago Fabio Dei are not like oranges, you cannot stop them to move to somewhere, but obviously this is our personal position, and very questionable.

Despite that the central theme of my contribution is to describe two movements far and near to each other, through a few images and field notes, showing how they are divided by a wall, but also demonstrating that basically they refer to the same values and theoretical principles but through different modes, times and protagonists. They both fight

for the same goal, justice, but in different ways and under different labels. Maybe those movements are overshadowed by the media perhaps because they displaced one in Israel, the other in Palestine, although in reality we will see that there is a link between them. In this essay I will try to move among the field of political anthropology and ethnography of social movements to show how ethnography can strip these two movements apparently unknown between each other. As Koensler says there are two main different forms of mobilization: on the one hand "institutional" movements seeking media attention and well integrated into the existing political situation, from the other side there are other forms of activism, more "experimental", less visible and marginal and not integrated in the political arrangements. Koensler's categories refer to his field of research, but could also fit with the two movements that I take in consideration.

> These forms of activism maybe less visible as their media-centred, well-organised counterparts, but their strength lies in the ability to redefine the interpretative categories of the conflict, eluding the logic of zero-sum games and creating new crosscutting or cosmopolitan forms of belonging. These were moments of a desire to break with the existing situation; moments that seem able to change ways of thinking and collective consciousness; may be the incipient of shifting paradigms (Koensler 2015: 9).

The first is the so-called movement against the wall, whose origins and motives are described below. In particular, I have observed and studied this movement in the area of the municipality of Bethlehem, through a personal experience of ethnographic research in 2007 while I was also trying to interpret the process of developing of this movement itself as Nash suggests "As anthropologists we must also seek to capture process in our ethnographic description" (1992: 291). In this same field I later returned in several occasions: the last time was in December 2014. While in Bethlehem, the movement never attracted the attention of politicians and especially the Supreme Court of Justice of Israel, instead in *Bill'In* (near the city of Ramallah) legal controversies have become more pronounced, as well as the demonstrations themselves, and in 2009 a Palestinian boy died (Bassem Abu Rahme)[4] because he was shot in the chest with tear gas ammunition. In 2011, his sister died of tear gas inhalation. The investigations were closed without culprit in 2013, but everywhere on the net you can find the heartbreaking video of Bassem's murder. The victory of the movement of *Bill'In* with the change of the route of the wall was then a partial victory, that has cost lives. The safety barrier today consists of 700 km of track, which is about 60% completed, 30% planned, 10% under construction. This movement, grew up all over the West Bank with the passing of the years and a great attention was given to how a collective action could produce and establish new social norm (Gibb 2001: 2) such as a form of shared participation to establish a different route of the barrier.

Many and many local associations in fact took part at the movement. There are Palestinians who support the movement against the wall including "Holy land Trust", the local refugee camps, the Popular Front for the Liberation of Palestine, and many others. Even the Israeli associations are numerous: *Yesh Din* (Jews for Human Rights), *Yesh Gvul* (refuseniks) former militaries who refuse to serve the army in the Occupied Palestinian Territories since 1982; "Breaking the silence", an association that does campaign awareness about the events that took place in Hebron and in other sensitive sites during the last Intifada (2002); "Active stills" in charge of documenting through photography the demonstrations against the wall and other protesting events; *Bet 'selem* that deals with monitoring the violation of human rights through video footage of its volunteers in the OPT; "Anarchist against the wall" participating actively in the demonstrations against the wall which take place every week around the West Bank; the well-known peace organization "Peace Now" *(shalom achshav* in Hebrew), *Machsom Watch,* is an organization of Israeli women who deal with and monitor respect for human rights in the checkpoints and the regular issuance of permits to enter Israel from the Israeli authorities, in particular the District coordination centers of reference. Finally *Zochrot* activists, concerned with raising awareness regarding the subject of the Nakba. Participating in demonstrations, are also international organizations such as the "International Solidarity Movement", *Pope John XXIII* and many more.

2. *The movement against the wall*

While the second intifada (28 September 2000) left its ashes and its victims, Sharon's government decided in the spring of 2002 to respond to terrorism by blocking the peace agreements through the operation "defensive shield" (elimination of Palestinian infrastructure through retaliation). The clashes became much worse in the Jenin refugee camp and even the main church of Bethlehem was involved and became the object of a harsh dispute

between the Israeli and Palestinian authorities. In June 2002, there were a series of attacks that opened the way to the operation "determined path". While global war arrived in Iraq, Sharon's government fell under the instability of Labour party support, scoring, with early elections of 2003, a turn further to the right. On the other side instead, there was nothing new in politics, if not the increase of the consent of Hamas in Gaza and the absolutism of Arafat, who continued to rule through a system based on corruption and favoritism. In May 2003, the stalemate was dislodged by a peace plan proposed by the Quartet (USA, Russia, EU, UN) which was defined "Road Map", and foresaw the gradual formation of a Palestinian State and Israeli disengagement, through a very complex system of autonomy that was linked to results, and marked by territorial division under Israeli or Palestinian control. After signing the agreements there were many critical points evidenced by both sides. Even if the peace agreements talked about a separation of the independent Palestinian state, however in reality the attacks continued without ceasing and the West Bank was now controlled by the Israeli army, scoring new boundaries.

Wissam, a West Bank licensed tour guide said in an interview:

> I do not think we can find any significant changes regarding the freedom of movement before and after the construction of the wall. I need the permit now as I would need it years ago to go to Jerusalem, since 1992. Prior to the construction of the wall many Palestinians could go and work out of the border while now they cannot. If a Palestinian was found without permission though, in either Jerusalem or Israel, he would get arrested. Today is exactly the same, nothing changed. The defense wall makes Israelis feel safe. But in my opinion, a simple barrier is not as effective as they all think: It will never stop terrorists from taking revenge (interview, 24/06/2007).

However, the fence was provisionally delimited in some areas by a real and concrete wall nine meters high: the so-called *Geder afrada* (Separation fence in Hebrew), *the jiddar* (the wall in Arabic). The idea, of separation, was proposed by the Labor government of Barak many years before and was seen by some scholars as the only possibility of existence of Israel facing the demographic war. Among the many measures of international level on the issue of the wall, perhaps the most significant is the opinion of the International Court of Justice. The court was asked an advisory opinion (Advisory opinion) on the legal issue of the barrier, and the first request was sent from the Syrian Arab Republic, in October 2003, on behalf of the League of the Arab states. After three weeks the General Assembly adopted the resolution A/RES/ES-10/13 which requires the Israeli government to stop the building of the security fence. The following December the General Assembly adopted a new resolution asking again a legal opinion to the International Court of Justice about the legal consequences arising from the construction of the barrier in the occupied Palestinian territories, including East Jerusalem, in light of international law, the Fourth Convention of Geneva and previous resolutions of the Security Council and of the General Assembly. The resolution, it is important to clarify, did not intend to ask the court to comment on the legality of the barrier, but to clarify its legal status, as it was built inside the occupied territories for the 80% of the track. In February 2004, twelve states participated in the hearings, two international organizations and a delegation of the Palestinian Authority. The advisory opinion was issued by the court on July 9, 2004 and brings into doubt the impartiality of the request of the General Assembly; instances that invite the court to not answer. The court instead decided to respond and to articulate that response through various arguments including: legal status of the occupied Palestinian territories; the applicability of the principles of international law; the legal justifications for the construction of the barrier. The court in its response also included the observation that the construction of the barrier affected the right of self-determination of the Palestinian people; it also points out that the area included between the Green Line and the barrier, called closed area, lies where there are 80% of Israeli settlers. The settlement policy violates Article 49.6 of the Fourth Geneva Convention and the resolution 446/1979 of the Security Council.

Legal actions are also really common in the West Bank as many people say:

> Q: Were you asked an opinion about the check point before it was built?
> A: No, they never asked for our opinion. My uncle, who is a lawyer, said that the village already spent more than 150.000 NIS (approximately 30.000) on this case. Also, there are people whose houses have been demolished. They had to rely on their neighbors' hospitality (interviewed, 27/06/2007).

As I mentioned, numerous associations of Bethlehem have formed a committee to organize non-violent demonstrations against the construction of the barrier in the Bethlehem area. In this area, the

main coordinator is the Holy Land Trust Association, but internally the local representatives have a fundamental role in the local villages belonging to the city of Bethlehem. In particular the three villages of Arthas, Umm Salumona, and Al Walaja. The main objective of the Committee is to put pressure on the Israeli public, especially on the government and the Supreme Court of Justice, so that the path of the security fence could be changed. These three villages in fact suffer significantly due to the negative effects of this construction[5].

Between the inhabitants, one kid from Ayda Refugee camp said:

> Child: The wall has changed my life, before the construction of the wall we used to play in a garden with my friends, near the camp, and now we can no longer play there. Before, when I went to school and sat in my class, I could see from the window a piece of land full of olive trees, but now I only see a piece of concrete. [...] When the Israelis were building the wall, there was a piece of land where we played where one of the boys got shot and then taken to hospital. [...] Since we lived in a refugee camp, we did not have anywhere to play. Since they built the wall we play in our homes and in the streets [...] (interviewed, 25/06/ 2007).

The means used by this committee is a non-violent demonstration which takes place every Friday in the three villages of Arthas, Al Walaja and Umm Salumona. These demonstrations began on January 4th, 2007 and are still in place today. Since 2007 I have followed the evolution of the facts in this area and right through my last stay in December 2014 I have seen the changes over the years. The main goal of the movement is to put pressure on the Israeli society in order to change public opinion. In particular, it is working to influence the Supreme Court of Justice through proposed amendments through the route of the security fence in order to have a less acute effect on the daily lives of those living in the affected area. The consequences are particularly noticeable in the following areas: tourism, economy, roads, agriculture (expropriation of farmland), transport, career, school, academic, health and trade. The barrier is therefore an emblem of conflict and embodies many meanings and implications as confirmed by Weizman (2009) who says that the fight between the Israelis and Palestinians is a game of tug-of-war.

3.The case of Bill'in

The village of Bill'in is an example of what has been happening through the years, in a context of non-violent demonstrations. In the summer of 2005, the village located near the city of Ramallah, began to pursue the demonstrations, which addressed the decision of the Israeli Supreme Court in their favor, on August 2007. In 2011, the Israeli army dismantled the fence in that area. According to the lawyer Michael Sfard, the new route will restore about 650 *dunams* (65 acres) of land belonging to farmers in Bill'in on the part inside the barrier of the *West Bank*. However, about 1,300 *dunams* of private farmland will still be on the Israeli side. The petition against the route segment that crosses the farmland of Bill'in was presented by Ahmed Yassin, head of the village council, on the 5th of September 2005. Among other things, the petitioner claimed that part of the route was designed to protect the new neighborhood of Modi'in Illit, known as Matityahu East, although no one was living there. Even though housing construction was started in the western part of the district, there weren't any plans for the near future to build homes in the east part. In other words, the safety barrier had been designed to protect nonexistent people.

But how are these demonstrations usually being organized?

- The meeting point is in a particular place near the site of the demonstration;
- Some representatives of the organizing committee explain the reasons of the protest;
- A human chain is formed which step by step reaches the barrier where the soldiers of the Israeli army are usually placed;
- Songs or prayers are sung;
- Time is spent close to the soldiers offering them products from the confiscated land;
- The human chain is undone and everyone leaves, concluding the event.

> It is like a boxing match. We won the first round, but we haven't won the game. There will still be a struggle, albeit in a nonviolent way until we shall have all our territories back? (Interview with the chief of the village of Umm Salumona August 2007)

4. *The movement of July 14,*
Ha mechaat haohalim *(the Protest of the Tents)*
and its economic framework

The financial movements of each person are constantly monitored by the control mechanisms

that surround us and, as a consumer, contribute to the functioning of a system that is essentially based on capitalism. Ordinary people negotiate moral frames in search of a better life, often through informal operations and situations that are atypical, usually because they are losing, or have already lost, economic stability, social and family functions that were once a milestone in their lives. Therefore a strange flexibility comes into play. On one hand, they are "forced" to seek non-traditional career paths and opportunities outside of the norm, but on the other hand, all the conditions exist to create something completely new, which challenges the statistics and the existing categories and allows them to regain trust in their own territory; this also transpires through movements such as those considered in this paper. Obviously one cannot overlook the definition of the geometry of the power that controls the distribution patterns and access to resources that fuel the informal economy, injustice and illegality, they allow no room for creativity, or endorsing products to consumers. The current economic model, at least in capitalist economies of Western countries, is moving further and further away from economic reality that everyone experiences in everyday life (Ferguson 2007). In such fertile land social movements arise, which can be studied exhaustively by anthropologists, because the situation of "extraordinary" crisis and injustice have created a change in our ordinary lives, also consolidating and altering the habits of each of us and these facts are observable only in everyday life. Sharing is not compatible with individualism and competition, which inevitably creates conflicts. We rather must consider the consequences that the sharing of "good practices" have within the economic sphere and try to avoid simply creating a new kind of more intelligent capitalism, comparing only collective choices, rather than considering individual human beings as consumers or on the move. In this sense, the studies of some economic anthropologists are a fundamental tool to interpret these lines of research. In light of the studies on the movement "Occupy", we can consider the essays of Graeber and the work of Hann and Hart in their recent "economic anthropology", shedding light on the problems related to the emergence of new informal economies, also discussed in Friedman (2003). In recent years, studies of financial anthropology have multiplied, particularly Maurer, who studied Islamic finance as well as other contemporary versions of traditional finance, even considering offshore banks. Today conducting anthropological research in financial centers seems almost obvious. In this sense, it should be noted that Ho has put his ethnographic work (2009), in the context of a broader analysis of the political economy, considering problems of distribution, such as the system of allocations of large bonuses to bank employees. There is definitely a strong link between investment banks and the current crisis and this has forced scholars to consider the economic idea that an economy can thrive only if markets are exempt from politics. Perhaps now may be the time to create a synthesis between anthropology, history and economy? The economy can only be saved by economists working in collaboration with other disciplines. To this end, it is essential to take into account all the studies that examine physical mobility and immobility, economic, social, and psychological[6] in order to ascertain how economic practices are related to equal social and career development (Atwood 2008); in this sense, the study of Bernandi on the influence of professional development is the key to describe a theoretical background of movements who demand social justice. On the other hand the issue of immobility is interdisciplinary, and can be found in contexts which are near and far between themselves, and that in this contribution is found in the background of a land where violence, injustice and violation of human rights are on the agenda.

This movement begins after an increase of the prices occurred from 2005-2011 reaching approximately 50% increase of property prices in the area of Tel Aviv and Gush Dan (the neighboring area of Tel Aviv). The "protest of the cheese" against the rising of food prices, was born in June 2011. In July 14 2011, Daphne Leef, a Tel Aviv video editor, pitched her tent in Rothschild Boulevard, a symbol of the streets of Tel Aviv and Unesco heritage. For three months, the squares and the streets of Tel Aviv were invaded by demonstrators. The issues of the movement were mainly due to the financial cuts to education, public services, public constructions, and the cost of living compared to wages.

At that time I was living in Israel but I didn't interview any protester, however every friend I had and many young relatives in my boyfriend's family were going to demonstrations and explaining me about the reasons of the movement. Gal for example, my sister in law at that time, told me that she was going to demonstrations because she couldn't afford the price of the foodstuffs and of the house where she was living, about 1000 euros for a 60 meters apartment but almost in the center of Tel Aviv. She wouldn't leave Tel Aviv as her boyfriend was working there as a freelance moviemaker and she got a job as junior architect. As many other people, both of them come from a kibbutz in the North where is less luckly to find such jobs. Despite their sensitivity and confidence with me on certain political issues, none of them would have thought to

mention in our long talks, the position of Israeli Arabs in the protests. Nationwide, social justice for all was claimed from the movement, even for Israeli Arabs and Eastern Arabs (*Mizrachi*). The key issue is in fact the position of the Palestinians living in Israel (especially residents of Jaffa) who started to support the movement on September 2011. The Indignados however, the well-known Spanish movement, declared the lack of support to the movement July 14 despite the proximity not only politically but chronologically in the formation of the two movements. Monterescu writes:

> These initiatives have been equally ignored or repudiated by most of the protest movements internationally. In this sense, the messages sent by the Spanish indignados in support of the Israeli's protest have quickly given way to a critique of the latter front, refusing to recognize the legitimacy of the end until the protracted injustice in the form of military occupation and apartheid was not taken into consideration (Monterescu, Shaindlinger 2013: 163).

Monterescu then argues that the movement July 14 is an example of situational radicalism, or rather a movement less radical and less dramatic in response to that of Tunisia and Egypt where tensions caused numerous deaths. On the 3rd of October 2011, the tents on Rothschild Boulevard were dismantles with no real threat to the stability of the government. As of June 2012 Daphne Leef was arrested in the fury of the protesters.

On July 14th, 2012 Moshe Silman, a fifty-four year old activist who has long lived in extreme poverty, committed suicide by setting himself on fire during one of the demonstrations[7]. At the funeral numerous activists participated, but the movement had died and there was no reaction.

The movement July 14 is considered the biggest public protest in Israel's history (equivalent to "the protest of four hundred", which took place after the massacre of Sabra and Shatila in 1982[8]) and is considered an example of *global street* (Sassen 2011): a social space that problematizes the relationship between lack of power and the claim to rights. Probably this is an example of an awakening of people that for years had been silent with respect to a share that had been much more active in the years following the Oslo treaty and hope in resolving the conflict. Koensler confirm that in his recent book saying that many voices acknowledge a deep crisis or the end of the institutionalized peace movements after the failure of the Oslo Peace Accords became evident. (Koensler 2015)

Beyond the politics of numbers, for the first time in the history of Israel mass mobilization from below is described as "in" the Middle East and "of" the Middle East. From the Arab world, through the Spanish movement, symbolic networks of solidarity have come down to the economic capital's trendy Jewish state, Tel Aviv. Among the slogans there were "Egypt is here", "Rothschild boulevard corner of Tahrir Square", "Walk like an Egyptian". Some Palestinian radical voices have identified in the Arab Spring an historic opportunity for dialogue with the Arab world in identifying local struggles for the liberation of Palestine and for the right to housing a common regional revolt against colonial oppression and capitalist domination. In the "Israeli Spring" (the movement July 14) has then created an opportunity for dialogue with the Palestinian side; an example is the joint statement of September 2011 when the Popular Front for the Liberation of Palestine and the Israeli Communist Party claimed to support a popular struggle joined by Israelis and Palestinians against the occupation (Matar 2011). Despite the numerous efforts of parties, organizations and associations in expressing solidarity, these initiatives have remained rather at the margins of the Israeli public, ignored, or denied just as supported by the Spanish movement above. The movement July 14 still remained rooted to a radical and ethnic root, Jewish, and political, that of Zionism, shifting the emphasis from universal human rights, of any ethnicity, religion or origin. The ethnographic analysis offered by Monterescu and Shaindlinger (2013), one of the few scientific essays that have dealt with this movement, retraces the steps of the failed attempts done by the movement at the national level to involve the Arabs of Jaffa[9] and the Jewish neighborhoods of southern Tel Aviv, today as already in 2011, a degraded area, in which the rate of immigration, especially coming from Africa is getting higher[10]. Comparing the movement of July 14, to that experienced in the Arab world, we can definitely say that in Israel the mobilization was far less dramatic and more reformist, as you can guess by the slogan that we have seen, regarding a symbolic modification of the slogan calling for the fall of the Egyptian regime than a vague appeal to social justice. As I will explain later through the interview with the Professor Zvi Shuldiner, protests in Israel have developed as a form of rebellion against a neoliberal development bringing on social level political and identity issues. In the humid summer of 2011, when the number of protesters had grown to a million, there were about 90 camps across the country and a sense of euphoria and sharing among the protesters camps prevailed. The call with the French Revolution was

spontaneous thanks to a coincidence in time with the movement of July 14. The artist A. Kleiner installed a guillotine scale in the middle of the avenue Rothchild, which was then removed in the following months[11]. In late summer the camp in this area was dismantled and the movement slowly dissolved. Ultimately, we can say that it has not impacted as a real threat to the stability of the government policy, but it created a spontaneous form of collective mobilization, which is trapped in a charismatic stadium and pre-institutionalized. It was unable to bring concrete changes beyond the affirmation of their existence. Some of the leading exponents of the movement remained the symbol of a momentary uprising, reabsorbed by the tactics of hegemonic demobilization, co-optation, intimidation (Cohen 2012)[12]. When I have personally spent my longest period on the field (July 2012-February 2013), the space in front of the train station of Arlozorov, one of the key hubs of the city, was still occupied by the tents of the protesters. In public, on the streets, in the narrow circle of acquaintances, the idea of bewilderment was still circulating against exorbitant prices of food, particularly the "cottage cheese" (in Italian the least known *fiocchi di latte*) that in Israel, is one of the most sold and most common cheeses, produced exclusively on an industrial scale. Due to the boycott of 2011, the price had fallen by 12%. Today, it is difficult to rule with respect to what was achieved by the movement, but more and more, it looks like a memory, especially among luxury café's in Tel Aviv, or the splendid promenade that connects to Jaffa[13].

5. *Conclusions (or attempts to conclude)*

> The speech, talking, requires immediacy and a degree of natural and visceral emotion that interferes with the usual distance required for scientific analysis and writing. Because of the nature of the topic, I find it impossible to carry out my job in a detached and objective way (Scheper-Hughes 1990: 546).

Can we imagine the ruling classes who demand "social justice", without addressing the most serious internal injustices? What does the term "social justice" mean if so many people who do not enjoy this are left out? We protest against the exorbitant cost of housing – but why call this "social justice", if the crux of social justice, namely the equality, is not there? Could Israelis face a revolution of social justice, not to mention the rights of people who occupy and control?[14] Koensler and Rossi argue, as in this case, that social changes and emerging practices are fundamental issues to study. This is possible through the observation of daily practices with the privileged tools of anthropology but profiting from the more general perspectives of the other disciplines. Anthropology approached in fact the social movements only in recent years, mainly due to a distancing of anthropologists from the political sphere in which the movements are involved. They in fact claim that: "For example, in many ethnographic analysis the political sphere is still considered separately from that of the culture" (Koensler-Rossi 2012: 53) But how does an anthropologist arise to this, in the study of the movements? On the one hand occur a mediation/negotiation between actors who promote their version of the facts, on the other hand there is collaboration/confrontation that is inevitable when the anthropologist seeks to observe activists, but mix with them, and becomes one of them, coming across/colliding with other activists and with the hegemony which is contradicted. Koensler and Rossi claim that:

> More than any other category of scholars, ethnographers are 'catched' from the goals of the movement being researched. This real lack of distance can be approached in different ways. For some ethnographers taking a position in the name of the movement is not problematic and is derived from the ethical and political assumptions. Others seek to develop, with great effort, methodologies to keep the distance. (Koensler-Rossi 2012: 55)

The problem of being part of the movement or keep the distance is a great methodological issue to reflect on. As humans, we experience the field as our ordinary life and we cannot hide from embracing political opinion as we are political beings. Everything we do it has a political meaning, for example buy a house in a settlement or work in high tech company or go to demonstrations against the wall. I personally decided to observe both of the movement, one in a deeper way, maybe because I felt myself more involved in this way of struggle and resistance. Marshall Sahlins (1993: 17) has called resistance "the new functionalism", dedicated to «translating the apparently trivial into the fatefully political». Michael Brown (1996), in a devastating article entitled *On Resisting Resistance*, argues that the study of resistance has become virtually obsolete. I disagree with that and I will briefly explain why. There are so many issues that a young researcher could dedicate his/her studies but having no future in the academia, as is it the reality for many of us, the only satisfaction one could reach, is actually to be part of the resistance, to be part of the struggle and to use energies and passion

trying to give the voice to somebody that has no voice. This can be done by observing and taking notes but also with practical actions. Every day we spend in our life is a day of resistance and if we stop to resist a collapsing system, there won't be justice, never. So this is why probably I felt myself at that time in the condition to participate to the nonviolent movement against the wall but not to do that directly in the tent movement.

So finally, we come to the conclusion that brought me to have an interview with Zvi Shuldiner. He's professor of politics and public administration at the Sapir Academic College (Ashkelon, Israel) and he reveals how these events were related to the capitalist ideal studied by Groeber. This is clear in the interview with him that I conducted in 2012, when surrounded by pessimism we reflected on our lives and on how much our lives and our habits influence the political and social power to which we object. He brings to the interview, in fact, a strong critic to the movement suggesting that we should deal with solidarity and future without reducing the demands of the present goals of the movement, concerning with public housing instead of being concerned with the price of the houses, since we should consider the right to housing a right for all (Leoncini 2012: 30). Here you come to the end of our reflection, I try to raise through the words of Prof. Shuldiner the question that brings us back to the premise of this paper and its objective.

> Sabina Leoncini: I do not see a connection, it would be desirable, between this movement and the peace movement.
> Zvi Shuldiner: As I said this movement does not denounce what is the heart of the problem, the foundations of the system. We speak of a country where 40% of the economy goes for weapons. It is hard to imagine what directions the protests will take. In Hebrew it is customary to say that the prophecy is in the hands of a fool. We are experiencing one of the worst moments of our history. [...] But most of these people do not want to be interviewed on the issue of the Palestinians: they are afraid of losing their popularity, to be identified with the left wing, those who sympathize with and support the Arabs [...] Evidently the tactics of the movement is to not politicized, to remain a-political. They repeated that they are not a political movement, that they are not left, but how can you not be political, not playing politics when doing a protest? (Leoncini 2012: 31)

Movements are not made only from the territories over which they move, but also by the multitudes, as Mondher Kilani said in his speech at the last AISEA conference (Rome, September 2014). In this case, the July 14 movement and the multitude of people who took part of it, are not dead but still live in the demonstrations against the wall on Friday morning. This analysis is only possible if we use the tools of anthropology including the empathy, explained in his contributes from Piasere (2002) while in the attention to not be seduced by the stories of the conflicts which we witnessed (Dei 2005). This danger is not risked for sure from journalists and policymakers that don't live on the field for long periods, so that they are not so involved in the local life. Observing the everyday, thinking holistically might have changed the fortunes of this paradoxical situation in which both peoples however suffer although in different sizes and shapes injustices (occupation for Palestinians, terrorism for the Israelis).

Notes

[1] See http://www.jonasopperskalski.com/the-12-million.

[2] See https://anthroboycott.wordpress.com/2015/05/15/palestinian-anthropologists-speak-2-randa-farah/

[3] See the letter from the IAA to the AAA https://sites.google.com/site/anthropoligstsletter/

[4] Cfr. http://www.uruknet.info/?p=93657 e http://972mag.com/idf-closes-investigation-into-bilin-killing-without-indictment/78725/

[5] On this subject will be held in Munich in July 2015 a conference entitled "Im-mobilities and boundaries: an ethnographical approach" organized by Leoncini, Hackl, Gutekunst, Schwartz, Goetz and will follow a book with the same title, forthcoming in 2016.

[6] See Dei, Di Pasquale 2014.

[7] See http://www.haaretz.com/news/national/hundreds-attend-social-activist-moshe-silman-s-funeral-1.452833

[8] The massacre took place in the homonymous refugee camp is narrated in the film Waltz with Bashir by Ari Folman directed, written and released in 2008.

[9] See http://www.tarabut.info/en/articles/article/summer-of-protest-2011/

[10] See Numerous articles on the subject, including http://tabletmag.com/jewish-news-and-politics/158935/migrants-in-south-tel-aviv.

[11] See http://www.lrb.co.uk/blog/2011/10/27/roy-arad/the-rothschild-guillotine/comment-page-1/

[12] See Cohen 2012.

[13] See http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/lapid-is-a-naive-capitalist.html#

[14] See http://972mag.com/the-protest-movement-neither-social-justice-nor-revolution/19918/

[15] Out of this of 2012 all the other interviews were realized by Leoncini S. in 2007 with informants (24-26/06/2007).

References

Atwood M.
2008 *Payback: Debt and the Shadow Side of Wealth*, Anansi Press Inc., Toronto.

Brown M.
1996 «On Resisting Resistance», in *American Anthropologist*, 98, 4: 729-735.

Dei F. (ed.)
2005 *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma.

Dei F., Di Pasquale C. (eds)
2014 *Grammatiche della violenza*, Pacini, Pisa.

Friedman J.
2003 *Globalization, the State, and Violence*, Altamira Press, Walnut Creek.

Gibb R.
2001 «Toward an Anthropology of Social Movements», in *Journal des anthropologues*, 85-86: 2-12.

Graber D.
2011 *Debt: The first 5,000 years*, Melville House, New York.

Ho K.
2009 *Liquidated. An Ethnography of Wall Street*, Duke University Press, Durham.

Koensler A.
2015 *Israeli-Palestinian Activism, Shifting Paradigms*, Ashgate, Surrey.

Leoncini S.
2012 «La profezia dello stolto», in *Una città*, 192: 30-31.
2015 « Post-Zionism and Israel's New Anthropologists: Interviews with Professor Dan Rabinowitz and Professor Khaled Furani», *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 14, 1: 83-104.

Maurer B.
2012 «Theorizing the Contemporary: Finance. Special online collection», *Cultural Anthropology website*.

Monterescu D., Shaindlinger N.
2013 «The Arab Spring of Tel Aviv», in *Urban History*, 139: 159-186.

Nash J.
1992 «Interpreting Social Movements: Bolivian Resistance to Economic Conditions Imposed by the International Monetary Fund», *American Ethnologist*, 19, 2: 275-293.

Piasere L.
2002 *L'etnografo imperfetto. Esperienza e conoscenza in antropologia*, Laterza, Roma-Bari.

Rossi A., Koesler A. (eds)
2012 *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Morlacchi, Perugia.

Sahlins M.
1993 *Waiting for Foucault*, Prickly Pear Press, Cambridge.

Sassen S.
2011 «The Global Street: Making the Political», in *Globalizations*, 8, 5: 574.

Scheper-Hughes N.
1990 «Mother Love and Child Death in Northeast Brazil», in *Cultural Psychology, Essays on comparative human development*, Cambridge University Press, Cambridge.

Weizman E.
2009 *Architettura dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele*, Mondadori, Milano.

Links

Activestills
www.activestills.org

Al Monitor website
http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/lapid-is-a-naive-capitalist.html

Anthropologists for the Boycott of Israeli Academic Institutions
https://anthroboycott.wordpress.com/2015/05/15/palestinian-anthropologists-speak-2-randa-farah/
https://sites.google.com/site/anthropoligstsletter/

Globes
http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000752138

Haaretz
http://www.haaretz.com/news/national/hundreds-attend-social-activist-moshe-silman-s-funeral-1.452833

Inside the Middle blog of Steve Tamari
https://insidethemiddle.wordpress.com/2012/12/24/home-movies-as-newsreel-the-story-of-palestinian-non-violent-resistance/map/

Jonas Opperskalski personal website
http://www.jonasopperskalski.com/the-12-million

London Review of Books
http://www.lrb.co.uk/blog/2011/10/27/roy-arad/the-rothschild-guillotine/comment-page-1/
972 website
http://972mag.com/idf-closes-investigation-into-bilin-killing-without-indictment/78725/
http://972mag.com/the-protest-movement-neither-social-justice-nor-revolution/19918

Matar H. 2011, a joint Palestinian-Israeli Statement Supporting J14, End to occupation, available at:
http: //972mag.com/joint-palestinian-israeli-statem ent-supporting-j14-end-too occupation / 22410

Tabletmag website
http://tabletmag.com/jewish-news-and-politics/158935/migrants-in-south-tel-aviv

Tarabut website
http://www.tarabut.info/en/articles/article/summer-of-protest-2011/

Transfromations blog
http://transformations-blog.com/.

Uruknet website
http://www.uruknet.info/?p=93657

Youtube
http://www.youtube.com/watch?v=Yp0ELMgEtZ4

1. Al Walaja (2007): A demonstration before the construction of the wall (© Sabina Leoncini)

2. Al Walaja (2007): A demonstration before the construction of the wall (© Sabina Leoncini)

3. Al Walaja (2014): The wall and the settlement inside (*Har Gilo*) (© Sabina Leoncini)

4. Al Walaja (2014): The wall and the settlement inside (*Har Gilo*) (© Sabina Leoncini)

5. Arthas (2007): Soldiers during a demonstration (© Sabina Leoncini)

6. Umm Salumona (2007): Expropriated fields where people make demonstrations (© Sabina Leoncini)

7. Umm Salumona (2007): A moment of prayer during a demonstration (© Sabina Leoncini)

8. Bill'in: Explanatory Map (available at: https://insidethemiddle.wordpress.com/2012/12/24/home-movies-as-newsreel-the-story-of-palestinian-non-violent-resistance/map)

9. Bill'in (2011): Bulldozers dismantling the wall after the decision of the Supreme Court of Justice (© Activestills)

10. July 14, 2011: Campsite of protesters at the station Arlozorov (© Activestills)

11. July 14, 2011: Demonstration near the Azrieli shopping center (©Activestills)

12. July 14, 2011: Demonstration near Rothshild Avenue (© Activestills)

13. July 14, 2011: Demonstrations in Rabin Square at Tel Aviv (© Activestills)

Valerio Petrarca

*Anthropologues et prophètes en Afrique noire au XX^e siècle**

1. *Deux prophétismes, un seul prophète*

Je présente ici une expérience prophétique pour en extraire des traits typologiques qui seront utiles pour poser le problème de la comparaison dans les études anthropologiques dédiées aux prophètes africains. C'est l'histoire d'un prophète vivant de la Côte d'Ivoire, dit Koudou-Gbahié, Koudou-Jeannot ou simplement Jeannot. Nous avons sur lui une documentation abondante et continue dans le temps, grâce aux travaux de Claude Hélène Perrot (1993), Jean-Pierre Dozon (1995) et les miens (Petrarca 2008).

Le début de l'histoire extraordinaire de Koudou coïncide avec la fin de l'histoire ordinaire de son frère aîné, Gbahié, mort entre la fin des années 1940 et le début des années 1950. Ce dernier était alors un jeune homme à l'esprit moderne qui participait aux espoirs politiques concentrés autour du Syndicat agricole africain, fondé en 1944, dont Houphouët-Boigny était président. Il était membre de ce syndicat dans son petit village de Zikoboué, dans le département de Lakota, où il travaillait comme petit planteur (propriétaire) et cultivateur. Après la Seconde Guerre mondiale, alors qu'Houphouët-Boigny était considéré comme un révolutionnaire proche des positions soviétiques (au Palais-Bourbon, il avait obtenu l'abolition du travail forcé grâce à l'apparentement de son parti avec le Parti communiste français), Gbahié mourut dans des circonstances mystérieuses, au temps de la répression lancée par le gouverneur Péchoux contre les jeunes de Houphouët-Boigny, désormais rassemblés dans le Parti démocratique de Côte-d'Ivoire. Pendant les funérailles, l'esprit du mort s'empara de Koudou, et il lui prêta sa voix pour dénoncer les gens de son lignage qui l'avaient tué en recourant à la sorcellerie. Le village vécut alors une crise prolongée et Koudou demeura possédé de façon permanente, contrairement au protocole traditionnel. Il créa un culte autour de la tombe de son frère, faisant de ce dernier un « martyr » de la sorcellerie et de lui-même un prophète. Comme Harris, dont je parlerai par la suite, il était à peine toléré chez lui, uniquement protégé par son état de possédé qui faisait de lui, pour ainsi dire, un « demi fou », agaçant mais sacré et donc intouchable. Cependant, durant les années 1980, il allait connaître, en tant que prophète itinérant, un succès rapide et croissant, seulement comparable à celui de Harris, et sillonna souvent les mêmes lieux que celui-ci. Ses passages dans les villages et les villes étaient marqués par des rites agonistiques et anti-sorciers basés sur le dispositif de la persécution. Les adeptes de Koudou qui se considéraient ensorcelés, découvraient, grâce à son aide, et les sorciers et les machinations dont ils auraient été victimes.

Koudou-Gbahié est presque le seul prophète qui n'ait pas chanté les louanges de Houphouët-Boigny, le président de la Côte d'Ivoire indépendante ; au contraire, il menaçait même de se rendre à Yamoussoukro, village natal du président devenu capitale politique du pays en 1983, pour y régler les affaires de sorcellerie. Mais il n'eut pas l'occasion de le faire, parce que, en allant rendre visite au village natal du cardinal Yago, archevêque d'Abidjan, lui aussi un symbole de la nation ivoirienne, il fut arrêté par la police d'État en septembre 1986. Sans obtenir d'être jugé, il resta en prison à Abidjan pendant un an et trois mois. Sa libération fut conditionnée à une résidence forcée dans son village. Il fonda un autre village dans les environs, Néko-Zahidougba, non loin de l'ancien village de Zikoboué où ne subsiste désormais que la tombe de son frère. Néko-Zahidougba est devenu un lieu thérapeutique où Koudou-Gbahié accueille ses pèlerins-malades, les amène à la tombe de Gbahié et leur demande de se « confesser », suivant des procédures qui rappellent celles d'autres prophètes célèbres dont je vous parlerai par la suite. Aujourd'hui donc Koudou est devenu un prophète résidentiel qui propose ses rites thérapeutiques dans le cadre d'une conception de la sorcellerie fondée plutôt sur la culpabilité que sur la persécution.

Dans le cas de Koudou-Gbahié, nous disposons d'informations sur les temps, les lieux et les personnes intéressées par ses cérémonies itinérantes, qui demandaient des préparations soigneuses. Koudou se déplaçait seulement sur invitation, et

l'on devait venir le chercher sur la tombe de son frère. Ceux qui l'invitaient dans leurs villages, après être devenus ses adeptes, partageaient très souvent les mêmes caractéristiques sociales et culturelles. Il s'agissait de jeunes d'origine villageoise ayant connu la ville et ayant fréquenté l'école, qui travaillaient parfois dans des entreprises modernes, mais avaient été déçus dans leurs aspirations après la fin du miracle économique. Dans les années 1980, en effet, la chute du prix d'achat du café et du cacao sur le marché international entraîna une crise économique, financière et sociale, dont les effets se manifestèrent surtout dans les villes, qui s'étaient rapidement peuplées de jeunes. C'était alors la dernière décennie de la vie et de la présidence de Houphouët-Boigny. Les adeptes de Koudou faisaient partie de la seule « classe » d'opposition au président. En lui reprochant sa volte-face politique, ils établirent une continuité culturelle et politique, peut-être, avec des jeunes comme Laurent Gbagbo, également ancien opposant, qui a marqué l'histoire récente de la Côte-d'Ivoire (Miran-Guyon 2015). Koudou-Gbahié, homme génial et analphabète, peu à l'aise en matière de discours politique, apprenait à ses disciples à interpréter leurs malheurs et les échecs de la modernité tels que le chômage d'après son système. Il les confirmait dans leur conviction d'être victimes de la sorcellerie, mais il les encourageait à ne pas avoir peur et à retourner dans leur village, même à l'occasion de funérailles, pourtant considérées comme dangereuses en fonction du système sorcier qu'ils avaient intériorisé. Il les y renvoyait avec un peu de terre prise sur la tombe de Gbahié, qui avait souffert du même mal qu'eux. Ses adeptes déposaient cette terre dans leur village, symbole d'une Église naissante, et continuaient à solliciter la visite de Koudou-Gbahié. Quand la situation était mûre, c'est-à-dire quand ses adeptes avaient appris à situer leurs maux d'un type nouveau dans le cadre général de la sorcellerie – le bouleversement des forces naturelles qui s'exprimait à travers le changement climatique, la stérilité humaine, animale et végétale, la mort des enfants et des jeunes –, Gbahié allait là où ses disciples, désormais instruits, l'attendaient. Koudou-Gbahié et ses disciples se produisaient alors au cours de représentations qui touchaient tous les témoins par leur agressivité et par les effets, quelquefois mortels, qu'elles provoquaient. On ne commettrait pas d'anachronisme en se référant aux performances rituelles de Koudou-Gbahié pour imaginer celles de Harris, comme je vais le faire dans quelques pages. À certaines occasions, Koudou reproduit, consciemment ou non, de véritables « citations » du prophète itinérant qui l'avait précédé : les opposants qui tremblent devant lui et vont jusqu'à se laisser mourir, les structures du mal qui s'effondrent, la découverte des fétiches et leur destruction par le feu. Les faits éclatants qui lui sont attribués dépassent aussi la preuve de la vérification. Les témoins eux-mêmes, même ceux qui niaient que la puissance de Koudou était miraculeuse, confirment cependant que les effets provoqués étaient bien réels. Dans le cas de Koudou, nous savons même quelles étaient les composantes sociales qui s'affrontaient pendant ses rites agonistiques, vécus par les protagonistes comme un combat entre les sorciers « persécuteurs » et les ensorcelés « persécutés », mais protégés par Gbahié. Si les « ensorcelés » se recrutaient tous parmi des jeunes à l'esprit moderne, les « sorciers » étaient tous des « Vieux », c'est-à-dire des hommes qui constituaient la base des pouvoirs locaux (chefs lignagers et religieux), alliés au pouvoir d'État. Houphouët-Boigny y avait ajouté une autre figure, « le secrétaire », les yeux et les oreilles de son parti unique dans chaque village.

Koudou-Gbahié visait le cœur du dispositif. Il faut savoir que, par exemple, bien qu'il ait été sympathisant du catholicisme et des missionnaires européens (il a été directement soutenu par un prêtre catholique ivoirien), il n'a jamais épargné les notables locaux convertis au catholicisme, émissaires du programme politique et culturel de Houphouët-Boigny. Dans le langage de Koudou, il s'agissait de distinguer ceux qui utilisaient la Bible comme en Europe et ceux qui s'en servaient comme dans certains milieux africains, à savoir en objet-fétiche servant à faire de la sorcellerie. Quand il prenait à partie « les vieux des villages », il les accusait aussi de travailler de mèche avec les autres qui avaient leur base à Yamoussoukro, chez « *le* Vieux ». Or, à Yamoussoukro, se tenaient en effet des rencontres très importantes de la politique ivoirienne lors desquelles Houphouët-Boigny accueillait les chefs « traditionnels ». Koudou reconnaissait aussi à Houphouët-Boigny de grands pouvoirs au caractère extraordinaire, mais, comme à ses yeux il n'était pas un grand prophète, il ne pouvait s'agir que de ceux d'un grand sorcier.

Le pouvoir d'État, en obligeant Koudou à devenir un prophète résidentiel, a écarté la possibilité que son Église naissante devienne une base territoriale utilisable par ceux qui auraient pu exprimer un projet véritablement politique. On est donc amené à souligner la composante messianique et politique du prophète itinérant et agonistique, le côté révolutionnaire avant le repli conservateur, selon une typologie classique. Toutefois, l'attente à laquelle Koudou-Gbahié a répondu était codifiée dans un système cohérent, mais clos à l'intérieur du discours lignager. Les règles du lignage ne prévoyaient pas la codification et le contrôle de nouveaux conflits, et

Koudou aidait ses jeunes à les réinterpréter dans l'ancien langage sorcier de la persécution, afin de pouvoir les exprimer toujours dans le cadre du lignage. Il est vrai que ses révolutions cultuelles, fondées sur l'idée de persécution, correspondaient à des « révolutions » sociales (les jeunes de son Église naissante prenaient la place des « vieux »), mais il s'agissait, pour ainsi dire, de « révolutions » trop parfaites, cérébrales, qui ne pouvaient s'enraciner dans la vie quotidienne et n'étaient pas destinées à durer. Son Église, faite de petits noyaux isolés et dispersés, reproduisait, sur le plan de l'organisation, une certaine sous-évaluation des rapports de force, un certain désintérêt pour la distinction entre ceux qui représentent le pouvoir et ceux qui le mettent en œuvre. Ainsi que pour la majorité des prophètes africains, chez Koudou il n'y a pas de transcendance : tout son discours concerne le monde d'ici-bas dans le présent.

Presque tous les prophètes dont nous parlerons se référaient au christianisme et combattaient les religions païennes ; ils ont cependant hérité de ces dernières le souci d'établir la correspondance la plus parfaite possible entre l'ordre naturel, l'ordre lignager et l'ordre politique dans un système fermé et récurrent, exigeant d'être mis à jour à chaque instant afin de pouvoir assimiler les « nouveautés » (Augé 2008). Ces synthèses symboliques traversent les grandes catégories à l'aide desquelles on a l'habitude d'appréhender les prophétismes dans la religion chrétienne comme dans les religions africaines. Il est évident que ces synthèses tendent à perturber jusqu'aux oppositions fondamentales, dont se servent l'histoire et l'anthropologie des religions, entre « sorcier », « bon féticheur », « prêtre » et « homme politique sécularisé ». Ainsi Koudou accuse-t-il de sorcellerie les « féticheurs » et les chefs traditionnels comme les figures du pouvoir légal moderne (et presque tous les autres prophètes vivants), s'exposant à son tour à cette accusation de la part d'autres figures engagées dans la même entreprise.

2. *Prophète itinérant, rites agonistiques, combat anti-sorciers et logique de la persécution*

Je rappelle les traits distinctifs que j'ai utilisés dans le récit de l'histoire de Koudou-Gbahié : prophète itinérant, prophète résidentiel ou cultuel ; rites agonistiques anti-sorciers, rites thérapeutiques anti-sorcellerie ; logique de la persécution, logique de la culpabilité.

Dans l'itinéraire de Koudou-Gbahié nous avons deux phases bien distinctes, celle du prophète itinérant et celle du prophète résidentiel ou cultuel, fixé dans un lieu précis de culte. Dans le premier cas nous avons vu Koudou-Gbahié gérer des rites contre des personnes dont ses adeptes se disaient persécutés. Et nous avons vu aussi que ces rites étaient précédés et suivis par l'organisation d'une Église : c'est à dire l'organisation de liens entre les jeunes de villages variés, symbolisés par la terre de la tombe de Gabhié qui avait été transporté de Zikoboué aux villages. Or tous ces aspects sont toujours solidaires dans l'histoire de Koudou-Gbahié et dans l'histoire des autres prophètes itinérants (Petrarca 2012). On peut même ajouter que le prophète itinérant est destiné à se heurter aux pouvoirs constitués, presque indépendamment des contenus de sa prédication et de ses pratiques rituelles.

Je vous propose l'exemple de William Wade Harris lui-même. Harris a été un prophète itinérant qui a baptisé et converti au christianisme près de cent mille personnes, en faisant directement et indirectement des centaines de disciples dans beaucoup de villages qu'il a traversés, entre 1913 et 1914, au Liberia, en Côte d'Ivoire et au Ghana, avant d'être arrêté par les autorités coloniales françaises et renvoyé chez lui (Shank1994; Dozon 1995: 52ss.; Bureau 1996).

Le cadre logique que Harris imposait dans ses performances était toujours agonistique, dominé par le combat et la menace. Il divisait la population entre femmes et hommes, et leur ordonnait d'une voix forte de détruire leurs fétiches (leurs objets sacrés) et de confesser leurs fautes, sous peine de folie, d'aveuglement, de maladie ou de mort. Les fétiches étaient alors brûlés et les fautes confessées.

Certaines rencontres étaient marquées par de fortes tensions entre Harris et ceux qui essayaient de lui résister en cachette ou ouvertement. Il s'agissait surtout, comme il s'agira pour Kodou-Gbahié, des chefs religieux locaux, qui avaient leur destin signé d'une façon ou de l'autre : ou ils périssaient s'ils lui résistaient, ou ils devenaient après leur conversion des membres éminents de l'organisation cultuelle naissante. On pourrait dire que la mise en scène de Harris se présente plus comme un rite de démolition que comme un rite de construction : en effet, il écrase les autorités religieuses locales ou les convertit, et détruit les symboles de leurs religions, considérant aussi bien les hommes, que les objets de leur culte, comme foncièrement corrompus par la sorcellerie ; on peut tout juste relever comme aspect constructif le fait de nommer dans les villages des prédicateurs, et douze apôtres, chargés de veiller sur l'ensemble de la nouvelle communauté, en attendant la venue des missionnaires, aussi bien catholiques que protestants, « ceux qui viendront avec la Bible », comme il les appelait.

Dans le grand cas de Harris, comme dans le cas

de Kodou-Gbahié, tous les témoins ont été étonnés par le succès immédiat de leurs paroles et de leurs actes rituels, car ils produisaient vraiment ce qu'ils signifiaient. Les prophètes africains ont été pris au sérieux par les ethnologues et les historiens professionnels vers la moitié du XX[e] siècle, dans le climat des mouvements d'émancipation coloniale (Fabre, Massenzio 2013) ; et cela a favorisé, dans certains cas, une généralisation interprétative de leurs performances agonistiques en tant que combat dirigé directement contre les formes institutionnelles d'origine européenne (l'État colonial et postcolonial et les Églises chrétiennes). Cela apparemment est justifié dans le cas de Koudou-Gbahié, qui en effet troublait les équilibres locaux de l'organisation politique et ne cachait pas son aversion envers Houphouët-Boigny. Mais il n'est pas justifié dans le cas de Harris. Car ses paroles et ses actions étaient favorables à la politique coloniale et au changement culturel qu'elle demandait. Les documents montrent que tout cela était bien connu avant et après son expulsion définitive de la Côte-d'Ivoire : il eut ainsi l'honneur d'être reçu directement par Gabriel Angoulvant, le gouverneur de la colonie, dont le prénom rappelait celui de l'archange qui avait rendu visite au prophète.

Le fait qu'en Afrique il n'y ait « pas de prophète sans sorcier » (Mary 1999: 65) nous met en garde, nous indique que le prophète règle les conflits plus directement à l'intérieur qu'à l'extérieur des groupes lignagers. Dans le cas de Harris (mais c'est la même chose pour Koudou) il faut avant tout se demander quels avantages les indigènes pouvaient recevoir de la destruction de leurs objets sacrés : pourquoi éprouvaient-ils une si grande émotion en célébrant apparemment les « funérailles » de la religion de leurs ancêtres ? Harris touchait avant tout à des problèmes qui concernaient directement les indigènes entre eux. Il proposait une rupture dramatique, mais rapide et définitive, dans le cadre des relations entre l'individu et le groupe auquel il appartenait. Il s'agissait d'une sorte d'électrochoc cultuel. Quand il menaçait ses opposants de mort ou de folie, il leur proposait le risque qu'il avait couru lui-même, le défi dramatique qu'il avait surmonté. Il intégrait des images de puissance venant des Européens et les offrait de façon ordonnée et reconnaissable aux autochtones. Il leur proposait une nouvelle échelle de la représentation des forces qui les soulageaient et, en quelques instants, les « libéraient » du poids des dépendances symboliques dans lesquelles ils étaient nés et avaient grandi. Par la seule médiation de Harris, le sujet pouvait se situer dans un rapport de subordination et de protection uniques, le rattachant directement à la source de la puissance. Si la vie et la mort de chacun procédaient directement du Dieu unique des Blancs, cela signifiait qu'on pouvait se débarrasser de toutes les images de relations et même des prestations par lesquelles les religions locales régulaient les inégalités, les correspondances et les liens entre les personnes, les lignages et les territoires. Harris ordonnait à ses convertis de faire ce que sans lui ils ne pouvaient concevoir, étant donné les subordinations symboliques et pratiques qu'ils subissaient dans leur cadre lignager, auxquelles étaient venues s'ajouter celles introduites par le pouvoir colonial. En effet, le succès de Harris fut particulièrement important là où l'exposition des indigènes aux conséquences de la modernité était plus forte et récente, dans les lieux où le travail venait d'être organisé dans la perspective du développement de la colonie (travail forcé, déplacement des jeunes pour la mise en œuvre des monocultures agricoles et des infrastructures, travail industriel, mobilités ethniques).

Si donc le prophétisme de Harris était dédié surtout à des questions concernant les groupes locaux, et était solidaire avec l'ordre colonial, pourquoi a-t-il été arrêté et expulsé par les autorités coloniales ? Je crois qu'il faut penser à une incompatibilité structurelle entre la forme d'un prophétisme itinérant et la forme d'un État structuré, colonial ou indépendant. Le prophète itinérant crée des Églises locales sur le territoire et, quels que soient les contenus de sa prédication et de ses rites, il est vu comme une menace réelle ou potentielle par le pouvoir étatique.

Dans le cas de Harris comme dans le cas de Koudou il s'agissait bien sûr de microsociétés cultuelles et non politiques *stricto sensu*, mais toujours peu contrôlables, ouvertes par nature aux projets éventuels des pouvoirs concurrents. Cette situation de base se lie cas par cas à des aspects conjoncturels. En ce qui concerne Harris, ces aspects se sont concrétisés dans la situation de la Première Guerre mondiale, quand les Français craignaient que les Anglais ne modifient à leur profit les frontières en Afrique occidentale. L'anglophonie de Harris suffisait à le faire passer aux yeux de l'administration coloniale comme un obstacle plutôt que comme une aide pour l'avenir de la colonie. Et il faut ajouter que cette situation ne pouvait qu'être accentuée et précisée par le phénomène des « petits prophètes » ou « clerks », presque tous d'origine méthodiste, qui, dès les premiers temps, vinrent en Côte-d'Ivoire, à partir des colonies anglophones de l'Afrique occidentale, pour raviver les communautés créées par le prophète.

En ce qui concerne les autres traits distinctifs qui se lient, selon nous, au prophétisme itinérant, il reste à souligner l'importance des rites agonistiques anti-sorciers et la logique de la persécution.

Les documents concernant Harris ne sont pas trop explicites, comme dans le cas de Koudou-Gbahié, pour connaître le milieu social, lignager et ethnique de ses adeptes, sans trop recourir à des conjectures. Ils permettent cependant d'envisager que la confession exigée par le prophète avant le baptême ne se référait pas à ce que, aujourd'hui, en Occident, nous pouvons entendre par le terme de confession des péchés. Elle impliquait l'aveu par le « pénitent » des actions de sorcellerie, et donc la création d'un nouvel espace agonistique concernant les agents ou les raisons de tout ce qui était mauvais et dépourvu de sens.

La typologie du prophète itinérant avec ses Églises naissantes, ses rites agonistiques anti-sorciers peut naturellement s'incarner dans des expériences tout a fait messianiques : c'est le cas de Simon Kimbangu au Congo (Sinda 1972; Asch 1983; M'Bokolo-Sabakinu 2014). Ici l'organisation du culte et de l'Église primitive s'affronte dans la forme et dans les contenus, pour ainsi dire, avec celle de l'État colonial belge et des Églises chrétiennes. L'action personnelle de Kimbangu a duré très peu, du printemps à l'automne 1921. Après il a été arrêté, condamné à mort, gracié puis mis en réclusion perpétuelle. Il serait trop de dire que lui même a été un prophète itinérant, sinon aux premiers temps de son activité de guérisseur et, malgré lui, pendant les semaines de fuite qui ont précédé son arrestation. Mais son village, rebaptisé sous le nom de Nouvelle-Jérusalem, a été à la fois un lieu de guérison pour les pèlerins et un lieu d'organisation et de contrôle de son Église naissante. Elle était capable de mettre de l'ordre dans les alliances entre les chefs locaux et de conquérir à la cause kimbanguiste jusqu'aux catéchistes des Églises missionnaires européennes, surtout chez les Bakongos, aussi bien sur la rive gauche du Congo, en territoire belge, que sur la rive droite, en territoire français. Kimbangu avait choisi des apôtres, quelquefois nommés eux aussi « prophètes », qu'il contrôlait en leur interdisant d'en consacrer directement d'autres, afin qu'ils sillonnent le territoire et convertissent les Bakongos et les autres populations des alentours.

L'apostolat de l'Église primitive de Kimbangu, qu'on peut reconstituer dans des documents écrits par l'entourage direct du prophète (Raymaekers 1971), prévoyait des scènes conflictuelles semblables à celles dont nous avons déjà parlé, comme la mise au feu ou au fleuve des fétiches – y compris les scapulaires, les chapelets et les médailles catholiques – et la dénonciation des sorciers ; il faut y ajouter la recherche des faux prophètes dans le contexte d'un christianisme déjà bien enraciné. Son Église prévoyait la sélection et l'organisation des diverses autorités religieuses et politiques locales. Bref, dès ses débuts, l'Église de Kimbangu forma sa communauté religieuse en se servant de la même organisation territoriale, sociale et culturelle, mise en place par le système colonial et par les Églises missionnaires chrétiennes, en préfigurant ce qu'aurait été la décolonisation. La réponse féroce des administrateurs belges contre cet homme de foi, qu'ils disaient xénophobe, vient du fait qu'ils avaient compris, mieux que lui, ce qu'il faisait. Ses miracles de guérison, le caractère anti-fétiche et anti-sorcier de son message, et l'apostolat de son Église primitive répondaient à la fois aux attentes des composantes populaires et à celles des chefs locaux.

3. *Prophète résidentiel, rites thérapeutiques, combat anti-sorcellerie et logique de la culpabilité*

Nous avons distingué, à propos de Koudou-Gbahié, deux prophétismes dans un prophète. Sorti de prison, il change de vie et devient un prophète résidentiel et cultuel. Il change même de village : il en crée un et le transforme en village thérapeutique. Ce deuxième modèle se retrouve réalisé dans son expression plus accomplie par Albert Atcho. À la différence de Koudou, qui ne parle presque jamais d'autres prophètes, Atcho se présentait en tant qu'héritier de Harris, mais il a suivi la typologie contraire à celle de son prédécesseur.

Atcho a dominé la scène du harrisme en Basse-Côte d'Ivoire après la Seconde Guerre mondiale et surtout après l'indépendance de la colonie, en capitalisant des fortunes d'origine différente : prophétique, politique et ethnologique. Il a fait de son village, Bregbo, un centre prophétique et thérapeutique très attractif et rayonnant. Il a été nommé chevalier de l'Ordre national ivoirien, recevait chez lui des hommes et des femmes d'État, et ses lieux de résidence en Basse-Côte constituaient des relais de la politique électorale du président Houphouët-Boigny (tous les deux avaient été chefs de canton à l'époque coloniale). Grâce au film de Jean Rouch (1963) et grâce à la recherche d'une équipe qui s'en est suivie, sous la direction de Colette Piault (1975), Atcho est même devenu l'un des prophètes africains qui a bénéficié de son vivant de la documentation la plus soigneusement établie.

Quand nous distinguons prophète itinérant et prophète résidentiel ou cultuel, rituel agonistique et rituel thérapeutique, lutte contre la sorcellerie personnalisée (les sorciers) et lutte contre la sorcellerie dépersonnalisée, nous entendons souligner une différence d'accent ou de proportion à l'intérieur d'un même phénomène : les prophètes résidentiels voyagent aussi à l'occasion, et même ceux

qui se réfèrent génériquement à la sorcellerie s'en prennent parfois à tel ou tel sorcier en particulier. En revanche, quand la dimension itinérante est prépondérante, il y a aussi une prépondérance des rituels agonistiques et une spécialisation dans la lutte contre les sorciers et vice versa : là où il y a prépondérance de la dimension résidentielle, il y a aussi prépondérance des rituels thérapeutiques et un engagement contre la sorcellerie dépersonnalisée. Nous savons par exemple que, même si Atcho s'est déplacé pour participer à des « interrogatoires » de cadavres, il n'a « démasqué » les sorciers qu'avant la transformation de son village en centre thérapeutique, au cours des années 1950, quand il renonça à toute initiative de lutte.

S'il voulait guérir, le malade qui se rendait à Bregbo devait avant tout se confesser. C'étaient des confessions publiques qui étaient retranscrites par les assistants d'Atcho. Quand les chercheurs français se rendirent à Bregbo vers le milieu des années 1960, ils trouvèrent trois mille confessions manuscrites rédigées entre 1955 et 1965 (les années du miracle économique ivoirien), où les pèlerins avaient déclaré leurs fautes concernant tantôt le domaine sexuel, tantôt le recours aux fétiches, tantôt enfin les rencontres diaboliques de la consommation de la chair et du sang humains (Piault 1975; Bureau 1996: 134ss.). Quelques-unes de ces confessions ressemblent à celles que l'on peut lire dans les procès de sorcellerie organisés par l'Inquisition européenne à l'époque moderne. Dans certains cas, un Européen d'aujourd'hui peut avoir du mal à comprendre s'il s'agit de témoignages d'ordre religieux ou psychopathologique.

Nous ne discuterons pas ici de l'efficacité thérapeutique des confessions, ni des remèdes et plantes qu'Atcho proposait à ses malades pour se purifier. Nous pouvons dire en gros que, pour Atcho, la maladie ou la souffrance d'un individu étaient la preuve manifeste de ses fautes, en rapport avec le sexe, les fétiches et surtout la sorcellerie. Atcho renverse la logique commune à la sorcellerie des sociétés locales en transformant le dynamisme de la persécution en dynamisme de la culpabilité. Il semble bien que la dynamique de culpabilité à l'intérieur du système sorcier créée par le prophète soit souvent liée à son caractère résidentiel ou cultuel et à ses rites thérapeutiques. Le pèlerin qui se réfugie à Bregbo, auprès d'Atcho, est par définition isolé de son lignage et de son territoire. Il est vrai que sa confession est publique (c'est-à-dire qu'elle est écoutée par d'autres pèlerins eux aussi isolés) et qu'il nomme ses complices au sein de la société sorcière ou diabolique dont il a fait partie ; mais son discours, normalisé par le prophète, est toujours dirigé contre la sorcellerie, non contre les sorciers. Atcho se souciait des rapports du pèlerin avec son lignage et de son milieu de vie, car si la confession qui, à Bregbo, se laissait interpréter dans une logique de culpabilité, avait été faite par le pèlerin dans son village, elle aurait aussitôt déclenché une logique de persécution, et donc un conflit rituel entre « ensorcelés » et « sorciers ».

Le cas d'Atcho montre bien que le prophétisme résidentiel n'est pas incompatible avec le pouvoir d'État, à la fois pour des raisons de fond (il est facilement contrôlable et, pour l'État, sa suppression serait encore plus dangereuse que sa survivance) et pour des raisons spécifiques : sans aucun doute, les paroles et les actions d'Atcho s'inscrivaient dans la perspective idéale de la Côte-d'Ivoire telle que la concevait Houphouët-Boigny, qui, après l'abolition du travail forcé (la loi votée par l'Assemblée nationale française en 1946 porte son nom), fit du libre marché de la main d'œuvre la clé du développement de la Côte-d'Ivoire. Même après l'indépendance, Houphouët-Boigny a favorisé l'immigration en Basse-Côte des jeunes du Nord et des pays frontaliers afin d'exploiter les forêts ; il a encouragé les mariages inter-ethniques (Atcho avait quinze épouses appartenant à quinze ethnies différentes !), et exalté le modèle d'enrichissement lié au capitalisme occidental. Mais « le Vieux », comme on l'appelait dans son pays, a géré les affaires intérieures en gardant, grâce à son parti politique, des alliances de type colonial entre l'État et les formations ethniques fondées sur les hégémonies lignagères dites traditionnelles. Dans notre perspective, il suffit de rappeler que cette conception du mal, ainsi que le sentiment de culpabilité qu'elle provoquait, conduisaient à une idée de la personne comme cellule individuelle, conformément au modèle d'un capitalisme sans règles, tout en assurant une cohésion sociale fondée sur les inégalités lignagères. Cela contribuait en effet à désamorcer un conflit qui aurait pu être provoqué par des formes de sorcellerie centrées sur le modèle de la persécution et où, pour le dire simplement, l'ensorcelé n'aurait pas exprimé de plaintes contre lui-même, mais contre des adversaires.

Prophètes itinérants et prophètes cultuels sont toujours engagés en ce qui concerne le problème de la sorcellerie (Fancello 2015) que je n'ai pas pu ici prendre spécialement en considération. Les deux modèles que nous venons de voir doivent aussi être considérés, dans tous les cas, comme deux façons d'interagir avec le système de la sorcellerie.

Ce que les prophètes désignent sous le nom de sorcellerie est différent des systèmes sorciers considérés sur le plan lignager. Il est essentiel de tenir compte de cette distinction. Les systèmes sorciers autochtones sont autonomes les uns par rapport

aux autres ; ils ont vécu chacun un dynamisme historique qui leur est propre ; chacun a ses figures qui ne correspondent pas nécessairement à celles de sociétés différentes. Il suffira de rappeler ici deux caractéristiques communes. Dans les systèmes symboliques locaux, la sorcellerie est souvent « cachée », sans pour autant être illégale ; elle développe par exemple son discours officiel pendant l'« interrogatoire » du cadavre, ce qui confère à certaines scènes de funérailles une ressemblance avec celles d'un tribunal. En outre, elle suit la ligne de la « persécution »: tout le mal qui n'a pas de sens provient des autres, lesquels appartiennent généralement au lignage de la « victime ». Entre les systèmes sorciers locaux et la formulation que chaque prophète en propose, il y a la même différence qu'entre les diverses langues locales variées et le pidgin qui s'établit pour permettre à des populations d'origines diverses de se comprendre grâce à la simplification d'une langue étrangère commune, offrant surtout du vocabulaire. Koudou et Atcho, pour ainsi dire, ont été des normalisateurs de « pidgins sorciers » différents, sur lesquels nous sommes très bien documentés.

Les traits typologiques ici rappelés devraient être prouvés dans un contexte géographique et historique bien plus vaste. Qu'il me suffise de rappeler la situation très compliquée de l'Afrique du Sud, en tant que dernier échantillon de mon exposé. On peut dire, très brièvement, que, dans ce pays, les typologies que nous venons de prouver ne semblent pas démenties (Sundkler 1961; Oosthuizen 1992; Hexham-Oosthuizen 1996). La délimitation géographique et ethnique du territoire (pas seulement entre Noirs et Blancs), qui a caractérisé la colonisation européenne de la zone et de l'histoire des missions et des Églises protestantes qui l'ont marquée, a en effet sélectionné surtout des prophétismes cultuels et thérapeutiques. Nous ne connaissons qu'un seul prophète sud-africain que l'on puisse clairement qualifier d'itinérant. Il s'agit de John Masowe, originaire de Rhodésie (aujourd'hui Zimbabwe), qui pratiqua à Port-Elizabeth, un lieu très mouvementé dans l'histoire de l'Afrique du Sud, avant et après la Seconde Guerre mondiale. Ce n'est-ce pas un hasard s'il connut, à la différence de beaucoup d'autres prophètes sud-africains plus célèbres, les prisons de certaines des régions qu'il a traversées et s'il fut finalement renvoyé chez lui avec sa communauté. Les autorités sud-africaines s'intéressaient plus aux lieux où se déroulaient les manifestations publiques des leaders religieux et des Églises qu'à ce qu'ils disaient et faisaient, et en réalité, elles cherchaient plus à les contrôler et à les fixer qu'à les supprimer. Les prophètes ou les leaders religieux bénéficiaient de ce fait d'un maximum de liberté dans l'expérimentation rituelle et mythologique et dans l'organisation minutieuse des hiérarchies à l'intérieur des Églises schismatiques, reconnues ou non. Il s'agit d'une situation trop complexe qu'on a du mal à synthétiser. Mais on ne se tromperait pas trop en disant que la situation territoriale en Afrique du Sud a provoqué une expérimentation rituelle très variée et très riche du prophétisme thérapeutique, qui demanderait une typologie plus analytique que celle que je vous ai présentée.

Cette intervention n'a voulu qu'exemplifier schématiquement quelques problèmes concernant les outils à mettre en œuvre, à partir de la leçon de Max Weber (1971), pour faciliter la comparaison entre prophètes africains – qui sont des témoins très créatifs de l'histoire des contacts entre l'Europe et l'Afrique noire – et la comparaison entre recherches qui leur ont été dédiées.

Note

C'est le texte du séminaire tenu à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris le 21 mars 2012, mis à jour pour cette publication.

Bibliographie

Asch S.
1983 *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Karthala, Paris.

Augé M.
2008 *Génie du paganisme* [1982], rééd. avec un avant-propos de l'auteur, Gallimard, Paris.

Bureau R.
1996 *Le Prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire*, Karthala, Paris.

Dozon J.- P.
1995 *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de *La Leçon des prophètes*, par M. Augé, Seuil, Paris.

Fabre D., Massenzio M. (dir.)
2013 « Messianismes et anthropologie entre France et Italie », *Archives de sciences sociales des religions*,

161 :1-162.

Fancello S. (dir.)
2015 *Penser la sorcellerie en Afrique*, Hermann, Paris.

Hexham I., Oosthuizen G. C. (eds)
1996 *The Story of Isaiah Shembe. History and Traditions Centered on Ekuphakameni and Mount Nhlangakazi*, Hans-Jürgen Becken trans., Edwin Mellen Press, Lewiston (New York).

M'Bokolo E., Sabakinu K. (dir.)
2014 *Simon Kimbangu. Le prophète de la libération de l'homme noir*, t. 1 et 2, L'Harmattan, Paris.

Mary A.
1999 *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Miran-Guyon M.
2015 *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Karthala, Paris.

Oosthuizen, G. C.
1992 *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churche*s, E. J. Brill, Leyden–New York–Köln.

Perrot C.-H.
1993 *Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire. Un village éotilé et le culte de Gbahié*, in Bayart, Jean-François (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Karthala, Paris : 215- 275.

Petrarca V.
2008 *Un Prophète noir en Côte d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religion africaines* [2000], trad. fr. Karthala, Paris.
2012 *Prophètes d'Afrique noire au XX^e siècle*, in André Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Seuil, Paris : 351-395.

Piault C. (dir.)
1975 *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Hermann, Paris.

Raymaekers P.
1971 « Histoire de Simon Kimbangu, prophète, d'après les écrivains Nfinangani et Nzungu (1921) », *Archives des sciences sociales des religions*, 31 :15-42.

Sundkler B. G. M.
1961 *Bantou Prophets in South Africa* [1948], Oxford University Press, London [avec des révisions et des rajouts qui ne sont pas reproduits dans la troisième éd. Cambridge 2004].

Shank D. A.
1994 *Prophet Harris. The « Black Elijah » of West Africa*, (abridg. Jocelyn Murray), E. J. Brill, Leiden-New York-Köln.

Sinda M.
1972 *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme – matsouanisme – autres mouvements*, précédé de *Les Christ noirs* par Roger Bastide, Payot, Paris.

Weber M.
1971 *Économie et société* [1922], trad. fr. voll. 1-2, Plon, Paris. Le texte original est profondément révisé in Id., *Religiöse Gemeinschaften* [1922], T. 2, herausgegeben von Hans G. Kippenberg (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, XXII, 1), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2001.

Elena Bougleux

Issues of scale in the Anthropocene

1. *Overiew*

Anthropocene is generally described as new historical era (Crutzen 2002, Steffen *et al*. 2007), immediately generating in the reader a sense of distance from the ordinary, and a certain lack of urgency to go deeper into the definition. More likely, it is a new way to define the present historical context and condition, with the deliberate goal of stressing the aspects of intense and structural interaction between human beings and their environment.

Anthropocene occurs when the adaptation of the species to the environment unfolds within an environment that has been mainly created and modified by the same species (Oreskes 2004, Oreskes, Conway 2014). Relevant processes of modification and strategies of adaptation to the environment are historically well known, and they appear as constant features characterizing all human history in its gradual evolution (Dove, Carpenter 2009, Dove 2014). But in traditional analysis long term environment modification and human adaptation processes have taken place with a gradual and slow pace (Fiske *et al*. 2014), often alternating transformative phases with long periods of stability (Gould 2007), hence allowing the living species, and the human communities at large, to cope successfully with the transformed environmental conditions.

The new and most relevant quality of the modification and adaption processes characterizing the Anthropocene is the increased speed at which present environmental changes arise and develop. The issues of time and acceleration of transformative human actions are therefore crucial to frame correctly the concept of Anthropocene. The concept of era, historically intended as a long duration in time, needs to be completely readdressed, reconfigured and resized down to a scale where the human action is effective, and its effects are visible. At the same time, human transformative actions become increasingly powerful and fast. This double shift in relevance and impact marks the reciprocal coming closer of two historically unrelated time processualities, the geological and the human ones[1].

2. *Scales and Time*

In a word, Anthropocene compels us to reframe the conceptual relevance of temporal scales. In the recent past, we have been witnessing events and large scale environment transformations that used to require decades or centuries, now unfolding in a few months or a few years (Zalasiewicz 2008, Barnosky *et al*. 2012). The consequences of apparently small facts, as the modified composition of the gas in the atmosphere or the rate of extinction of living species, are enormous and permanent. Together with that of "era", also the concept of relevance requires a new definition, since our traditional criteria to evaluate "relevance" are no longer suitable not even to measure the present emerging effects: rates of water use and paper consumption, the increase in urban population and in communication technology, the damming of rivers and fertilizers consumption, have accelerated so much the rhythm of their growth to suddenly require new parameters to be described (Steffen *et al*. 2007).

The connection between long duration of natural causes and the relevant and permanent quality of effects needs to be rethought of: in the framework of Anthropocene perspective, relevant and irreversible changes of chemical, geophysical and ecological environments may strike as unexpected and immediate, they appear as unpredictable discontinuities; but at the same, time they grow as consequences of slow and steady processes triggered by human action silently unfolded over long times. The direct interlink between human causes and environmental effects is becoming worryingly weaker and less visible: Anthropocene deals exactly with the interlinks between small scale causes and their large scale consequences. The long duration of processes of environment modifications, often acted without a real awareness, alters the capability to perceive the role of human responsibility in shaping long term effects.

Time, especially in anthropology is not a primary concept, rather it is a quite human and experientially determined quality (Munn 1992). The idea of du-

ration in time doesn't refer to any abstract amount, and the categories needed to quantify a duration in time and linguistically address to it, arise from practice, from experience, from actions and memory. No absolute concept of time emerges from everyday experience, and in fact time definitions and time ontologies change substantially when moving from one cultural context to another[2].

When different disciplines discuss the concept of "era", they diffusedly recall the reference to long lasting events if compared to manifestations of human life. An era may enter the anthropological discourse only through the dimension of myth; mythical time is projected so far into the past that unspeakable changes are considered as possible and ordinary. An era has a somehow overarching duration, outside the grasp of experience. The concept of era is implicitly addressing to an un-sizeable length and distance from now, and its duration is a measure of the relevance of changes occurred during its span. The present effort to redefine the concept of era, pursued to correctly frame in time the concept of Anthropocene, requires that we shift the emphasis from the duration of events to their effective relevance, considered from the point of view of the involved living communities: events, transformations, discontinuities may develop a large scale relevance, i.e. a human relevant scale, despite they occur only in relatively short times, comparable with individual and immediate perception. This is how the concept of era comes back down to primary experience, this is how an era becomes an everyday matter.

A striking example of this case is provided by how climate change evidences are collected and evaluated in the pacific insular communities facing the rise of the ocean levels: the perception of the modified average tides occurs on a seasonal time scale, and the data collected over a few seasons are compared with the traditional knowledge of environment understanding orally handed down. In this comparison, the short and recent "data" recordings coexist with the stable, more reliable knowledge produced over non-measurable long "eras", and the two time-like qualities of information need to be somehow productively combined. At the same time, an alteration of a few centimetres in the tide average level, which is a small effect in term of dimension, provokes major alterations in households facilities, and calls for the rearrangement of coastal fisheries techniques. So, despite the traditional knowledge produced in the deep times of history has a recognized authority and major reliability, the present and most urgent decisions about surviving strategies have to be taken according to the shortest and recent environmental data recordings. The redefinition of fishing techniques and the rearranging of household facilities represent and defines, in many respects, the onset of a new "era". But this new era of new techniques and adaptive strategies has emerged in a human, short and sudden, time scale.[3]

The concept of era that we introduce is grounded into the consideration that the epochal transformation of styles of life, imposed to communities by apparently minor cases of apparently small relevance, rather than referring to the duration required by the epochal transformations to unfold. Redefining an era is a scaling down from geologic to ethnographic duration, we could say.

3. *Scales and Matter*

Anthropocene deals with large and small dimensional objects, contributing together to alter the progressive and apparently unstoppable sequence of evidences probing that climate change is already in action. Anthropocene deals with the similarities between collective behaviour of carbon dioxide molecules as components of the atmosphere, shaping the changes of the directions of the high altitude winds, and the adaptive behaviour of nomad communities following their livestock, facing the changes of rainfall and drought rhythms (Brown *et al*. 2007). Both dimensional ends of the issue, the large and the small scale ends, point at visualizing the present planetary global fragile equilibrium, and emphasize the deep interrelation between all active agents, micro as well as macro agents, contributing to determine unique processes of reciprocal adaption.

Dealing with Anthropocene requires the capability of including and evaluating within the same gaze of research both large and small scale objects, and of course their related/relating subjects, as middle scale agents. A research analysis in the anthropocenic context focuses simultaneously on a spatial location, on its population, its environment, its economics, and focuses on the potential crisis and instabilities that may emerge in the relations among all these issues. We call this multilayered object of research an "anthropogenic landscape".

Like most prominent processes characterizing the Anthropocene, a comprehensive observation of the landscapes clearly show the simultaneous activation of micro, medium, large scales processes. Differently dimensioned active agents coexist in the same environments and jointly contribute to shape the same comprehensively outcomes. In anthropogenic landscapes, the emphasis of the observation is placed on the generative interventions performed by the communities: those living and ex-

ploiting them; those benefitting and depending on them from a distance, through economics and land productivity; those shortly crossing them, temporarily migrating through their spaces. An anthropogenic landscape is qualified, at the same time, by its geographic location, its history, its ecological context, population, geologic substrates, all recognizable large scale features, and by the chemical composition of its soil, the altered nitrogen cycle, the disappearing of local water, all small and micro scale features. Natural and artificial actors shape the same environment and co-evolve with it. The investigation of such a landscape requires a multidimensional and multi-temporal vision, which calls for the simultaneous activation of non-similar research perspectives converging to assemble a new way of multi-scaled perceiving.

Splitting the analysis of natural and artificial agents, micro systems from that of macro systems appears as an impossible task (and reintroduces a determinism that we had almost succeeded in getting rid of). Anthropogenic landscapes challenge the observer to the construction of a useful conceptual match between distant research approaches; its observation requires the ability to cope with severely diverging implications in terms of different scales in time, therefore different scales in space, in distance, and the hardest to deal with, different scales in resolution. A multidimensional and slippery scenario, which demands a big flexibility of knowledge patterns and calls into the game the useful notion of intra-action.

In her complex reconstruction of how "the matter comes to matter", Karen Barad describes the capability of objects to establish persisting interrelations and network connections, regardless of their conditions or size (Barad 2003). Just as components of matter produce a field that exerts its force even in the absence of dynamics and interferences, for the simple and evident fact that they exist, the objects composing an anthropogenic landscape interfere with each other, at different but synchronous spatial scale, to determine the dynamics of visible effects. The presence of matter alters the state of space containing it and creates the premises for potential objects intra-actions, tensions of permanent reciprocal interdependencies. The scale of objects doesn't explicitly enter Barad's description, since her focus is on the field, i.e. the space permanent modification that matter produces, generated both by large and small scaled elements, and capable to affect at the same time the largest and smallest objects. Such network of interlinks is an image of intra-actions's powerful conceptualization, and it accounts for the multi layered composition of the anthropocenic fundamental structure. In this respect, the coexistence of disciplinary issues with different resolution could become a systemic feature and a non-binding potentiality.

4. *Scale and Methodologies*

Still, the main problem in developing the discourse on fundamental structures of research remains open, and arises more severely when we observe that the dominating patterns of organization of knowledge still reflect a rigid disciplinary separation. The competences required to tackle anthropocenic themes are split in separated research fields, large and small scale objects are still considered peculiar research topics "owned" by disciplinary areas using non-homogeneous, non-overlapping and non-communicating discourses and figurations. In any case Anthropocene cannot be simplified nor scaled down from its complex multi-layered and multi-disciplinary composition, so that the main intellectual challenge it poses to the scientific community consist exactly in the need of finding a solid starting point to ground the development of new cross methodologies.

Luckily a few integrative processes aimed at refining and expanding the existing methodologies are already taking place within some traditional discipline. Occasionally researches are caught by the pressing need of resizing their own peculiar field: humans are understood as geological agents, and such a shift in human relevance requires a big leap in the quality of conceptual connections between history, archaeology and geology (Chakrabarthy 2009); neurosciences discuss of double history of the brain, one history descending from biological evolutionary neurosciences, the other from human history, and this proximity requires a close confrontation between deep history and recorded history (Smail 2007); history becomes global history**,** evolution becomes co-evolution. Each discipline, each case study and approach, still requires a specific-scaled language, but it appears to unfold its entire and most interesting meaning when it is eventually projected on to different, distant fields from its original one.

A productive attitude might be the search of linguistic tools suitable to develop (at least) one discursive methodology, capable of allowing the use of a metaphor as interface between sets of information. Heterogeneous information is gathered with different degrees of confidence, different levels of accountability, different strategies of engagement: in order to interface them at a primary level, a metaphorical bridge is unavoidable. The concepts of singularity and multiplicity ("topology"), the long

distance interrelations among heterogeneous elements ("field"), the interfaces between different scale environments ("phase transition"), all crucial keys to describe the anthropocenic processes, are borrowed from the language of natural sciences, where they are mastered with formal, exact and quantitative tools; but at the same time they play a major role in shaping the theoretical scapes that provide to social scientists the meanings for their social and economic analysis.

In this context, it is useful to point out that even the most exact quantitative model used by natural sciences to reproduce a natural fact is no more than a metaphor, a metaphorical representation of the thin slice of reality it seeks to describe, reflecting rather the author's views, preferences, expertise than the complexity of the selected natural fact. A model doesn't really describe, rather it talks metaphorically about a description, and opens the way to emerging interpretations.

If we go back go back down from a model to a discourse, once more we come across the issue of rescaling: one needs to become skilful in shifting from a small scale to a larger and more inclusive one, learning how to make a projection, create an expanded vision, trying not to lose in resolution. The process of connecting different scales to one other through the quantitative down-scaling of a metaphor and through the qualitative up-scaling of a model, is exactly the main ongoing exercise we are asked to handle by the complexity of Anthropocene.

A different and perhaps more promising ground to enhance the potentials of conceptual anthropocenic analysis, informed by the superposition of theoretical backgrounds, is trying to expand it with insights arising from embodied experience. When we talk of direct landscape observation, or encourage to do ethnography, we are calling for a direct personal involvement of the body in the researched matter, with its capability of physical and abstract perceptions, both equally relevant, simultaneously and reciprocally activated. The research experiences that attribute to the embodied practice a primary role are actually performing a serious epistemological choice: they are deciding, so to say, to place the meter of their investigated objects at a middle range scale. Nor micro scale, as the concentrations of particles of carbon dioxide we can breath before being poisoned, nor macro scale, like the El Niño's periodical oscillations of the ocean-atmosphere system: the interface between the large and the small, the macro and the micro, is represented and occupied by the body and experienced through the body. Interfaces among scales are therefore interfaces among methodologies, and the interfaces among scales are the spaces to inhabit, to give meaning to. They are boundaries, rather shifting and unstable boundaries, determined by the scales proper of neighbouring systems, bridging the heterogeneous, and perceived through the body.

In this framework of methodological recombination, embodied experience seems to acquire a primary role: on one hand the central role of the body give to anthropocenic research a material grounding, on the other experience is always introjected as a partial phenomenon, as an individual, singular, almost private fact. How reliable is the process of knowledge acquisition based on individual experience?

If the inclusive and wider concept of research can be disclosed into the superposition of individual experience plus shared knowledge, we can conclude that research is also based on private and individual experience, but experience can be projected towards knowledge through the awareness of a historical consciousness. Such awareness consists in the human capability of positioning the momentary, individual, singular and embodied experience inside a long term scenario, in a time that is dense with historical depth. Once more, experience is upscaled to become a source of possible knowledge, and it is a qualifying element contributing to define research methodology, when we shift it back and forth in a multiply scaled scenario.

It is straightforward to ask what kind of knowledge may arise from this dynamic picture: in which temporal frame does knowledge develop? And more generally, how does knowledge arise? Can we always state that knowledge arises from experience? Is knowledge rather the practical capability of solving a problem, a clear outcome of experience, or the capability of structuring a new general model for general problem solving? Maybe the difference between the first and the second picture, between "first and second order of systems of knowledge" (Renn 2013), is again just a question of time scale. Surely, at the moment we cannot give up on any of the possible pictures, and the real open question is how to recombine the many forms of knowledge systems available for us to try to shape 'the new knowledge we need'.

5. *Conclusion*

Anthropocene is not only a large scale effect, it is not only about big numbers, impacts, crisis. Anthropocene unfolds as a composition of micro events becoming active agents of complexity. Once we acknowledge that different scales coexist and interfere, we have to develop a capability to understand the interfaces between scales: the effort

we make is therefore oriented towards the construction of methodological connections between research strategies that typically employ different paradigms and follow distant approaches.

Disciplinary bounds are here put into dialogue, together with the different and peculiar scales of their investigated subjects. The issue of scale is easily connected with the issue of relevance, in the perspective of expanding and deepening the definition of anthropocenic matters towards a multiplicity of meanings, cross implications, and evident scales-and-relevance interdependencies. The relevance of the duration if time is challenged by the need to reconsider temporally relevant scales with respect to human actions. Anthropogenic landscape appears in this sense as a useful object to analyse, especially when facing anthropocenic emergencies, as climate change. To investigate an anthropogenic landscape, we might acquire multiple large scale sets of data, from natural sciences, and simultaneously go back and reposition all analysis on a middle scale, an intermediate scale range in size and time: this appears to be the body, calling for an embedded form of knowledge, a promising possibility to try to handle the future.

Seaweed farming at Tabiteuea, Kiribati | Photo: George Steinmetz/Corbis

Notes

[1] The problem of providing an exact definition for the concept of Anthropocene has some important implications: first of all, no general agreement has been found about the time of its beginning. To identify the beginning of era, a visible and widespread discontinuity from the previous era is necessary, a clear and discontinuous evidence that leaves no ambiguity in the contexts of different disciplinary discourses. For disciplines like anthropology or history, a discontinuity might be generated by major collective events bringing transformations in the social conditions, as the Industrial revolution, or the Colombian encounter; on the contrary, natural sciences acknowledge discontinuities in the measure of quantities, as chemical markers in the strata of earth sediments, or the modified length of the nitrogen cycle. These definitions can't really converge to a single agreement yet (despite the increase in carbon sediments in the European rocks can rather easily dated back to the XIX Century and therefore connected with the industrial revolution); the implications of the different choices bear consequences both on political and ethical levels. A second implication is linked to the effective possibility of dealing with Anthropocene as a research topic, given the contradiction between its multidisciplinary character and the fragmented disciplinary scenario characterizing the academia worldwide. The possibilities of developing a multidisciplinary and cross-disciplinary academic curriculum have been explored during the Anthropocene Campus, realized in Berlin by the Max Planck Institute for the History of Science and the *Haus der Kulturen der Welt*, and presented in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XVII (2014), n.16 (1): 175-177.

[2] The long debate about the nature of time, the absolute or relative terms needed to refer to it as a quantity, its measurable or subjective nature, unfolds in science during the revolutions of the twentieth century paradigms. The scientists involved in the debate defend their controversial views referring to "experiments" and "experience", but their meaning of "experience" must be situated where they actually mean it, i.e. in laboratories and in protected settings, where an isolated piece of nature is asked to perform only partial behaviours, and it is then observed in separated fragments of evidence. The experimental setting organized by scientists for the study of time is thoroughly detached from human unstable interferences, with the aim of producing a robust, and non context-depending scientific evidence, but also with the consequence of separating the notion of time from any material, embodied, relational, practical implication.

[3] Climate change is an immediate and serious threat to sustainable development and poverty eradication in many Pacific Island Countries like Kiribati. Due to their

geography and mid-ocean location they are at the frontline of impacting environmental climate change transformations. Yet these countries are amongst the least able to adapt and to respond, and the consequences they face are significantly disproportionate to their collective irrelevant contributions to greenhouse gases global emissions (http://www.pacificclimatechange.net/).

Kiribati Adaptation Program provides a powerful example of dialogue between different forms of knowledge necessary in the case of the, the emergencies posed to the Pacific nation by climate change. Roughly 103.000 people live in Kiribati's 33 atolls, high an average 6 meters above see level. Half the population lives in the overcrowded capital South Tarawa. According to a World Bank report, Kiribati's capital will be 50 per cent inundated by mid-century unless significant adaptation programs are put into action. The raise of sea level means poisoning of groundwater, destruction of limited arable land, and spread of disease. Villagers, despite having little or no knowledge of climate change, are witnessing a shift: increasingly intrusive seas, stronger and less predictable winds, more intense heat; changes in the fishery season, shorter productive fishing terms. Raising of tide levels and more frequent storms and hottest season are increasingly recorded; two atolls disappeared in 1999.

Over the past few years, The Pacific Islands Forum Secretariat (PIFS, http://www.forumsec.org/) have continuously reaffirmed that climate change remains the single greatest threat to the livelihoods, security and well-being of the peoples of the Pacific. They stressed the critical and urgent need for financing adaptation strategies, to respond to the adaptation needs of its people already displaced or in danger of being displaced as a result of the detrimental impacts of climate change. Programs launched by the PIFS aim at improving water use and management via the installation of groundwater, roof rainwater harvesting systems, reducing water leakages and waste in existing systems, protecting water reserves, and improving long-term planning for local-level water management, to ensure cleaner, safer drinking water. The fight against coastal erosion is led by investing in protection measures, such as seawalls and mangrove planting at priority sites.

Forum Secretariat developed a multi-stakeholder approach to progress this work in collaboration with Pacific Islands Forum member countries, including UNDP, AusAID, EU, USAID, and World Bank. The approach focuses on efforts to: (i) identify relevant and appropriate climate change financing sources; (ii) effectively harness and use climate change resources data in an informed way and using strengthened country systems, wherever possible; (iii) address the necessary institutional as well as acute human capacity constraints to deal with climate change implications; and (iv) identify and/or strengthen delivery of climate change resources through proven modalities commensurate with absorptive capacities (http://www.climatefundsupdate.org/).

References

Barad K.
2003 «Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter», in *Signs*, 28 (3): 801-831.

Barnosky A. D. *et al*.
2012 «Approaching a state shift in Earth's biosphere», in *Nature*, 486: 52-58.

Brown O., Hammill A., McLeman R.
2007 «Climate Change as the 'New' Security Threat: Implications for Africa», in *International Affairs*, 83 (6): 1141-1154.

Chakrabarty D.
2009 «The Climate of History: Four Theses», in *Critical Inquiry*, 35 (2): 197-222.

Crate S. A., Nuttall M. (eds)
2009 *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*, Left Coast Press, Walnut Creek CA.

Crutzen P. J.
2002 «Geology of Mankind», in *Nature*, 415 (6867): 23.

Dove M. R., Carpenter C. (eds)
2009 *Environmental Anthropology: A Historical Reader*, Wiley-Blackwell, Weinheim.

Dove M. R.
2014 *The Anthropology of Climate Change: An Historical Reader.* Wiley-Blackwell, Weinheim.

Fiske S.J. *et al.*
2014 *Changing the Atmosphere. Anthropology and Climate Change*, American Anthropological Association, Arlington, VA.

Gould S. J.
2007 *Punctuated Equilibrium*, Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge MA.

Heise U.
2008 *Sense of Place and Sense of Planet. The Environmental Imagination of the Global*, Oxford University Press, Oxford.

Munn N. D.
1992 «The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay», in *Annual Review of Anthropology*, 21: 93-123.

Oreskes N.
2004 «The Scientific Consensus on Climate Change», in *Science*, 306 (5702): 1686

Oreskes N., Conway E. M.
2014 *The Collapse of Western Civilization: A View from the Future*, Columbia University Press, New York.

Renn J.
2012 «The place of local Knowledge in the Global Community» in J. Renn (ed.), *The Globalization of knowledge in History*, Edition Open Access: 369-397.

Smail D. L.
2008 *On Deep History and the Brain*, University of California Press, Oakland CA.

Steffen W., Crutzen P. J., McNeill J. R.
2007 «The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?», in *Ambio*, 36 (8): 614-621.

Tsing A.
2004 *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton

Zalasiewicz, J. et al.,
2008 «Are we now living in the Anthropocene ?», in *GSA Today,* 18 (2): 4-8.

Bruno Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni,* Cisu Roma 2014, pp. 309, ISBN 978-88-7975-590-0

«La società ha bisogno di antropologia!». Così si legge in un documento della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), presentato in occasione di un convegno tenuto a Lecce (13-14 dicembre 2013). Non si è probabilmente riflettuto abbastanza sul clamoroso paradosso dentro il quale stiamo vivendo: mentre crescono i flussi migratori e si aggrovigliano i fili culturali della globalizzazione, le discipline abilitate a studiare questi fenomeni, ovvero le scienze umane e sociali, sono in Italia sempre più marginalizzate e depotenziate. Sia sul piano accademico sia su quello più ampiamente pubblico. C'è una debolezza strutturale, una scarsa visibilità se non una totale assenza nei luoghi dei discorsi politici, nei dibattiti e nella vita collettiva del nostro Paese. E l'antropologia sembra in questo contesto la più evanescente, la più reticente tra le scienze. Eppure mai come oggi la società ha bisogno dei suoi saperi e delle sue pratiche intellettuali, dal momento che assistiamo ad una profonda riarticolazione delle differenze culturali e delle loro rappresentazioni a seguito dei fenomeni di mobilità globale che stanno modificando il profilo antropologico e non solo demografico del nostro Continente. In quanto «esperti delle diversità», secondo la definizione di Hannerz, gli antropologi sarebbero indispensabili nelle scuole, negli ospedali, nei tribunali, negli uffici comunali, nei centri sociali, in tutti gli spazi urbani in cui le carte delle appartenenze si sono rimescolate e i modi e le forme del nostro vivere, abitare, ragionare e comunicare sono sollecitati al confronto e all'esercizio quotidiano della coesistenza con altri modi e altre forme. Quale altra disciplina se non quella di frontiera come l'antropologia può disporre degli strumenti euristici necessari all'attraversamento dei confini culturali e all'intelligibilità delle complesse dinamiche interetniche del mondo contemporaneo? Quale altro modello teorico e metodologico se non quello sostenuto dallo sguardo antropologico ha dato prova di saper osservare, assumere e interpretare i diversi punti di vista, i tanti possibili modi di pensare e di agire? Lo studio delle diversità nel quadro di un temperato relativismo resta il migliore antidoto contro ogni espressione di etnocentrismo e di fondamentalismo identitario.

Oggi tuttavia si impone un ripensamento delle categorie della stessa scienza antropologica, in corrispondenza dei tumultuosi sviluppi della globalizzazione e dei conseguenti processi transnazionali e diasporici che hanno maturato e dispiegato nuovi scenari. L'Altro non è più Altrove, l'antropologo non porta più il casco coloniale né si affaccia sulla veranda di qualche isola remota ed esotica. Dissolti i giri lunghi ai confini dell'Occidente per scoprire popoli sconosciuti da aggiungere all'atlante etnologico, l'antropologia del XXI secolo è impegnata a percorrere le strade di casa, l'orizzonte domestico, le periferie urbane per incontrare gli stranieri, le culture degli uomini e delle donne che vengono da lontano e abitano il vicino, le nostre città, le nostre contrade più appartate. Gli ex colonizzati, come per una nemesi storica, oggi colonizzano gli spazi del nostro quotidiano, interrogano le nostre memorie, sfidano le nostre democrazie, partecipano del nostro immaginario e, mentre ci accorgiamo di quanta parte di loro si riconosce nel nostro Occidente, cominciamo ad intuire quanto del loro patrimonio umano e culturale è già destinato a diventare nostro.

Caduta la retorica legata al mito dell'«essere stato là», il viaggio dell'antropologo, da sempre paradigma fondativo e distintivo del suo lavoro, inizia e finisce sotto casa, laddove sono arrivati i migranti, quanti cioè fanno esperienza – spesso drammatica – del viaggiare per attraversare i confini fisici prima che simbolici. Rovesciata la traiettoria, spostato il campo dell'investigazione, modificato e decentrato il rapporto tra osservatori e osservati, alcuni concetti cardini della disciplina, come alterità, etnia, osservazione partecipante, distanziamento e sguardo da lontano, sono sottoposti ad una revisione analitica e critica. Nella dimensione transnazionale delle connettività che su scala planetaria mettono in comunicazione uomini, beni e tecnologie, nessuno può ricondurre alcun luogo ad una autentica autoctonia, né è possibile identificare l'etnicità come irriducibile proprietà di un gruppo. La stessa cassetta degli attrezzi dell'antropologo va dotata di strumenti e di oggetti teorici e metodologici che hanno a che fare con il diverso posizionamento del ricercatore rispetto alla materia e ai soggetti della ricerca.

A guardar bene, a livello delle strutture profonde, esiste una certa omologia tra l'esperienza conoscitiva dell'immigrato e le procedure etnografiche di mediazione, negoziazione e traduzione dei codici culturali cui è impegnato lo studioso. Così come il migrante deve riplasmare il suo sguardo sulla nuova realtà per comprenderne il senso e tentare di parteciparvi, allo stesso modo l'antropologo è chiamato a farsi straniero a se stesso, a decostruire cioè l'ordine che orienta la propria mappa spaziale e temporale, il testo e il contesto della pro-

pria cultura. La consustanzialità dei due spaesamenti assimila per certi aspetti le condizioni dell'uno e dell'altro, entro un circuito di orizzonti incrociati e di "riflessione" reciproca. Anche l'antropologo, pur nella protezione di un indubbio e oggettivo potere, sta sul crinale di una frontiera, si dispone a valicarlo, vive la tensione della dislocazione, il disagio della crisi degli *a priori* e dell'adattamento ai punti di vista diversi dai propri. Tanto più che, come sappiamo da Lévi-Strauss, «l'osservatore è egli stesso parte dell'osservazione», e nel tentativo di conoscere l'altro non si conosce in verità che se stessi. L'effetto "specchio" prodotto dallo sguardo sull'alterità ne ribalta la traiettoria che dal soggetto parte e al soggetto comunque ritorna. Lo straniamento è condizione che consente all'antropologo non solo di scoprire nuovi mondi e nuovi modi possibili di vivere e di pensare, ma anche di tornare a guardare al mondo fino ad ieri abitato e familiare con prospettive, sfumature e gradi di consapevolezza nuovi.

Lo stesso fenomeno migratorio in quanto vettore globale della storia endemica e strutturale dell'uomo, agisce, come è noto, da formidabile cuneo riflettente delle dinamiche locali e concorre a disvelare epifanicamente le morfologie complesse dei nostri spazi urbani, le dialettiche carsiche più profonde, le tradizioni e le contraddizioni del nostro convivere e stare nel mondo. Da qui la funzione strategica che l'immigrazione esercita nella conoscenza antropologica della realtà e nella ridefinizione del profilo della nostra stessa identità nazionale. Da qui, nello stesso tempo, l'apporto fondamentale che l'antropologia può dare alla comprensione degli stessi flussi e alla interpretazione del loro impatto nei contesti culturali, anche grazie al particolare approccio di tipo olistico alla osservazione delle società che ben si presta alla ricognizione di un "fatto sociale totale" quali sono le migrazioni. Alla mutua correlazione sottesa tra i movimenti migratori e il loro studio in antropologia, tra l'oggetto fattuale e il sapere disciplinare, si accompagna, a pensare bene, un altro paradosso, che vede, da un lato, un ritardo dell'antropologia italiana rispetto alle ricerche scientifiche su questi temi, e, dall'altro lato, la penetrazione del suo alfabeto lessicale nel vocabolario del senso comune, nell'uso mediatico generalizzato. La proliferazione nei discorsi pubblici e nel linguaggio corrente di parole chiave come cultura, identità, etnia, multiculturalismo, per fare solo alcuni esempi, produce una serie di torsioni e manipolazioni ideologiche tali da banalizzare e adulterare i concetti originari. Di contraddizioni in contraddizioni, i processi di reificazione delle culture si trasferiscono nella dimensione politica e diventano dispositivi sicuritari associati a disposizioni umanitarie, provvedimenti di esclusione rappresentati quali beffardi strumenti di salvaguardia e valorizzazione delle differenze.

Di una più attenta riflessione sulle migrazioni anche alla luce di una contestuale revisione delle categorie epistemologiche dell'antropologia culturale si avverte oggi quanto mai la necessità. Come appare indispensabile una sintesi ragionata delle problematiche connesse al fenomeno, sia dal punto di vista teorico che da quello metodologico, una introduzione critica al dibattito e al panorama degli studi, una sorta di vademecum conoscitivo che documenti lo stato dell'arte, i diversi contributi scientifici e le diverse esperienze etnografiche. È tutto questo il volume pubblicato di recente, a cura di Bruno Riccio, *Antropologia e migrazioni.* Si tratta di un'opera costruita su un impianto a più voci, progettata e in gran parte scaturita da un'attività di laboratorio cui hanno partecipato dottorandi, assegnisti e giovani ricercatori nell'ambito delle discipline etnoantropologiche di varie università italiane. Un'impresa senz'altro notevole sia sotto il profilo del merito che sotto l'aspetto del metodo, proponendosi come originale e proficua esperienza scientifica, ancora sostanzialmente poco praticata nell'organizzazione didattica dei nostri atenei, laddove non sempre si favoriscono il confronto e la circolarità delle ricerche nel loro farsi e svilupparsi. La messa a punto cui è esitato il lavoro offre una ampia pluralità di prospettive attraverso cui studiare le migrazioni, una rassegna sistematica e quasi enciclopedica dei temi che si intrecciano e dialogano intorno all'unico oggetto d'indagine, luogo geometrico e crocevia dei ragionamenti dei diversi autori.

Dal transnazionalismo alle produzioni dell'immaginario, dalle reti sociali ai campi di accoglienza, dalle frontiere alle diaspore, dai rifugiati alle politiche di asilo, dalle pratiche religiose ai razzismi, dalle applicazioni pedagogiche a quelle in medicina, dalla cooperazione allo sviluppo: queste alcune delle materie in cui si articolano le dense pagine del volume, alcuni dei contenuti e delle relative questioni argomentate dagli studiosi, che alla riflessione analitica hanno associato le esemplificazioni etnografiche e i dati empirici. Nel grande universo culturale delle migrazioni attentamente e puntualmente scandagliato nelle sue diverse partizioni si colgono le costanti e le varianti, l'individuale e l'universale, il locale e il globale, elementi mai disgiunti dalle logiche dei rapporti di forza e dalle dinamiche dei poteri. Sulla scia dei contributi teorici dei *migration studies,* i saggi offrono una prospettiva multidimensionale della mobilità contemporanea, così che «nella costruzione dell'oggetto d'indagine, il campo che connette i luoghi non costituisce una collezione di unità separate, ma un insieme di realtà connesse dalle relazioni e dalle pratiche degli attori sociali» (Riccio).

Se i movimenti diasporici delle popolazioni descrivono, tra frontiere e confini, complesse trame reticolari, all'antropologo si chiede di convertire il campo in uno spazio relazionale, che non coincide né con il Paese di origine né con quel-

lo di destinazione, in una tessitura di connessioni che, proponendosi il superamento dei tradizionali modelli bipolari, restituisca i nodi invisibili che tengono insieme i nomadismi delle identità, il pluralismo delle appartenenze, la processualità dei posizionamenti culturali. I differenti contributi degli autori sono orientati a mettere in crisi, con le vecchie dicotomie, le categorie concettuali di integrazione e assimilazione che hanno a lungo orientato e presidiato come cippi miliari il dibattito teorico sulla fenomenologia delle migrazioni. Ripensare i limiti di quei paradigmi interpretativi significa riflettere sulla cultura come forza che è agita e non più soltanto agente, significa porre al centro la soggettività dei migranti, la loro capacità di mobilitare risorse individuali e collettive, di inventare occasioni di mobilità sociale e di interattività creativa. Abitare simultaneamente più mondi, in quella sorta di *poligamia dei luoghi* di cui ha scritto Ulrich Beck, è condizione culturale e sentimentale che sembra, in fondo, essere destino comune a tutte le nuove generazioni del nostro tempo, figli della crescente interdipendenza planetaria e della connettività globale.

Significative pagine del libro sono dedicate alle cattive politiche del multiculturalismo, alle degenerazioni culturaliste dei neorazzismi che postulano le incompatibilità etniche, agli atteggiamenti paternalistici e alle visioni caritatevoli che il più delle volte ispirano la pedagogia dell'accoglienza e le rappresentazioni della differenza. Se nell'ampio panorama dei temi presentati dal volume a cura di Riccio è stranamente omesso il capitolo relativo ai giovani figli dei migranti, sono invece largamente dibattute le questioni politiche connesse alla gestione e al controllo dei flussi, le ambivalenti strategie adottate nello scenario europeo contemporaneo, le potenzialità offerte dalla presenza degli stranieri quali agenti di sviluppo e di cambiamento sociale e culturale. Nel quadro dell'antropologia applicata che esula dal mondo strettamente accademico, sono articolate e opportunamente documentate le relazioni fra la *governance* istituzionale e internazionale del fenomeno e le implicazioni ideologiche e pratiche sul piano degli interventi pubblici, dell'organizzazione dei servizi e del riconoscimento dei diritti.

Se Daniela Giudici si interroga sulle questioni relative alle politiche di asilo, largamente inficiate da disomogeneità e opacità delle burocrazie istituzionali, Barbara Pinelli osserva da vicino le dinamiche socioantropologiche che si registrano all'interno dei campi di accoglienza, che «sono prima di tutto strutture di sorveglianza e di controllo, caratterizzate da pratiche umanitarie imbrigliate con tecniche di potere vissute da uomini e donne richiedenti asilo come esperienze di sopraffazione e violenza». All'interno del dibattito teorico su come articolare e applicare la funzione dell'antropologia nello spazio pubblico, a livello amministrativo, politico, economico e più ampiamente culturale, i diversi autori hanno, per esempio, ragionato su frontiere e confini (Chiara Brambilla), sulle forme inedite dei razzismi contemporanei (Viola Castellano) e degli integralismi culturali (Giacomo Loperfido), sulle politiche del multiculturalismo prevalentemente inteso come «rispettosa convivenza delle differenze» (Federica Tarabusi), sulle ambiguità di certe pratiche di educazione interculturale «di tipo esotizzante» (Mara Benadusi) ovvero sul tema dei rapporti tra sviluppo e migrazione, «molto più problematico rispetto alle modalità in cui viene presentato e affrontato, proprio per la complessità dei fattori che su diversi piani agiscono nei processi migratori: politiche internazionali e di regolazione della migrazione, politiche economiche su scala nazionale, discorsi di sviluppo, istanze individuali e dinamiche sociali» (Selenia Marabello).

Gli autori si muovono tra i livelli macro e micro di analisi dei processi migratori e, nel fare il punto su teorie e metodi della ricerca antropologica, propongono a chi lavora in questo campo di studi un utilissimo strumento per individuare ambiti di indagine, percorsi scientifici e modelli empirici. Se l'antropologia offre una preziosa chiave di lettura per scoprire le differenze tra le maglie indistinte delle somiglianze e per individuare viceversa le somiglianze laddove in prima approssimazione sono visibili solo le differenze, nell'orizzonte della ricerca etnografica i soggetti delle migrazioni non sono più categorie etniche generiche, individui occultati entro comunità astratte ma sono persone in carne e ossa, le cui storie di vita sono parte fondamentale del lavoro dell'antropologo, impegnato a dialogare *con l'altro* piuttosto che a parlare *in nome e per conto dell'altro.* (*Antonino Cusumano*)

Ugo Fabietti, *Materia sacra, Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa,* Raffaello Cortina, Milano 2014, pp. 306, 978-88-6030-717-0

Se le immagini non sono soltanto proiezioni mimetiche di un frammento di realtà, le cose non sono soltanto forme e volumi, superfici e peso né le parole sono soltanto morfemi e fonemi ovvero segni convenzionalmente associati. La verità è

che le cose non esistono senza le parole e queste senza quelle. Ma questa evidenza empirica non sempre si ritrova nella teoria e nella pratica del senso comune. Si tende piuttosto a enfatizzare ora le cose ora le parole secondo una concezione dura a morire che, nella radicalizzazione di vecchie e nuove antinomie, separa il fare dal rappresentare, la dimensione materiale da quella immateriale, il significante dal significato. Paradossalmente perfino tra i filosofi ancora oggi si discute se la realtà effettuale esista al di fuori del nostro pensiero o se noi non abbiamo mai a che fare con le cose in sé ma sempre e soltanto con apparenze e interpretazioni, con le cose così come appaiono a noi.

Senza smarrirci negli avventurosi tornanti dialettici tra il reale e il virtuale della postmodernità, è bene tenerci ben saldi e fedeli a quell'elementare principio di reciprocità in base al quale si rendono intelligibili i significati per il tramite delle cose, e si possono capire le cose solo attraverso i significati delle parole, in una sorta di relazione consustanziale. Le cose valgono per ciò che significano ma significano qualcosa grazie alla loro forma, al loro volume, alla loro oggettiva fisicità, alla loro irriducibile materialità.

Pur nella consapevolezza che i segni che stanno per le cose non sono le cose in sé ma soltanto la loro rappresentazione, che non esiste cioè cultura disincarnata dagli elementi tattili e vitali delle materie in cui si manifesta, è indubbio che oggi siamo trascinati, come fragili foglie sulle acque di una corrente impetuosa, da un tumultuoso e inarrestabile processo di dematerializzazione della realtà e di evaporazione della fisica degli oggetti, in corrispondenza ad una prepotente e pervasiva conversione digitale delle tecniche, dei linguaggi e dei saperi. Nel mondo del lavoro e, più in generale, in quello della economia, nella cultura mediatica come nella vita quotidiana tutto sembra dissolversi nella dimensione virtuale, nella astratta volatilità della materia ponderale, nella «polverizzazione» di quella realtà che sembra reggersi su «entità sottilissime; come i messaggi del DNA, gli impulsi dei neuroni, i quarks, i neutrini vaganti nello spazio dall'inizio dei tempi», per usare le parole di Italo Calvino che nelle sue *Lezioni americane* del 1985 aveva già intuito che i «bit senza peso» avrebbero governato le vecchie «macchine di ferro».

Prive di densità e di forza di gravità, le cose che abitano il nostro tempo digitalizzato sembrano esistere e vivere nel regime platonico delle idee, nella evanescenza di una realtà liquefatta, nel flusso ininterrotto che corre sui circuiti sotto forma d'impulsi elettronici. Gli oggetti, ridotti a proiezioni fantasmatiche del soggetto, apparentemente non posseggono più corpo né anima, non passano più tra le mani degli uomini, non hanno più referenti tangibili, dissipano – come direbbe Barthes – «il piacere, la dolcezza e l'umanità del tatto», sostituiti da icone, simulacri e pixel a cristalli liquidi. Nel grande *potlàch* della società dei consumi sulla funzione utilitaria prevale un'ipertrofia del senso che ha convertito l'uso in segno di questo uso. Al processo di dematerializzazione degli oggetti si accompagna dunque una progressiva indistinzione tra il concreto e l'astratto, tra il reale e il reality, tra l'empirico e il rappresentato. Perfino i musei, spazi per antonomasia di collezioni di solidi patrimoni materiali, vanno sempre più assumendo un profilo algido e computerizzato, sulla base di certe esasperate soluzioni metalinguistiche che privilegiano ricostruzioni multimediali e rielaborazioni virtuali. Con la dissoluzione delle cose in mute ed effimere parvenze evapora perfino la scrittura, la datità segnica per eccellenza; scompare addirittura l'anello centrale dello scambio, la moneta, che circola invisibile nel cielo della finanza.

A fronte di questa decostruzione della realtà effettuale, dell'impalpabile eclissi dell'oggetto dall'orizzonte della percezione soggettiva, si è sviluppata da qualche anno, in evidente e significativo contrappunto, un'attenzione nuova e diffusa da parte di filosofi, sociologi, semiologi e antropologi che sono tornati ad occuparsi di cultura materiale da una prospettiva diversa, da un'ottica che rovescia l'antropocentrismo, dall'ipotesi cioè di studiare le società e le culture a partire dagli oggetti piuttosto che dalle persone, dall'idea di mettere al centro la materialità che è sostrato visibile e imprescindibile delle vite degli uomini, ciò che rende tangibile e intelligibile il mondo. Da questo presupposto muove l'interesse di molti studiosi che, nel ricongiungere quanto si tende ancora a separare, riconducono ad unità e ibridano le due dimensioni, quella tecnica e quella comunicativa, ovvero, secondo le categorie definite da Alberto Mario Cirese, la fabrilità e la segnicità, che appartengono costitutivamente e indissolubilmente agli oggetti. Contro la concezione grettamente merceologica da un lato e quella eminentemente pansemiotica dall'altro, si restituisce in questo modo la loro vera natura, quella di essere estensioni e appendici del corpo e, in quanto *incorporati* nelle pratiche e nei gesti quotidiani, *soggetti* dotati di «biografia culturale», secondo l'espressione di Igor Kopytoff, non materia inerte ma vitale, viva non animisticamente ma socialmente. Del resto, già il vecchio Marx aveva spiegato che nel regime capitalistico non sono soltanto gli uomini a fabbricare i prodotti ma sono gli stessi prodotti a plasmare la vita e l'identità degli uomini.

In termini più generali, non esiste cultura che non sia oggettivata e oggettualizzata, né oggetto che non sia segno di qualcos'altro, dal momento che nulla è più eloquente delle parole che sono materializzate nelle cose. Nel processo di oggettivazione dei soggetti e di soggettivazione degli oggetti, questi ultimi sono non soltanto buoni da usare ma anche "da pensare", per dirla con Lévi-Strauss. Che gli oggetti abbiano una loro vita per certi aspetti indipendente, per altri in autonoma e densa

interazione con quella degli uomini, lo aveva già evocato Borges nei versi di una sua poesia: «*Quante cose,/ lime, soglie, atlanti, coppe, chiodi,/ ci servono come taciti schiavi,/ cieche e stranamente segrete!/ Dureranno più in là del nostro oblìo;/ non sapranno mai che ce ne siamo andati*». Non solo testimoni ma anche produttori di storia, siano essi esemplari o banali, gli oggetti portano sul loro corpo le tracce dell'umano, anzi, per dirla ancora con Calvino, «l'umano è la traccia che l'uomo lascia nelle cose, è l'opera, sia essa capolavoro illustre o prodotto anonimo di un'epoca. È la disseminazione continua di opere e oggetti e segni che fa la civiltà, l'habitat della nostra specie, sua seconda natura».

Al di là della letteratura, l'antropologia è il luogo in cui ci si interroga con più profondità sul perché le cose non sono soltanto cose, sui modi in cui, assieme agli animali e alle piante, abitano nelle nostre esistenze, vivono oltre la nostra finitudine o si consumano sempre più rapidamente per obsolescenza, rapprendono la memoria del tempo, agiscono sul mondo come punti nodali di una rete che ne ordina e struttura lo spazio. Degli oggetti come centri di irradiazione di relazioni sociali e significati culturali hanno scritto non pochi antropologi, della scuola anglofona (Mary Douglas, Annette Weiner, Daniel Miller, Arjun Appadurai, per citare solo alcuni nomi), ma anche di quella francofona (André Leroi-Gourhan, Jean Baudrillard, Marcel Mauss, Pierre Bordieu, tra gli altri). Hanno ragionato sulla società dei consumi, sulle teorie dello scambio e della reciprocità, sui confini tra merci e doni, sui poteri simbolici iscritti nelle cose e sulle relazioni tra materiale e immaginario, tra saperi e tecniche del corpo.

Sulla scia di un'*antropologia che segue le cose*, la loro circolazione, la loro funzione e la loro trasformazione, si segnala la recente pubblicazione di un volume di uno studioso italiano che alla cultura materiale ha dedicato la sua attenzione da un originale punto di vista. Ugo Fabietti è l'autore di *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. La lettura della metafisica della religione attraverso la fisica del mondo materiale dischiude un inedito percorso di indagine che ossimoricamente conduce dall'assenza del trascendente alla presenza dell'immanente, dalla spiritualità della fede alla materialità dell'azione rituale, dal momento che – come scrive Fabietti – «la dimensione materiale è ciò che, *di fatto,* rende possibile pensare e "concretizzare" l'esperienza della trascendenza» (p.7). Non c'è devozione, credenza, rappresentazione sacra o *pietas* che non presupponga qualche supporto strumentale, artefatto o immagine, oggetto che dall'ambito dell'usuale e del quotidiano slitta nella sfera del simbolico e del cerimoniale.

Nel passare in rassegna le religioni nella storia e nella geografia, l'autore non presenta alcun catalogo dei *parafernalia* ovvero dei manufatti che corredano culti e liturgie. Articola piuttosto il suo ragionamento intorno a precise unità tematiche e concettuali, a cruciali punti di snodo che incrociano e connettono la cultura materiale e l'antropologia del sacro. Gli sconfinamenti disciplinari e la traiettoria trasversale delle argomentazioni dispiegano uno scenario che, per esempio, per illustrare il senso dell'autorità su cui si fonda la forza della verità di ogni religione, mette insieme lo scettro divino di Agamennone e il simbolo della croce, il santo cristiano tardo antico e quello berbero moderno, Padre Pio di Pietralcina e i martiri islamici kamikaze. Il potere carismatico, in tutti questi casi, è comunque retto e sostenuto dall'uso o ostensione di "cose", siano esse naturali o credute di origine divina. «Per quanto "spirituale" possa essere una religione, non c'è modo di separarla da una sua base materiale fatta di oggetti manipolabili, di gesti, di immagini reali».

Dall'albero alla roccia, dalla rappresentazione figurata della divinità all'ostia consacrata, vale a dire l'insieme dei feticci e degli idoli, degli amuleti e dei pali totemici, dei simulacri e delle reliquie, costituisce uno straordinario patrimonio materiale, la cui fascinazione sta nella loro capacità di azione e di penetrazione nell'ordine del trascendente, grazie alla loro posizione liminale tra il naturale e il soprannaturale, tra l'umano e il sovraumano, tra il visibile e l'invisibile. Tutte le religioni, pur nella ambivalenza delle rispettive posizioni teologiche, affidano alla materia, alla sua specifica natura, alla sua struttura molecolare, alla sua stabilità nel tempo come alla sua transustanzialità, alla permanenza cioè della sua essenza sotto forme diverse, la straordinaria facoltà di veicolare e rappresentare il sacro, di ospitare la divinità o di agire su di essa. Così come nessuna religione può fare a meno delle immagini, siano esse figure antropomorfe o astrazioni simboliche, dal momento che non esiste alcuna cultura aniconica né è possibile alcun sistema mitico-rituale che non abbia a fondamento un qualche investimento iconografico. «Questo vale – scrive Fabietti – per il cattolico che osserva la sua scatola di Misericordia come per il bororo che si addobba con un manto di penne del pappagallo arara; per il musulmano che guarda la Ka'ba dal vivo o in fotografia (o in un quadro) come per l'ebreo che maneggia i rotoli della Torah o l'iniziando aborigeno che osserva, rapito, le linee incise sul *churinga* del proprio clan» (p. 213).

Il corpo è al centro di moltissime pagine del libro, dal momento che è «insieme la parte più intima dell'uomo e quella più sensibile dell'universo», come sostiene Augé, emittente, vessillifero e produttore di segni, il primo oggetto tecnico con cui e su cui si esercita l'azione religiosa: il corpo quale oggetto iniziato e addestrato, esposto e sottoposto, offerto e sofferto, manipolato e disciplinato, mutilato ed esaltato nelle sue dimensioni sensoriali e gestuali, codificato nella rigidità e solennità dei riti, sublimato nelle astinenze e negli ascetismi, sacralizzato nel

dono di sé. Il corpo è associato al sangue e l'uno e l'altro significano la vita e contemporaneamente la morte. La loro commistione nella metafora dei linguaggi e delle prassi religiose vale ad evocare la caducità e l'eternità, l'alfa e l'omega di tutte le teologie. «Nessuna religione – scrive Fabietti – ignora questi due elementi estremamente materiali e corruttibili della vita umana» (p. 95). Nessuna religione sembra estranea alla produzione della violenza, consustanziale alla idea e alla pratica del sacrificio, a quel "fare sacro" che passa attraverso un atto violento esercitato sugli animali destinati a nutrire la divinità con il loro sangue. Da qui anche le radici culturali del fenomeno del martirio, a cui si attinge per raggiungere la trascendenza per via della dissoluzione del corpo, che resta vettore fondamentale di tutte le esperienze religiose. Secondo una concezione circolare del rapporto che in tutte le religioni lega vita, morte e rinascita, il sacrificio del singolo è il passaggio rituale che assicura l'eternità del gruppo dei credenti e della comunità sociale.

I gesti, a cui l'autore dedica un intero capitolo, in quanto associati alle pratiche sacre, sono essi stessi "materialmente" strumenti e supporti oggettuali fondamentali nelle più diverse manifestazioni cultuali. Si pensi al segno della croce da parte dei cristiani, al costume di togliersi le scarpe del musulmano prima di fare ingresso nella moschea, al rito dell'aspersione del terreno con l'acqua da parte dello zuñi, per assicurare la fertilità della terra. All'interno di determinati schemi rituali i gesti non solo accompagnano le parole ma hanno anche efficacia performativa, possono perfino "fare nuovi esseri umani". Così è, per esempio, con la circoncisione, con la benedizione o con altri atti di iniziazione che trasferiscono forze extraumane iscritte nel gesto ai corpi dei soggetti "consacrati" al nuovo status.

Avvalendosi di amplissime fonti storiche ed etnografiche, il libro di Fabietti si muove in una prospettiva comparativista tessendo sorprendenti corrispondenze e correlazioni tra mondi lontani e tra fedi diverse, tra le icone buddiste e i feticci africani, tra i riti cattolici del Corpus Domini e quelli celebrati a Cuzco, capitale dell'immenso impero Inca, tra i culti dionisiaci dell'antica Grecia e quelli adottati dalle tribù della Nuova Guinea. Tenendosi lontano da ogni trappola etnocentrica che sulla base di gerarchie di giudizio distingue tra magia e religione, tra false superstizioni e vere devozioni, l'antropologo ripercorre la cultura materiale della storia religiosa dell'umanità con lo sguardo di chi sa che le cose investite di un'aura sacra – senza distinzioni tra feticci e reliquie, tra idoli e simulacri, tra amuleti ed ex voto – nel metterci in comunicazione con la trascendenza, parlano di noi, condividono con noi l'orizzonte dell'immanenza, vivono e agiscono come noi, incarnano e materializzano le nostre relazioni sociali, i nostri bisogni culturali. Attraverso questi oggetti mettiamo ordine nelle nostre vite e nella nostra concezione del mondo, nel sistema di costruzione della realtà fisica e di quella metafisica. «La trascendenza – ci ricorda Fabietti – non è una sovrastruttura, ma una struttura vera e propria del sentire e dello stare nel mondo. Gli esseri umani vivono grazie a un continuo rimando tra il piano dell'ordinario e quello del trascendente, che non coincide peraltro col "religioso", un piano di esperienza che, oltre a comprendere la dimensione della trascendenza, è attraversato da forze storiche, politiche e sociali» (p. 281).

In un tempo in cui le culture religiose sembrano irrompere con una inquietante pervasività in ogni luogo dello spazio pubblico, nelle dinamiche politiche come nelle guerre di potere, la ricerca condotta da Ugo Fabietti sugli universi materiali e simbolici del sacro ci aiuta probabilmente a riflettere su quanta violenza sia "incorporata" nell'assolutezza di quei monoteismi concorrenti e confliggenti che rivendicano forme supreme della autorità e della verità. Ci spinge a decentrare lo sguardo e a leggere con nuovi codici quanto accade nella drammaticità della cronaca contemporanea, nel connubio incestuoso tra politica e religione che sta paradossalmente producendo, da un lato, la distruzione di antiche icone di divinità e civiltà illustri e, dall'altro, la elaborazione di nuove icone attraverso i filmati diffusi ed esibiti in forma di moderne autoidolatrie. A guardar bene, la barbarica furia iconoclasta a cui oggi assistiamo impotenti nasconde una segreta iconofilia e non fa che confermare la potenza simbolica delle immagini quali oggetti costitutivi e imprescindibili del sacro, cardini fondamentali di quella *materia sacra* indagata dall'antropologo. Il quale, nell'invitarci a conoscere meglio le "cose" per capirne i significati, ci esorta in fondo a fare i conti con la ricomposizione di spirito e materia, di oggetto e soggetto, per tentare di comprendere le complesse narrazioni delle religioni e le non meno complesse ragioni dei credenti. (*Antonino Cusumano)*

GIUSEPPE BURGIO (a cura di), *Oltre la nazione. Conflitti postcoloniali e dinamiche interculturali. Il caso della diaspora tamil*, Ediesse, Roma 2014, pp. 241, ISBN 9788823018396

Il rapporto tra gli autoctoni e gli immigrati è sempre uguale? Tanto nel caso degli immigrati marocchini quanto in quello dei cinesi? Questo

prezioso volume risponde negativamente, affermando che il contatto interculturale cambia a seconda che coinvolga migranti economici, richiedenti asilo o, come nel caso analizzato, soggetti diasporici. Il rapporto tra le culture costituisce, infatti, sempre un rapporto di potere e, come ogni rapporto di potere, crea uno spazio di contrattazione.

Analizzando le forme e le dinamiche della diaspora dei tamil dello Sri Lanka (gli *eelam tamil*), questo volume descrive un modello migratorio inedito: quello transnazionale, caratterizzato da un'appartenenza sovranazionale. Le trasformazioni dei movimenti migratori ci costringono quindi a rivedere il vecchio modello teorico basato sulla coppia emigrazione-immigrazione per adottarne uno che problematizzi gli attraversamenti dei confini geografici e culturali.

Coerentemente con questi presupposti, il volume raccoglie contributi di studiosi italiani e tamil che si impegnano in un dialogo alla pari, un confronto a volte discorde, ma sempre gravido di senso e stimolante. In particolare, il volume prende le mosse dall'analisi dettagliata della guerra civile in Sri Lanka che si era protratta per decenni (e delle sue conseguenze attuali) condotta attraverso la lente teorica della post-colonialità. Il contatto che nasce oggi a seguito delle migrazioni, infatti, ricalca la faglia tra un'Europa che è stata colonialista e Paesi che, come lo Sri Lanka, sono stati dominio coloniale. Emerge inoltre un parallelismo evidente tra lo Sri Lanka, che appare oggi strutturarsi internamente in maniera (neo)coloniale e discriminante, e l'Europa – la vecchia *metropolis* colonizzatrice – che si rivolge agli ex colonizzati (ora immigrati) con processi come «Schengen», le leggi sull'immigrazione, l'esclusione sociale.

A collegare la storia coloniale all'attualità migratoria è poi il concetto stesso di diaspora: la realtà di una rete di comunità etniche che vivono fuori dalla madrepatria (con la quale mantengono però forti legami di affinità), che – contemporaneamente – è anche un progetto politico vivente, basato su una condizione postnazionale e centrato su un welfare internazionale, su una governance non territoriale, su una nazione (quella tamil) che deve (e forse può) fare a meno di uno Stato.

Questa condizione diasporica crea un legame tra il "noi" eurocentrico, le comunità tamil nel nostro continente e il lontano Sri Lanka. Se i tamil dell'isola dello Sri Lanka si insediano nelle nostre strade, con le loro attività commerciali, con i loro templi, con le loro associazioni "etniche", anche l'Europa li raggiunge tramite i tamil europei: attraverso commerci e sistemi bancari, borse di studio, il forte attivismo politico per il riconoscimento della giustizia contro i soprusi subiti e per il diritto all'autodeterminazione, la musica tamil, le emittenti televisive globali, le scuole tamil, le scuole di danza *baratha nathyam*. Il contatto interculturale, di conseguenza, non è più una relazione a due, ma a tre poli: costituita dal Paese d'origine, dal Paese di destinazione e dalle comunità diasporiche, che oggi tendono a distinguersi culturalmente tanto dalla madrepatria quanto dalle occidentali società multiculturali.

Un altro nodo teorico affrontato dal volume è costituito dal nazionalismo: tanto quello delle rivendicazioni politiche dei tamil, contrapposti al governo singalese, quanto quello degli stati-nazione europei che mostrano una faccia feroce a chi cerchi di immigrare nel vecchio continente. Quel nazionalismo che in Europa ha stretto, nella modernità, un legame indissolubile col razzismo. Quel nazionalismo, si dice nel libro, che va quindi inteso «come strategia dello Stato tesa a dividere, gerarchizzare, discriminare, opprimere alcuni gruppi» (p. 18). Gli europei infatti vivono oggi l'impossibilità di dirsi esplicitamente razzisti, ma il razzismo non si è dissolto, piuttosto ha assunto la *facies* dell'etnia, termine ambiguo che non corrisponde a nessuna realtà storica precisa. Che cosa definisce infatti un'etnia: il colore della pelle, la religione, la lingua, il sistema sociale, usi e costumi? Oggi la nozione di etnia-cultura, nonostante la sua fragilità, si è ormai pienamente sostituita a quella di razza e il razzismo, lungi dall'essersi estinto, sembra quindi prendere le forme del differenzialismo culturalista. E ancora, il progetto nazionale che ha presieduto alla creazione dello Stato-nazione tanto in Italia quanto in Sri Lanka interroga oggi una democrazia che sembra sapersi basare solo sull'esclusione dell'Altro, interpella un'inedita alleanza che ha prodotto anche un vero e proprio genocidio.

I tamil si accodano infatti a un lungo elenco di popoli vittime di un nazionalismo genocidiario, dopo gli ebrei, i rom, gli armeni, i curdi, i palestinesi, i tibetani, i tutsi. Si chiede allora Burgio: «come possono i fondamenti teorici dell'intercultura reggere al confronto con l'esistenza della violenza genocidaria più sanguinaria?» (p. 20). Se l'intercultura ha infatti oggi – inevitabilmente – a che fare con la biopolitica dei corpi, con la violenza di genere, col razzismo nei confronti degli immigrati, essa dovrebbe porsi esplicitamente queste questioni, evocando un'impostazione fortemente etica: una pedagogia, una pratica teorica tesa al cambiamento della mentalità.

Il volume si sforza di mantenere come sfondo teorico i vari luoghi concreti del contatto interculturale, comprendendo come oggetto di studio fenomeni simbolici come la distruzione dei cimiteri dei caduti tamil (i *Thuylum Illam*) in Sri Lanka, il processo di Napoli contro un gruppo di tamil accusati di terrorismo internazionale, la legislazione italiana sull'immigrazione, la partecipazione politica dei giovani tamil e così via. Le dinamiche del contatto interculturale non comprendono infatti solo gli studenti stranieri presenti nelle aule delle nostre scuole ma anche tutti quegli ambiti culturali, massmediatici, politici, sociali, giuridici che si dispiegano, intrecciandosi quotidianamente, sugli autobus, ne-

gli uffici postali, attraverso i discorsi dei politici, gli articoli dei giornali, i serial televisivi, ecc. Il contatto tra le culture si definisce quindi come cornice capace di comprendere diversi fenomeni di interazione sociale, di leggere i fili sottili che connettono il locale al globale, che legano ad esempio la partecipazione dei tamil indù alla processione di S. Rosalia a Palermo ai campi di concentramento dove oggi vivono rinchiusi molti tamil in Sri Lanka.
La sfida lanciata da questo volume collettaneo tanto all'antropologia quanto alla pedagogia (il curatore si situa infatti nella corrente dell'etnopedagogia, cui ha contribuito con vari precedenti volumi) è quella di rinunciare a parte degli strumenti teorici finora utilizzati, di essere in grado di superare il nazionalismo metodologico, di pensare un contatto interculturale che non abbia la nazione come presupposto teorico e come unico orizzonte d'osservazione. Si tratta di una sfida ambiziosa e complessa che nel volume è affrontata da diversi posizionamenti teorici e da differenti approcci disciplinari: dalla pedagogia del conflitto alla geopolitica, dal *peacebuilding* all'antropologia (passando anche attraverso l'auto-etnografia), dalla *gender theory* alla filosofia politica. Merito fondamentale di questo progetto editoriale resta comunque lo sforzo di non produrre teoria *su* qualcuno, in questo caso il martoriato popolo tamil, ma *con* i soggetti di cui ci si occupa. Il testo stesso costituisce infatti un esempio di contatto interculturale felice, di un'alleanza teorica tra studiosi di culture diverse – opportunamente segnalata dal Presidente del Consiglio italiano degli Eelam Tamil nella prefazione al volume – che si sforzano di far dialogare una visione "esterna" e una "interna". Seguendo questa via sarà forse possibile far sì che "intercultura" non indichi solo un sapere prodotto da residenti occidentali su una muta alterità migrante. (*Stefano Edward Puvanendrarajah*)

Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio, Convegno internazionale di studi, Palermo, 12-13 marzo 2015

Il cibo, l'alimentazione, le produzioni locali, le filiere agroalimentari, ecc. costituiscono ormai già da diverso tempo il tema cardine su cui sono confluite molteplici attenzioni. Nel caso dell'Italia l'esempio eloquente è rappresentato da EXPO Milano 2015, un imponente caleidoscopio sull'alimentazione e sulla nutrizione che vede il concorso di Paesi e Organizzazioni internazionali con l'obiettivo, tra gli altri, di ragionare e prospettare soluzioni condivise sul tema dell'alimentazione, nonché di proporre ed esporre la tradizione agroalimentare e gastronomica di ogni singolo Paese.
Le tematiche in questione hanno inaugurato una nuova e importante stagione culturale, ed è in questa temperie che si inscrive la terza edizione del Convegno internazionale di studi "Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio", organizzato dalla Fondazione Ignazio Buttitta e tenutosi presso il Museo Internazionale delle Marionette Antonio Pasqualino il 12 e il 13 marzo 2015.
In linea con le precedenti edizioni, il Congresso si è proposto di approfondire, in ottica interdisciplinare, la riflessione sulle forme di produzione tradizionali e sulle strategie di valorizzazione delle stesse; di analizzare le pratiche alimentari e la cultura dei territori; di individuare le dinamiche odierne connesse alla valorizzazione, alla tutela e alla promozione delle produzioni agroalimentari locali.
La prima sessione del Convegno, presieduta da Vito Ferro, si è aperta con l'intervento di Massimo Cultraro con una relazione dal titolo *A tavola con Agamennone. Regimi e tabù alimentari nella Grecia protostorica tra archeologia e indagini di laboratorio*, in cui è stato analizzato l'ampio e articolato sistema alimentare dei Micenei, i cambiamenti che ha subito – alla luce dei dati archeologici e delle ricerche bioarcheologiche e gascromatografiche – e i tabù correlati ad alcune pietanze proprie della Grecia protostorica.
Antonino Buttitta, nel suo contributo *La cucina degli dei*, attraverso una serie di rimandi interdisciplinari ha tracciato alcune coordinate interpretative sul rapporto tra alimentazione e sacralità, sottolineando l'influenza e il ruolo fondamentali della religione – sulla scia di Engels – nella formazione della storia e dei comportamenti della società.
Mito, vino e territorio: nuove pratiche turistiche tra archeologia liquida ed autenticità locale è stato il titolo dell'intervento di Marxiano Melotti, che si è concentrato sul vino come elemento di particolare importanza nell'ambito della valorizzazione a fini turistici dei territori e nei processi contemporanei di riscoperta e invenzione dell'autenticità locale. Un percorso innovativo di marketing in cui assume un ruolo decisivo il richiamo al mito, all'archeologia e più in generale ai patrimoni culturali, opportunamente impiegati da istituzioni politiche, enti per il turismo, università per proporre nuove

politiche di enogastronomizzazione legate a nuove pratiche turistiche.

Nella sessione pomeridiana del Convegno, presieduta da Giovanni Ruffino, Leonardo Mercatanti, con una relazione su *La campagna di Mineo: una proposta turistica*, ha argomentato sulla possibilità di sviluppare forme di turismo sostenibile nella campagna di Mineo, territorio della Sicilia sud-orientale che si presenta di particolare interesse per la sua componente archeologica, paesaggistica e culturale, proponendo ai visitatori di vivere temporaneamente in una realtà che basa su moduli "tradizionali" il suo sistema di vita e le sue attività produttive.

Teresa Graziano, nel suo intervento su *L'agricoltura in città: gli orti urbani per una nuova sostenibilità*, ha preliminarmente delineato un *excursus* sull'origine e sulla dimensione degli orti urbani in ambito internazionale per soffermarsi poi sul contesto italiano, evidenziando l'utilità e le virtù degli orti urbani e sociali come spazi condivisi e finalizzati alla riscoperta del valore dell'agricoltura e della produzione agricola in ambito cittadino.

Mikhail Kabitski, con un contributo su *Le cucine italiana e russa: un tentativo di confronto in un contesto universale*, ha proposto una riflessione sulla cucina e sulle tradizioni culinarie nel mondo, soffermandosi poi, in ottica comparativa, sulle cucine italiana e russa, indagate attraverso categorie quali tradizionale *vs* moderno, autoctono *vs* importato, locale *vs* globale, e caratterizzazioni relative al genere e alle stratificazioni sociali.

Cristina Papa ha presentato una relazione su *Sistema agroindustriale globale e forme locali di agricoltura: dialettiche e conflittualità*, in cui ha dapprima riflettuto sui sistemi agricoli consolidatisi nel secondo Novecento per poi soffermarsi sull'analisi di nuove forme di agricoltura che propongono indirizzi produttivi opposti a quelli propri del sistema agroindustriale terziarizzato e se ne distinguono poiché sono meno intensivi, più sostenibili e attenti al territorio, si rivolgono ad un mercato prevalentemente locale e rispondono a una molteplicità di funzioni e di bisogni.

Nel suo intervento su *Alimentazione e politiche identitarie. Due casi di studio*, Francesco Faeta ha preso in esame due contesti specifici, Roma e Nocera Terinese in Calabria, per verificare il ruolo dell'alimentazione, e gli ambiti cerimoniali ad essa legati, nella costruzione di poetiche e pratiche identitarie locali. In modo particolare Faeta si è soffermato – ricorrendo alla teoresi dell'appartenenza e della memoria storica – sulle modalità con cui le comunità considerate costruiscono i rapporti di senso e sulle dinamiche talora contraddittorie messe in atto nella costruzione della propria località.

Ottavio Cavalcanti, con la relazione *Dissertazione episodica sul maiale rivisitato: note di costume*, ha esaminato il posto occupato dai suini nell'ampio quadro esistenziale delle culture folkloriche. Il sacrificio del maiale, la preparazione dei prodotti destinati alle provviste annuali, le credenze e la dimensione magica e religiosa che gravitano attorno a questo animale dalla forte carica simbolica costruiscono coordinate significanti di particolare importanza che ancora connotano l'ordinario e lo straordinario di numerose comunità.

Sebastiano Mannia, nel suo contributo su *Il cibo dei morti. Figure dell'alterità nel folklore sardo*, partendo dalla vitalità delle questue infantili in numerosi centri della Sardegna, ha riflettuto sull'importanza del cibo – tratto comune che meglio connota tali questue – nella mediazione del rapporto tra offerenti e riceventi, questi ultimi ancora identificati come figure vicariali dei defunti.

Nella prima sessione della seconda giornata, presieduta da Mario Giacomarra, Paolo Scarpi ha introdotto i lavori con una relazione dal titolo *Ordine cosmico e scelte alimentari nelle tradizioni religiose mediterranee*, ragionando sul rapporto fra le tre grandi religioni monoteistiche – ebraismo, cristianesimo, islamismo – e i modelli alimentari, la preparazione dei cibi, gli stili di consumo, per evidenziare come ogni modulo alimentare inscritto all'interno di un sistema religioso contribuisca alla formazione dell'ordine culturale di una società.

Piercarlo Grimaldi, nel suo intervento su *Il tartufo: una storia notturna*, attraverso le categorie analitiche di Ginzburg, ha tracciato una panoramica sulla figura del tartufaio, sull'articolato complesso di pratiche e saperi che ruota attorno alla raccolta del pregiato fungo e sull'importanza gastronomica, economica e socioculturale del tartufo bianco piemontese, per cui è in fase di presentazione la richiesta di riconoscimento all'UNESCO come patrimonio culturale immateriale dell'umanità.

Con una relazione dal titolo *Transumangiando… cibo, filiere agroalimentari e patrimonializzazione del territorio in area di tratturi*, Letizia Bindi ha focalizzato l'attenzione sulla transumanza molisana, sulla conservazione e valorizzazione dei percorsi degli animali, sul destino dei tratturi e sulla produzione di prodotti di nicchia propri della realtà pastorale locale, evidenziando la commistione tra processi politici, economici e culturali che ben s'inquadrano in nuove prospettive, spesso contraddittorie, di rilancio delle realtà locali.

Cristina Grasseni, con la relazione *(Re)inventare lo Strachitunt*, si è soffermata sulle trasformazioni delle forme di produzione tradizionali dei formaggi in area alpina e sulle convergenze e sovrapposizioni strategiche di rilocalizzazione dei prodotti locali con una particolare attenzione al caso dello *Strachitunt* della Valtaleggio, un formaggio a cui, dopo anni di procedure e ricorsi, è stata conferita la Denominazione di Origine Protetta.

Se il commensale è l'UNESCO. Note sulla creatività alimentare attorno a una festa diventata patrimonio è il titolo dell'intervento di Katia Bal-

lacchino, che ha proposto una riflessione sulla dimensione alimentare legata alla festa dei Gigli di Nola, festività totalizzante per la comunità dove tutto viene "giglizzato". La patrimonializzazione del cerimoniale da parte dell'UNESCO ha contribuito a stimolare la creatività alimentare locale, con l'invenzione di prodotti che richiamano la festa, arrivando, in alcuni casi, al parossismo della festa stessa attraverso il cibo.

Nel suo intervento su *Il pesce di lago e la "Dieta mediterranea": strategie di valorizzazione e di resistenza nell'alto viterbese*, Alessandra Broccolini si è soffermata su un tema poco indagato dagli studi antropologici e soprattutto ai margini delle politiche di valorizzazione e salvaguardia: la pesca nelle acque interne e il pesce di lago. Presentando il caso del Lago di Bolsena, Broccolini ha riflettuto sull'universo composito della pesca, sulle relazioni tra il pesce di lago e la Dieta Mediterranea e su alcune preparazioni alimentari tipiche dell'area bolsenese che rientrano esclusivamente in circuiti di scambio e di dono.

La sessione pomeridiana, presieduta da Giuseppe Genco, si è aperta con l'intervento di Marcantonio Ruisi con una relazione su *Il riorientamento strategico di una destinazione turistica attraverso l'organizzazione di eventi gastronomici: San Vito Lo Capo e il CousCousFest*, tesa a rilevare le trasformazioni che hanno interessato la comunità del trapanese nel passaggio da cittadina marinara a *location* turistica, grazie anche al Cous Cous Fest, complessa manifestazione che, attorno al cous cous e ad altre produzioni locali, ha sviluppato un importante sistema economico.

Di particolare interesse si sono rivelate le testimonianze aziendali di Dorotea Diquattro – che ha proposto il caso dell'azienda di leguminose da granella Martea, enucleando una serie di interventi innovativi di gestione aziendale comunque attenti alla qualità e alla tradizionalità del prodotto – e di Giuseppe Cuti – che attraverso una suggestiva dimostrazione ha evidenziato i processi di innovazione applicabili al settore tradizionale della gelateria artigianale.

Alessandro Lutri, con l'intervento *Quanto vale la "testa di turco"? Analisi di una strategia di marketing territoriale e di folklorizzazione*, ha rivolto la sua attenzione su un prodotto dolciario, la *testa di turcu*, confezionato a Scicli, comunità iblea della Sicilia sud-orientale, originariamente in occasione di un'importante festività religiosa e oggi divenuto oggetto di interessi politici, economici e culturali tesi sia a promuovere il patrimonio identitario locale sia a competere con la vicina Modica, notoriamente conosciuta per la sua produzione di cioccolato.

"The West in the East". Ricezione e ri-creazione della cultura enogastronomica occidentale e italiana in Giappone è il titolo dell'intervento di Chiara Ghidini, che ha proposto un interessante *excursus* sull'"occidentalizzazione" alimentare del Giappone e segnatamente sul ruolo fondamentale avuto dai cuochi italiani e dalla cultura enogastronomica italiana nella rimodulazione degli stili alimentari giapponesi.

Roberto Sottile, con una relazione su *Pratiche gastronomiche sulle Madonie: aree linguistiche, aree culturali e promozione del territorio*, ha proposto un'analisi delle specificità linguistiche, culturali e gastronomiche dell'area madonita, territorio che si presenta notevolmente diversificato e quindi ricco di pratiche alimentari foriere di un forte polimorfismo lessicale. Una complessità su cui si declinano strategie e iniziative di valorizzazione identitaria volte allo sviluppo di forme di turismo sostenibile.

L'ultima sessione dei lavori è stata chiusa da Ignazio Buttitta, con l'intervento *Artos tēs zōēs. Pellegrinaggi e pani rituali a Creta*, che ha presentato i primi esiti di un'indagine condotta nel 2013 nell'isola greca, analizzando in modo particolare la dimensione alimentare legata ai pani cerimoniali che vengono impiegati nel corso di alcuni pellegrinaggi. (*Sebastiano Mannia*)

Abstracts

Vincenzo Matera
Dipartimento di Sociologia e Ricerca sociale
Università di Milano Bicocca
vincenzo.matera@unimib.it

Leggere la protesta. Per un'antropologia dei movimenti sociali

A partire da un'analisi di circa 40 anni fa scritta da Pier Paolo Pasolini sulla trasformazione antropologica della società italiana, in questo articolo presento alcuni tratti di una possibile cornice socio-culturale per un'interpretazione dei movimenti sociali. Tale cornice emerge con riferimento ai due principali processi del "progresso" e dell'"unificazione nazionale" che hanno investito prima o dopo tutte le comunità umane negli ultimi secoli. Contro questi processi, e contro le forze potenti che li sospingono, nel mondo contemporaneo, emergono dal basso reazioni molteplici. Quindi, interpreto il fenomeno dei movimenti sociali come un indice dello stato morale della società. Appare allora una questione cruciale da affrontare: i significati culturali della protesta prodotti dai movimenti sociali esprimono una «particolare visione del mondo e della vita» che si presenta come alternativa al modello egemonico contemporaneo? Oppure la concezione del mondo e della vita è comunque la stessa, secondo una omogeneizzazione ormai inattaccabile e radicata nelle coscienze, domina ovunque nel mondo al punto che qualsiasi protesta è alla fine nient'altro che un modo differente di "gesticolare", come concludeva Pasolini?
Nel presentare tale problematica sottolineo anche la necessità che l'antropologia conquisti per se stessa uno spazio maggiore nella sfera pubblica.

Parole chiave: potere; egemonia culturale; globale; locale; indessicalità.

Reading the protest. Anthropology of social movements

Starting from an analysis that Pier Paolo Pasolini wrote almost 40 years ago, in this paper I present a cultural frame for an interpretation of social movements with regard to the two main processes of progress and of national unification. In contemporary global world several grassroots reactions unfold against these processes. So, I read the phenomenon of social movements as an index of the moral condition of society. A crucial question emerges at this point: are the cultural meanings of the protest produced by social movements expression of a particular vision of world and life, that wants to be perceived as an alternative to the dominant hegemonic one? Or, by now the conception of the world is – as Pasolini claimed – everywhere the same; a hegemonic and uniform conception dominating all over the world so that any kind of protest is, in the end, nothing else that one more way to gesticulate? In my essay I present an answer to this question and at the same time I claim for the necessity that anthropology gains for itself more room into the public sphere.

Keywords: *power; cultural hegemony; global; local; indexicality.*

Angela Biscaldi
Università degli Studi di Milano
angela.biscaldi@unimi.it

"Vietato mormorare". Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia

L'intervento intende portare la riflessione su due ordini di difficoltà incontrate dagli antropologi che operano sul campo in Italia: 1) essere accettati e riconosciuti come interlocutori credibili dalle comunità oggetto d'indagine; 2) comunicare i risultati della ricerca anche a un pubblico non specialistico e con un linguaggio accessibile. A partire dalla discussione di queste difficoltà, il testo propone una riflessione sulla necessità delle presenza dell'antropologo e della riflessione antropologica nello spazio pubblico.

Parole chiave: critica culturale; ricerca sul campo; dialogo; riflessività; società italiana.

"Do not mumble". Reflections on fieldwork in Italy

This paper aims to focus on some of the difficulties faced by anthropologists doing fieldwork in Italy. The first one is being accepted by the communities we intend to study. The second one is the difficulty of communicating the results of our research to a non-specialist audience in an accessible language. We must lead these difficulties to a necessary self-criticism: who/what do we actually search for? And furthermore: What will our field presence leave in the subjects we researched into? Why should they allow us access to their life? The paper attempts to discuss these questions and aims at supporting the importance of cultural anthropology within the public space.

Keywords: cultural critique; fieldwork; dialog; reflexivity; contemporary Italian culture

Lia Viola
Università degli Studi di Torino
Dipartimento di Culture, Politica e Società
lialiaviola@gmail.com

Fare la cosa giusta? La scelta dell'attivismo in un contesto di violenza omofoba

Partendo da un caso particolare - una ricerca antropologica sulla violenza omofoba lungo la costa swahili dell'Africa orientale - l'articolo approfondisce la relazione tra etnografia e movimenti sociali analizzando i limiti e i vantaggi della scelta dell'attivismo durante un periodo di ricerca sul campo. Particolare attenzione è data all'approfondimento delle dinamiche di potere che inevitabilmente si instaurano tra il ricercatore e i suoi interlocutori di campo e a come esse influenzino sia lo svolgimento della ricerca che la pratica politica. L'articolo affronta le fasi che hanno portato alla scelta di divenire attivista lgbt sul campo: dall'iniziale rifiuto sino alla decisione finale del coinvolgimento.
La letteratura sulla metodologia di ricerca in contesti di violenza viene fatta interagire con quella sulla riflessione in merito al valore politico dell'etnografia e dell'antropologia. In tal modo la scelta di divenire attivista viene analizzata nella sua rilevanza metodologica, etica e politica. In conclusione, tale scelta – lungi dall'essere proposta come una soluzione univoca alle sfide del campo – diviene essa stessa fonte di riflessione sul posizionamento e sulle dinamiche di potere che investono le relazioni di campo.

Parole chiave: movimenti sociali; violenza omofoba; etnografia; attivismo; potere.

Doing the right thing? The choice of becoming activist during a fieldwork on homophobic violence

Starting from an anthropological research on homophobic violence along Swahili coast (Eastern Africa), this article inquires on the relationship between ethnography and social movements. The main focus is the analysis of problems and advantages related to the choice of becoming lgbt activist during the fieldwork. Particular attention is given to the analysis of how power dynamics between the researcher and her informants influence both political practice than fieldwork. The article examines – from the initial rejection to the final adhesion – the choice of becoming lgbt activist during fieldwork. The literature about researches on dangerous fields is put in dialogue with the one about the political value of anthropology and ethnography. So, the choice of becoming activist is analyzed on its methodological, ethic and political aspects. At the end, this choice – far from being proposed as unique solution to the fieldwork challenges – becomes a starting point to inquire on power dynamics that shape the fieldwork.

Keywords: social movements; homophobic violence; ethnography; activism; power

Silvia Pitzalis
Dipartimento di Storia, culture e civiltà
Università di Bologna
silvia.pitzalis2@unibo.it

Il posizionamento come metodo. Per un'analisi delle forme di "exilienza" del terremoto emiliano

Questo contributo è basato sull'analisi socio-antropologica delle risposte al sisma che il 20 e il 29 maggio ha colpito l'area nord della pianura padano-emiliana, in Italia. La zona precisa di ricerca è stata quella compresa tra i comuni di Mirandola, Cavezzo, Concordia sul Secchia e San Possidonio, della provincia di Modena. Il soggetto specifico è stato Sisma.12, un comitato di terremotati, apartitico e trasversale, che porta avanti specifiche rivendicazioni, elaborando e ponendo in essere politiche "dal basso", che nascono dalle esperienze dei suoi membri, differenti ma partecipate, come alternative alle scelte messe in atto dalle istituzioni. Il terremoto emiliano, sommatosi ad una situazione critica pre-esistente, ha esacerbato il malcontento tra i terremotati, mettendo in evidenza carenze e negligenze dello Stato nella gestione, non solo del post-disastro, ma anche della crisi generale che ha interessato l'intero Paese. Il terremoto ha reso possibile il risveglio delle coscienze socio-politiche dei cittadini coinvolti ampliandone il senso di comunità: è da queste esigenze che è nato *Sisma.12*.
Partendo da questo caso etnografico viene investigato il

ruolo del ricercatore sul campo e il suo posizionamento all'interno della dinamica studiata, tentando di rispondere ai seguenti quesiti: qual è il ruolo del ricercatore in questi scenari? che conseguenze ha la sua partecipazione all'interno del contesto di studio? può l'etnografia rappresentare queste realtà? se si in che modo? può il dilemma circa il posizionamento dell'antropologo, ampiamente discusso in antropologia, apportare differenti punti di vista e prospettive all'interno di questi contesti?

Parole chiave: disastri; politiche e pratiche "dal basso"; potere politico; istituzioni; emancipazione.

Positioning as a method. The earthquake in Emilia Romagna: towards an analysis of forms of "exilience"

This contribution is based on the analysis of the socio-cultural responses to the earthquake that hit the area north of the Po Valley, in Emilia (Italy) on the 20 and 29 of May, 2012. The exact area of research is located in the cities of Mirandola, Cavezzo, Concordia sul Secchia and San Possidonio, all of them situated in the Modena district. The subject of the survey is Sisma.12, a committee founded by some earthquake victims, "not-partisan and ideologically cross" claiming for specific rights. Also offering solutions to such a disaster, starting from the individual experience of its members, though different but participated, as alternative to the choices made by the institutions. The earthquake in Emilia added to a pre-existing crisis, has exacerbated the discontent, highlighting shortcomings and negligence of the State in the management of not only the post-disaster, but the general economic crisis. However, it has made possible the awakening of the socio-political consciousness of citizens involved and the need of community of the subjects. Sisma.12 was founded to be a tool to make all this possible. Starting from this specific ethnographic case, the role of the anthropologist and his position whitin the dynamic studied is investigated. A series of questions will hence be posed and will primarily stem from the research field with particular reference to the role of the researcher and his positioning within the analysed context, specifically attempting to give an answer to the following: what is the role of the researcher in this scenario and what shape does his participation take? To whom, or to what end, can the ethnographic representation of these realities be useful? Can the dilemma of the researcher's positioning, extensively discussed in anthropology, take on a different perspective within the mentioned arenas? Can engaged anthropology ethnographically represent these forms of humanity?

Keywords: disaster; politics and practices "from below"; political power; institutions; emancipation.

Sabina Leoncini
LMU Munich
sabinaleoncini@virgilio.it

Da una parte all'altra del muro. Movimenti sociali in Israele e Palestina

Dal 2005 svolgo ricerca in Israele e in Palestina, attraversando continuamente da una parte all'altra del muro, scontrandomi con le contraddizioni di questo complesso terreno di ricerca, incontrandomi con gli attori sociali dei movimenti che sono nati in questi anni. In particolare, nel saggio ho cercato di riflettere principalmente sulla storia, la composizione e le connessioni tra due movimenti sociali: il movimento contro la costruzione del muro che divide Israele dal West Bank e il movimento di giustizia sociale, o movimento delle tende, che è stato protagonista della sfera mediatica israeliana per alcuni anni. Cosa condividono questi movimenti? Quali sono le ideologie e i protagonisti che ne fanno parte e che hanno contribuito al loro fallimento o alla loro efficacia? "La profezia è nelle mani dello stolto" sostiene il Prof. Shuldiner, esperto di politica israeliana, convinto che la base comune di questi movimenti è il conflitto, in tutte le sue implicazioni paradossali, al di qua e al di là del muro. Da terreno di scontro il medioriente delle persone e non delle istituzioni politiche, potrebbe invece evolversi in terreno di incontro, dove israeliani e palestinesi cerchino soluzioni dal basso per e attraverso i movimenti stessi.

Parole chiave: separazione; distanza; giustizia; radicalismo situazionale; uguaglianza.

On this side and beyond the wall: social movements in Israel and Palestine

Since 2005 I do research in Israel and in Palestine, crossing constantly from one side to the other of the wall, crashing with the contradictions of this complex field of research, meeting with the actors of the social movements that have been in recent years. In particular, in my essay I have tried to reflect mainly on the history, composition and the connections between two social movements: the movement against the construction of the wall that divides Israel from the West Bank and the social justice movement, or "movement of the tents", that starred in the Israeli media sphere for some years. What do these movements share? What are the ideologies and protagonists that are part of and who have contributed to their failure or their effectiveness? "The prophecy is in the hands of a fool" says Prof. Shuldiner, expert of Israeli policy, who reflects on the common basis of these movements: the conflict, in all its paradoxical implications, on this side and beyond the wall. From ground clashes it has evolved into meeting grounds, where Israelis and Palestinians seek solutions from below

through the movements themselves.

Keywords: separation; distance; justice; situational radicalism; equality.

Valerio Petrarca
Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi di Napoli «Federico II»
valerio.petrarca@unina.it

Antropologi e profeti in Africa nera nel secolo XX

Questo scritto pone il problema della comparazione nello studio dei profeti africani del XX secolo. La distinzione tra profeta itinerante e profeta residenziale è connessa con altre distinzioni riguardanti le forme e le funzioni dei loro riti. Si evidenziano alcune relazioni costanti (profeti itineranti e riti agonistici, profeti residenziali e riti terapeutici) che permettono di interrogarsi sulla prerogativa condivisa da tutti i profeti africani: il combattimento contro la stregoneria. Le distinzioni tipologiche diventano dunque uno strumento per analizzare gli usi che i profeti fanno della simbologia stregonesca per esprimere e regolare il conflitto nei dinamismi sociali e culturali di cui sono testimoni e interpreti.

Parole chiave: Africa; religione; profeti; riti; stregoneria.

Anthropologists and prophets in Black Africa in the twentieth century

This article raises the question of comparison in the study of African prophets of the twentieth century. The distinction between itinerant prophet and residential prophet is connected with other distinctions in the forms and functions of their rites and of their preaching. It highlights relationships (itinerant prophets and antagonistic rituals, residential prophets and therapeutic rituals) that allows you to question the fight against witchcraft, the prerogative shared by all African prophets. Typological distinctions thus become a tool for analysing the prophets' uses of the witchcraft symbolism to express and regulate the conflict in the social and cultural dynamics, of which they are witnesses and interpreters.

Keywords: Africa; religion; prophets; rituals; witchcraft.

Elena Bougleux
University of Bergamo
Max Planck Institute for the History of Science
elena.bougleux@unipa.it

Issues of Scale in the Anthropocene

Some definitions of Anthropocene are given, with the aim of stressing the relevance of the multiple processes that simultaneously characterize it, and highlighting the differences in scale that coexist at theoretical and observational levels. In particular, different scales in time and in size are discussed, spanning from human to environmental objects of analysis. The converge of differently scaled processes in shaping a single conceptual issue like Anthopocene pose the premises for major methodological difficulties arising when trying to match and interface distant research discourses.
The research on Anthropocene seems to require a serious going back down from theory, models, quantities, from large scale knowledge systems, down to experience, to embodied perception, to the central role of practice. At the same time, the capabilities of adapting to changes in scale, in time, in space, in resolution must be the refined and enhanced, as techniques to reconstruct a new possible theory.

Keywords: Anthropocene; scale; time; methodology; ethnography.

Questioni di scala nell'Antropocene

L'articolo fornisce alcune definizioni di Antropocene, con l'obiettivo di evidenziare i molteplici processi simultanei che lo caratterizzano e sottolineare come diverse scale coesistano sul piano sia teorico che osservativo. Vengono discussi esempi di diversa scala temporale e spaziale relativi a contesti umani e ambientali. La convergenza di processi attivi su diverse scale nel generare l'idea di Antropocene induce seri problemi metodologici, evidenti quando le diverse scale sono connesse e interfacciate attraverso i linguaggi specifici delle diverse discipline. La ricerca sull'Antropocene sembra richiedere un sostanziale ritorno dalla teoria verso la pratica, dai modelli quantitativi e dalle teorie della conoscenza, verso l'esperienza, la percezione, verso il ruolo centrale della pratica. Allo stesso tempo le competenze necessarie a gestire i cambi di scala in termini di tempo, spazio, risoluzione, devono essere raffinate ed evolute, quali tecniche necessarie a ricostruire una nuova possibile teoria.

Parole chiave: Antropocene; scala; tempo; metodo; etnografia.

Istruzioni per gli autori

L'Archivio Antropologico Mediterraneo accetta contributi in italiano, francese, inglese, spagnolo. La redazione si occupa della valutazione preliminare dei contributi proposti (articoli, recensioni di libri, recensioni di iniziative di interesse antropologico, ecc.).

I membri del comitato scientifico, in stretta collaborazione con la redazione, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, ecc.).

Gli articoli ricevuti dalla redazione sono sottoposti, in forma anonima, al giudizio di uno o più membri del comitato scientifico o della redazione e a quello di un esperto esterno, secondo la procedura "a doppio cieco".

Il manoscritto definitivo, una volta accettato e redatto, **secondo le norme fornite agli autori (scaricabili dal sito)**, deve essere inviato alla redazione in formato elettronico.

Gli articoli non supereranno le 20 cartelle (2000 battute per pag., complessivamente 40000 battute spazi e note inclusi). Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole dei lettori. Le eventuali illustrazioni dovranno essere inviate su CD alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

a) un abstract in italiano e in inglese (max. 1000 battute spazi inclusi);

b) cinque parole chiave "in italiano e in inglese";

c) la traduzione del titolo in inglese.

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscoletto e grassetto, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e prezzo e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:
Gabriella D'Agostino: gabriella.dagostino@unipa.it
Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it
Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali Culture e Società
Piazza I. Florio 24, cap. 90139, Palermo. Viale delle Scienze, Edificio 2, 90128, Palermo