

ANTROPOLOGIA

Volume 8 – Numero 2 n.s.

ANTROPOLOGIA

DIREZIONE

Luca Ciabbari, Simone Ghezzi, Claudia Mattalucci, Mauro Van Aken,
Silvia Vignato (direttrice responsabile)

CAPOREDATTORE

Luca Rimoldi

REDAZIONE

Silvia Barberani, Giuseppe Bolotta, Alessandra Brivio, Domenico Copertino,
Lorenzo D'Angelo, Lorenzo D'Orsi, Marco Gardini, Paolo Grassi,
Corinna Guerzoni, Laura Menin, Barbara Pinelli, Giacomo Pozzi,
Giacomo Tabacco, Manuela Tassan, Luigi Urru, Francesco Vietti

COMITATO SCIENTIFICO

Stefano Allovio, Alice Bellagamba, Flavia Cuturi, Fabio Dei,
Francesco Faeta, Adriano Favole, Maurizio Gnerre, Andre Gingrich,
Simonetta Grilli, Michael Herzfeld, Georg Klute, Claudio W. Lomnitz,
Alessandro Lupo, Irene Maffi, Setrag Manoukian, Vincenzo Matera,
Ferdinando Mirizzi, Alessandro Monsutti, Anna Pains, Berardino Palumbo,
Mariano Pavanello, Cecilia Pennaccini, Enric Porqueres y Gené,
Ivo Quaranta, Francesco Remotti, Kostas Retsikas, Bruno Riccio,
David Rosen, Alberto Sobrero, Pier Giorgio Solinas, Nicola Scaldaferrri,
Gérard Toffin, Davide Torsello, Fabio Viti, Dorothy Zinn

SEDE DEL COMITATO EDITORIALE E DELLA SEGRETERIA DI REDAZIONE

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "R. Massa"
Università degli Studi di Milano-Bicocca
Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1
20126 Milano
Tel: 0264484827-4878
Fax: 0264486805

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata
compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, non autorizzata

©2021 Ledizioni LediPublishing

via Antonio Boselli, 10
20137 Milano – Italia
<http://www.ledizioni.it>

ISSN: 2281-4043

Registrazione presso il Tribunale di Milano n. 116 del 05/10/2020

ANTROPOLOGIA

RIVISTA FONDATA DA UGO FABIETTI

Invia una proposta

ANTROPOLOGIA considera proposte di singoli articoli e di numeri monografici. Gli articoli non dovranno eccedere le 40.000 battute spazi compresi (inclusi titoli, parole chiave, note, bibliografia e abstract) e dovranno essere corredati da un abstract di circa 1500 battute e dalle indicazioni biografiche dell'autore. Il progetto di un numero monografico dovrà essere chiaramente formulato e argomentato ed essere corredato dagli abstract e dalle indicazioni biografiche di ogni singolo autore e del/dei curatori. I numeri monografici in nessun caso dovranno eccedere le 300.000 battute (circa 6 contributi e un'introduzione). La redazione esaminerà ogni proposta rispettosa delle condizioni sopra descritte e, in caso di approvazione, darà inizio al processo di revisione in doppio cieco. Per proporre un articolo o un numero monografico, consultare il sito www.antropologia.org e scrivere a antropologia@ledizioni.it

Submit a proposal

ANTROPOLOGIA examines submissions of individual articles as well as proposals of special issues. Articles must not exceed 40.000 signs (including titles, keywords, footnotes, bibliographic references and and abstract) and must be complete with a 1500 signs abstract and a short bio of the author and (if the case) of the guest editors. Special issues must not exceed 300.000 signs (roughly 6 articles and an introduction). The editorial board examines all proposals complying with the requested standards and, in case of approval, starts the process of double blind peer review. To submit an article, see www.antropologia.org. To send a proposal of a special issue, write to antropologia@ledizioni.org.

Indice

SPECIAL FOCUS

- MANUELA TASSAN
Antropologia e Giustizia Ambientale 7
- MANUELA TASSAN
Ripensare la giustizia ambientale. Prospettive antropologiche su
ambienti, nature e disuguaglianze nell'era dell'Antropocene. 11
- FILIPPO LENZI GRILLINI
Popoli indigeni brasiliani e conflitti socio-ambientali: suggestioni
etnografiche su nuovi protagonismi e prospettive emergenti 37
- GRECA N. MELONI
Una pianta che non deve stare lì. Giustizia ambientale e autoctonia
nella Sardegna meridionale 65
- IRENE FALCONIERI
Scarti differenziali. Pratiche di attivismo e governance dei rifiuti
in un contesto industriale siciliano 85
- GIUSEPPE MAZZARINO
Giustizia urbana. Politiche dello spazio in una comunità galleggiante
a Copenaghen 105

ARTICOLI

- DARIO NARDINI
Il senso del mare. Fenomenologia del surf sulla Gold Coast
australiana 127
- FRANCESCO PANICO
Spunti per una riflessione estetica sul lavoro antropologico 147

RECENSIONI

AGATA MAZZEO

Lorenzo D'Angelo, 2019

Diamanti. Pratiche e stereotipi dell'estrazione mineraria in Sierra Leone 167

PIERO VERENI

Lorenzo D'Orsi, 2020

Oltraggi della memoria: generazioni, nostalgie e violenza politica nella sinistra in Turchia 171

GIACOMO POZZI

Vincenzo Matera, Angela Biscaldi (Eds.), 2021

Ethnography. A Theoretically Oriented Practice 175

Note sugli autori

179

Antropologia e Giustizia Ambientale

MANUELA TASSAN*

In un'epoca di crisi ecologica globale, la questione della "giustizia ambientale" si configura come un tema di stringente attualità, poiché intreccia il tema dei rischi e dei danni ambientali a quello dei diritti, delle disuguaglianze, del razzismo e della giustizia sociale attraverso un costante dialogo tra attivismo della società civile e riflessione accademica. Se le origini di questa categoria risalgono ai movimenti afroamericani per i diritti civili, quando, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, cominciò ad essere denunciata la maggiore esposizione ai rifiuti tossici delle comunità "nere" più marginalizzate, è altrettanto vero che questa prospettiva si è col tempo notevolmente arricchita e diversificata sia a livello tematico che geografico. Oggi viene mobilitata come chiave di lettura attraverso cui comprendere situazioni di criticità e di conflitto socio-ambientale in qualsiasi area del mondo, dalle lotte per la terra degli indigeni in Sudamerica alle rivendicazioni in difesa della salute pubblica in aree industriali europee.

Questo special focus nasce dall'idea di valorizzare il contributo teorico ed etnografico che l'antropologia culturale può apportare all'analisi e alla comprensione di una vasta gamma di fenomeni contemporanei che interrogano profondamente il tema dell'equità e delle disuguaglianze in relazione alla dimensione ambientale. L'impatto dei cambiamenti climatici sulla marginalità di comunità fragili, che ha portato a coniare l'espressione "giustizia climatica", la crescita esponenziale dei problemi connessi alla gestione dei rifiuti, le lotte per l'accesso all'acqua pubblica, le conseguenze delle grandi infrastrutture, i disastri ambientali (terremoti, alluvioni, contaminazioni di varia origine e natura...), ma anche i conflitti che vedono protagoniste comunità locali – indigene e non, nel Nord come nel Sud del mondo – che lottano contro lo stato o le multinazionali per vedere riconosciuti i loro diritti di cittadinanza, sino ad arrivare alle diverse forme di *food activism* emerse nel mondo occidentale sono solo alcuni possibili casi emblematici a cui è possibile applicare le prospettive analitiche offerte dall'antropologia nel quadro di una riflessione sul tema della giustizia socio-ambientale. La ricerca etnografica permette, infatti, di analizzare micro-dinamiche culturali e di potere che sfuggono all'analisi politologica o macrosociologica, offrendo al

* manuela.tassan@unimib.it

contempo un'opportunità di riflessione su altre nozioni fondamentali come quella di ambiente, natura, partecipazione e cittadinanza.

Il primo saggio di questo special focus, che porta la mia firma, propone una revisione teorica della nozione di giustizia ambientale a partire dal contributo che l'antropologia contemporanea ha offerto alla critica della dicotomia natura-cultura e al dibattito sull'Antropocene. È nel contesto di queste riflessioni che ha preso forma la proposta di ricerche etnografiche multispecie, centrate sulla nozione di assemblaggio e di *agency* non umana, ma anche prospettive analitiche di *longue durée*, volte ad indagare i processi che hanno prodotto degradazione ambientale e deprivazione sociale, attraverso una valorizzazione delle connessioni esistenti tra passato, presente e futuri possibili. Ho inteso così mostrare come la ricostruzione etnografica di dinamiche eco-sociali di lungo periodo, come suggerito da nozioni come quella di Capitalocene, Piantagionocene o Capitalocene Razziale, possa rappresentare un utile strumento per analizzare in una prospettiva decoloniale il modo in cui le disuguaglianze di classe e razziali si siano intrecciate con la questione ambientale, soprattutto in contesti, come, ad esempio, il Brasile, segnati da un'esperienza coloniale caratterizzata da un'economia di piantagione di tipo schiavistico.

Il saggio di Filippo Lenzi Grillini focalizza l'attenzione sull'attivismo indigeno contemporaneo, ricostruendo efficacemente, in una prospettiva diacronica, come sono cambiate, e stanno tuttora cambiando, le modalità e le strategie di lotta di questi gruppi in difesa dei propri territori. I nuovi protagonisti della scena politica indigena sono oggi impegnati in prima persona non solo sul campo, ma anche in una battaglia culturale per decolonizzare le retoriche e gli immaginari etno-ecologici che l'Occidente produce su aree del pianeta fortemente iconiche come l'Amazzonia. La "romanticizzazione" di certi luoghi, denunciata dagli interlocutori dell'autore, finisce infatti per occultare le ingiustizie socio-ambientali perpetrate ai danni di biomi e territori decisamente meno noti e simbolici, ma altrettanto fragili ed essenziali per la vita delle comunità indigene.

Il saggio di Greca N. Meloni, invece, esplora le possibilità offerte dall'etnografia multispecie, ricostruendo in maniera convincente gli assemblaggi tra umani e non-umani che hanno preso forma nei pressi di un'area protetta della Sardegna meridionale attraverso processi eco-storico-sociali di lungo periodo. In questo contesto, l'attuale distruzione di vasti eucalitteti, favorita dalla costruzione di una centrale a biomasse, si configura come una questione controversa in cui prendono forma diverse percezioni di (in)giustizia ambientale. Per alcuni, il taglio degli alberi rappresenta la possibilità di rivalsa del bioma locale su un "invasore" esterno, simbolicamente associata al risveglio identitario degli abitanti dell'isola. Al contrario, per gli apicoltori locali si configura come la colpevole distruzione dei "pascoli" delle loro api,

ormai da lungo tempo integrate in questo ecosistema e dalla cui sopravvivenza dipende anche quella di questi piccoli produttori.

Il saggio di Irene Falconieri, anch'esso focalizzato sul contesto italiano, tocca invece un importante tema che, come ho già accennato in precedenza, ha segnato le origini stesse della nozione di giustizia ambientale, ovvero la gestione dei rifiuti tossici. La sua indagine etnografica si concentra sulle relazioni tra i movimenti ambientalisti, i saperi tecnico-scientifici e la sfera giuridico-istituzionale. In particolare, approfondisce la questione del ciclo di produzione e smaltimento delle scorie industriali e delle immissioni in atmosfera di reflui gassosi da parte di un imponente polo industriale petrolchimico nella provincia nord di Siracusa. L'autrice ci mostra in maniera accurata come la storia delle rivendicazioni e dei percorsi di giustizia ambientale nel siracusano si strutturi su una continua intersezione tra fenomeni fisici, immaginari collettivi e costruzioni retorico-narrative, dove il tema della salute di umani e non-umani rappresenta uno snodo centrale.

Il saggio di Giuseppe Mazzarino ci conduce invece in un contesto urbano nord-europeo, e precisamente nella comunità di Fredens Havn, piccola realtà occupata in un canale nel centro della città di Copenaghen. Il suo contributo invita in maniera stimolante a considerare gli interventi di riqualificazione e gentrificazione urbana come attivi produttori di forme di ingiustizia ambientale a danno di cittadini che vivono in condizioni svantaggiate ma che rivendicano il diritto ad abitare a pieno titolo gli spazi della città. Mazzarino declina il tema della giustizia ambientale nei termini di una "giustizia spaziale", esplorando in che modo le pratiche di cura dell'ambiente fluviale messe in atto dai suoi interlocutori possano diventare forme di resistenza nei confronti di una città che costruisce nicchie di esclusione e marginalità.

Ripensare la giustizia ambientale. Prospettive antropologiche su ambienti, nature e disuguaglianze nell'era dell'Antropocene.

MANUELA TASSAN*

Abstract

L'articolo propone una revisione teorica della nozione di giustizia ambientale a partire dal contributo che l'antropologia contemporanea ha offerto alla critica della dicotomia natura-cultura e al dibattito sull'Antropocene. Verranno, innanzitutto, ricostruite le origini e gli sviluppi della giustizia ambientale sia come spazio di lotta sociale che come *frame* teorico elaborato in ambito accademico. Saranno quindi discusse categorie fondanti come "natura" e "ambiente" alla luce degli studi americanistici sulle ontologie plurali e relazionali alternative a quella occidentale, e delle prospettive multispecie centrate sulla nozione di assemblaggio. Verrà, in seguito, esplorato il ruolo della temporalità etnografica nella comprensione di disuguaglianze ambientali radicate in dinamiche coloniali classiste e razzializzate. Infine, verrà fatto brevemente cenno ad alcune riflessioni femministe sull'Antropocene che offrono ulteriori spunti per ripensare la giustizia ambientale.

Parole chiave: Giustizia ambientale, Antropocene, ambiente/natura, non-umani, disuguaglianze

1. Introduzione

Questo articolo si pone l'obiettivo di ripensare la nozione di giustizia ambientale alla luce del contributo apportato dall'antropologia tanto alla critica di categorie come "natura" e "ambiente", quanto al dibattito sull'Antropocene. Si intende così valorizzare, in primo luogo, un modo di concepire il rapporto tra mondo umano e non umano basato su una prospettiva plurale, relazionale e multispecie in cui concetti come assemblaggio ed *agency* assumono un ruolo centrale. Verrà quindi esplorato il modo in cui il tema delle disuguaglianze ambientali possa essere interpretato alla luce delle dinamiche geo-storiche, radicate nelle differenze di classe e razziali, che hanno plasmato l'Antropocene. In relazione a questo aspetto, verrà dedicata specifica

* manuela.tassan@unimib.it

attenzione anche al tema della temporalità nella costruzione di etnografie sensibili ai processi socio-ambientali di lungo periodo. Infine, verrà fatto brevemente cenno ad alcune riflessioni femministe sull'Antropocene che offrono ulteriori spunti per ripensare la giustizia ambientale. Si intende in tal modo sottolineare l'importanza di considerare congiuntamente i modi in cui le diverse concezioni culturali del mondo non-umano si intrecciano con differenti forme di disuguaglianza, non ultima quella di genere, plasmando un senso di ingiustizia radicato nella dimensione ambientale. Queste dinamiche hanno spesso radici profonde nell'esperienza coloniale, ed è in quest'ottica che alcune suggestioni tratte dal contesto sudamericano, e in particolare brasiliano, oggetto dell'esperienza di ricerca di chi scrive, offriranno una prospettiva preferenziale attraverso cui analizzare le problematiche affrontate in questo saggio.

Valorizzando il ruolo dell'antropologia contemporanea nel ripensare la nozione di giustizia ambientale, ho inteso così distanziarmi non solo rispetto al ruolo dominante avuto da altre discipline come la scienza politica, la storia ambientale, la geografia e la sociologia nel plasmare questo *frame* teorico (Sze e London 2008), ma anche dall'approccio tecnicista e antropocentrico che l'ha caratterizzato in origine. La chiave di lettura proposta intende così offrire una possibile risposta a quella "chiamata alle armi" (*calls to arms*) auspicata dall'antropologo Gisli Pálsson et Alii (2013) in relazione al ruolo che le scienze sociali possono – e devono – avere nella crisi ecologica attuale.

2. Giustizia ambientale: origini, temi e problemi

In questo paragrafo intendo mostrare come il campo della giustizia ambientale sia emerso dall'intersezione tra movimenti sociali, politiche pubbliche e ricerca accademica (Sze e London 2008). In primo luogo, ricostruirò le origini di questo concetto nei movimenti afroamericani per i diritti civili sino ad arrivare ad una prima elaborazione teorica alla fine degli anni Ottanta. In secondo luogo, mi soffermerò sulla successiva globalizzazione di questa nozione che ha portato ad incorporare nuovi significati soprattutto a partire dalle rivendicazioni territoriali dei popoli "indigeni" o cosiddetti "tradizionali" localizzati nel Sud del mondo.

La questione della giustizia ambientale si è affacciata nel dibattito politico ed accademico statunitense tra gli anni Ottanta e i primi anni Novanta del Novecento con lo scopo di problematizzare l'inequiva distribuzione dei rischi e dei danni ambientali (*environmental bads*) all'interno della società americana. Proponendo questo concetto, si intendeva denunciare come le comunità più fragili e marginalizzate, e in particolare quella afrodiscendente, fossero decisamente più esposte a questi fenomeni rispetto a qualsiasi altra (Schlosberg 2013, p. 38). Focalizzandosi sulla natura profondamente

diseguale dell'impatto prodotto dall'inquinamento o dalla localizzazione di rifiuti tossici, veniva implicitamente rimessa in discussione l'idea di "società del rischio" sviluppata dal sociologo Ulrich Beck proprio in quegli anni. Egli affermava, infatti, che "[v]ia via che i pericoli della modernità si acutizzeranno, [...] la società del rischio svilupperà (diversamente dalla società di classe) una tendenza ad una obiettiva unificazione nel segno del coinvolgimento in situazioni di rischio globale" (Beck 2000 [1986], p. 62). In altre parole, sosteneva Beck, "[n]ella società del rischio, al soggetto politico della società di classe – il proletariato – corrisponde soltanto il *coinvolgimento di tutti in megapericoli più o meno percepibili*" (Beck 2000, p. 64, corsivo nell'originale). Quest'approccio sembrava sottendere una sorta di democratizzazione dei rischi – ambientali, ma non solo – dovuta ad una condivisione di un senso di insicurezza in grado di travalicare le differenze di classe e, talvolta, anche le distanze spaziali, per via di una crescente globalizzazione dei pericoli percepiti. Beck prefigurava così una condizione di "*comunanza indotta dalla paura*" (Beck 2000, p. 65, corsivo nell'originale).

La sensibilità al tema delle disuguaglianze che connota il concetto di giustizia ambientale affonda le sue radici nelle lotte portate avanti dal Civil Rights Movement statunitense nel corso degli anni Sessanta. Non a caso, l'ultimo viaggio di Martin Luther King a Memphis, in Tennessee, dove trovò la morte il 4 aprile 1968, aveva l'obiettivo di far ottenere una paga più equa e migliori condizioni lavorative agli addetti alla raccolta dei rifiuti, normalmente esposti a notevoli rischi per la loro salute (Johnson 2009, pp. 17–18). Queste rivendicazioni hanno dato l'impulso ad una riflessione in cui la lotta per i diritti degli afroamericani si è progressivamente intrecciata con la questione ambientale, seppur inizialmente legata in maniera esclusiva alla dimensione lavorativa e alla tutela della salute (Martinez Alier 2009, pp. 245–46).

Queste embrionali riflessioni sulla correlazione esistente tra appartenenza "razziale", di classe ed esposizione all'inquinamento culminarono con la protesta esplosa ad Afton (Contea di Warren, North Carolina, USA) nel 1982, in seguito alla decisione di ubicare in questa località un deposito di rifiuti tossici. Su una popolazione di 16.000 abitanti ben il 60% era afroamericano e, dato non meno rilevante, si trovava al di sotto della soglia di povertà. Avrebbe potuto limitarsi ad essere una consueta lotta NIMBY (*not in my backyard*, non nel mio cortile), ma si trasformò ben presto in un caso di rilevanza nazionale per le manifestazioni non violente che ne scaturirono. La lotta si concluse con l'arresto di cinquecento persone, tra cui alcuni ex collaboratori di Martin Luther King che si erano uniti alla protesta (Bullard 2000[1990]; Martinez Alier 2009). Gli eventi di Afton non riuscirono ad impedire la collocazione dei rifiuti laddove era stato deciso, ma costituirono un vero e proprio spartiacque nelle lotte della comunità afroamericana contro le discriminazioni ambientali. Quelle proteste ponevano infatti al

centro dell'attenzione l'esperienza vissuta da gruppi sino a quel momento solo marginalmente coinvolti nei dibattiti sull'impatto e l'allocatione dei rifiuti tossici, sancendo così una sorta di simbolico atto di nascita di un movimento per la giustizia ambientale (Sze e London 2008).

Un passaggio decisivo per la definitiva affermazione di questo approccio fu la pubblicazione nel 1987 del Report *Toxic Waste and Race in The United States* da parte della Commission for Racial Justice della United Church of Christ. A partire dall'analisi dei dati quantitativi raccolti in una ricognizione effettuata su tutto il territorio nazionale, il documento sosteneva che la "razza" aveva dimostrato di essere la variabile più significativa nell'ubicazione di discariche di rifiuti tossici (Commission for Racial Justice 1987, p. xiii). In altre parole, la comunità afroamericana subiva la maggiore esposizione a questo tipo di danni ambientali rispetto alla componente "bianca" della popolazione. Questo dato era interpretato come il prodotto di una "insidiosa forma di razzismo", contro cui avrebbero dovuto lottare "tutte le persone impegnate per la giustizia razziale e ambientale" (ibidem 1987, p. ix).

In origine, quindi, il razzismo si è configurato come una componente costitutiva della nozione di giustizia ambientale. Tuttavia, nei decenni successivi è risultato evidente come tale aspetto non sia sempre implicato in questo tipo di rivendicazioni, anche perché gli stessi attori sociali coinvolti nelle lotte non sempre si definiscono in termini razziali, né tanto meno sono o si percepiscono come una minoranza (Martinez Alier 2009, p. 28).

Con i fatti di Afton e l'uscita del Report, gli *environmental bads* hanno cominciato ad essere interpretati come significativi esempi di *social injustice*. Tematizzando la discriminazione ambientale in questi termini, venivano poste le basi per un'innovativa confluenza tra alcune istanze dell'ambientalismo statunitense e le rivendicazioni del movimento per i diritti civili, due mondi sino a quel momento rimasti del tutto estranei tra loro (Bullard 2000, p. 14; Johnson 2009, pp. 18–19). Il primo, espressione di una classe media e medio-alta "bianca", oscillava tra l'adesione ad un paradigma preservazionista, teso alla conservazione della Natura nella sua incontaminata purezza, e l'adozione di un principio di eco-efficienza, in base al quale il progresso tecnologico avrebbe permesso il superamento delle maggiori criticità ambientali. Il secondo, invece, lottava per la giustizia sociale e l'eliminazione della discriminazione istituzionalizzata sofferta dalla comunità afro-americana.

Rispetto al "classico" ambientalismo urbano statunitense, il movimento per la giustizia ambientale operò, in primo luogo, una decisa svolta antropocentrica che venne accolta con notevole preoccupazione da animalisti e difensori della *wilderness*. I suoi attivisti modellarono, infatti, il loro lessico su quello del movimento per i diritti civili, portando l'attenzione su termini come razzismo, giustizia e diritti che non facevano parte del discorso ambientalista dell'epoca. Sin dagli albori, inoltre, accanto ai predominanti temi

delle disparità economiche e razziali, venne attribuita anche una certa importanza al genere, tema del tutto assente dal convenzionale ambientalismo americano (Sandler e Pezzullo 2007).

Quando, all'inizio degli anni Novanta, la nozione di giustizia ambientale approdò compiutamente nel mondo accademico, soprattutto grazie al contributo del sociologo Robert Bullard (2000), l'attenzione rimase essenzialmente concentrata sulle questioni di equità distributiva messe in luce dal Report del 1987. L'intento era dunque chiarire se i LULU (*locally unwanted land uses*) venissero messi di proposito vicino alle comunità nere o se questa allocazione spaziale fosse solo il prodotto dell'andamento del mercato immobiliare (Holifield, Porter, Walker 2009).

Nel corso del decennio, il tema della giustizia ambientale si è poi globalizzato, travalicando i confini statunitensi per arrivare a intrecciarsi con il ruralismo terzomondista dei movimenti contadini di resistenza e di critica ecologica impegnati contro la modernizzazione agricola e la silvicoltura "scientifica". Si è cominciato quindi a focalizzare l'attenzione sui conflitti ambientali in cui il focus era l'uso dell'acqua, la possibilità di accedere liberamente alle risorse forestali, la ribellione nei confronti dell'inquinamento o di forme di commercio inique che danneggiano le comunità locali più fragili, ma anche la biopirateria, la biosicurezza e, in seguito, il cambiamento climatico. Il modello erano le lotte portate avanti, intorno a metà degli anni Ottanta, dal movimento Chipko in India e dai *seringueiros* (raccoglitori di gomma) amazzonici guidati dal sindacalista Chico Mendes. Superando l'esclusiva concentrazione sulle tematiche della maldistribuzione dei rischi, la giustizia ambientale si è così declinata come ecologismo dei poveri, ecologismo popolare, ecologismo del *livelihood*, del sostentamento e della sopravvivenza umana, e persino come *liberation ecology* (Martinez Alier 2009; Peet e Watts 1996; Schlosberg 2013).

Se questa globalizzazione del concetto ha portato, in generale, a interrogarsi più compiutamente sul ruolo della struttura sociale e del modello di crescita economica nel dare forma alle disuguaglianze, in America Latina la questione della giustizia sociale e dell'equità ha assunto un ruolo decisivo (Carruthers 2008). In Brasile, la categoria "giustizia ambientale" fa il suo ingresso nella scena pubblica a partire dal dibattito che il movimento sindacale avvia, nel 2000, sul ruolo dei lavoratori e delle proprie entità rappresentative nella difesa di un ambiente urbano sostenibile e di una qualità di vita accessibile a tutti (Acsehrad, Herculano e Padua 2004). Nel 2001, venne poi organizzato il "Colloquio Internazionale su Giustizia Ambientale, Lavoro e Cittadinanza", a cui partecipò anche Bullard e a conclusione del quale nacque la Rede Brasileira de Justiça Ambiental (Rete Brasiliana di Giustizia Ambientale, RBJA). Analizzando gli esiti della conferenza, il tema della giustizia ambientale appariva all'epoca dominato da un'impostazione tecnicista, focalizzata soprattutto sulla formazione di gruppi di esperti in

grado di procedere alla raccolta di dati epidemiologici significativi attraverso la costruzione di indicatori di rischio ambientale (Acsehrad, Herculano e Padua 2004). Nel prossimo paragrafo, vedremo come sia proprio l'antropologia americanistica ad offrire importanti spunti di riflessione per ripensare questa impostazione.

3. Nature, ambienti e non-umani: ontologie plurali e relazionali

In uno scritto del 2013, Schlosberg, politologo tra i massimi teorici della giustizia ambientale, osservava che questo campo di indagine aveva ormai intrapreso un percorso di trasformazione che lo stava portando ad andare ben oltre i suoi obiettivi iniziali, focalizzati sull'analisi delle disuguaglianze nella distribuzione del rischio ambientale. Riteneva dunque che i tempi fossero ormai maturi per un'espansione della giustizia ambientale in senso orizzontale, verticale e concettuale. Ciò significava, in primo luogo, ampliare la gamma di tematiche oggetto di studio, incorporando questioni divenute cruciali come il cambiamento climatico o i crescenti movimenti per la giustizia alimentare o per il cibo locale (cfr Tassan 2017a). In secondo luogo, era necessario prendere in esame anche la natura globale delle ingiustizie ambientali, superando la sola impostazione localistica. Infine, appariva urgente affinare la riflessione sulla relazione umana con il mondo non umano, soprattutto a partire da una problematizzazione della nozione di "ambiente". Quest'ultimo aspetto appare di particolare rilevanza ai fini del nostro discorso perché apre la possibilità di un dialogo fertile con l'antropologia, anche alla luce di due ulteriori considerazioni. Lo stesso Schlosberg ha, infatti, riconosciuto che la globalizzazione della giustizia ambientale, nel senso discusso nel precedente paragrafo, ha implicato un crescente confronto con le concezioni culturali relative al modo di concepire la relazione tra umani e non-umani alternative a quella occidentale. Inoltre, ha osservato come sia ormai arrivato il momento di superare l'idea che la giustizia ambientale sia un approccio teorico che riguarda solo i danni o le ingiustizie causate agli esseri umani. Sarebbe, invece, opportuno cominciare a rendersi conto che le origini di tali ingiustizie vadano ricercate tanto nelle relazioni che esistono tra gli esseri umani quanto nel modo in cui trattiamo il mondo non umano. In altre parole, le condizioni ambientali non possono essere considerate solo come un esempio o una manifestazione di ingiustizia sociale, dal momento che la nozione di giustizia può essere applicata anche all'"ambiente in sé" (Schlosberg 2013, p. 44).

Ma cos'è l'ambiente? Cos'è la natura? La presa di posizione di Schlosberg segna infatti un notevole cambiamento rispetto alla tradizionale impostazione degli studi sulla giustizia ambientale discussi in precedenza, ma rende ancora più evidente la necessità di interrogarsi su nozioni fondative come

quelle di ambiente e di natura. Il modo in cui concepiamo queste categorie non è infatti un apriori oggettivo, ma un prodotto culturale che può essere letto in una prospettiva comparativa. L'antropologia ormai da tempo ha infatti smesso di considerare l'ambiente come un mero substrato materiale o un semplice sfondo dell'agire umano, e lo interpreta invece come l'esito dinamico di un costante lavoro coproduttivo tra umani e non umani (Descola e Pálsson 1996).

Secondo Descola, l'idea che la natura costituisca un'alterità non umana dominabile dagli esseri umani rappresenta la piena espressione dell'ontologia naturalista – da intendersi come uno specifico “sistema di proprietà degli esistenti” (Descola 2014, p. 141) – che caratterizza il mondo occidentale. Essa si basa sull'idea che “la componente fisica della nostra umanità ci situa in un continuum materiale” che non ci rende diversi da “qualsiasi altro essere organizzato” (ibidem, p. 188). Al contrario, “la coscienza riflessiva, la soggettività, il potere di dare significato, la padronanza dei simboli e del linguaggio” sono ciò che differenzia gli umani dai non umani (ibidem, p. 188), conferendo ai primi una superiorità sui secondi. Questa impostazione legittima un'idea di natura, intesa come alterità radicale rispetto all'umano gestibile secondo parametri tecnocratici, che ritroviamo anche nell'impostazione di fondo del primo filone di studi sulla giustizia ambientale.

La postura ontologica naturalista non è però condivisa universalmente. Descola sostiene infatti che, ad esempio, i popoli indigeni del Sudamerica tracciano un confine tra mondo umano e non umano ponendo al centro delle loro cosmologie una discontinuità di fisicità, ma una continuità sul piano dell'interiorità. La forma diventa così il criterio cruciale di differenziazione nell'ambito delle ontologie animistiche. In altre parole, la diversa apparenza corporea, per esempio di piante o animali, non impedisce di riconoscere loro lo status di persona, e dunque l'esistenza di una soggettività, nonché di una cultura del tutto assimilabile a quella umana.

Un altro indigenista, Viveiros de Castro (1996), ha formulato a questo proposito il concetto di “multinaturalismo” al fine di designare la differenza sostanziale che distingue i tratti contrastivi propri del pensiero amerindio e le cosmologie “multiculturaliste” occidentali. Queste ultime si fondano sulla mutua implicazione tra l'idea dell'unicità della natura, basata sull'universalità oggettiva dei corpi e della sostanza, e la molteplicità delle culture. Secondo Viveiros de Castro, le cosmologie indigene presuppongono, invece, un'unità dello spirito contrapposta ad una diversità dei corpi che si traduce nella teoria, da lui stesso formulata, nota come “prospettivismo amerindio”. Essa implica che il corpo sia veicolo di una peculiare visione del mondo, sia cioè “implicato nel concetto di prospettiva” (Viveiros de Castro 2002, p. 140). Ciò significa che ogni categoria di esseri che popola il cosmo percepisce sé stessa come umana (anatomicamente e culturalmente) poiché ciò che vede di sé è la propria “anima”, intesa come riflesso di un ancestrale

stato umanoide comune a tutti gli esistenti. La forma corporea, però, non a caso spesso descritta come un “abito”, dà forma al peculiare modo in cui ogni specie vede le altre. Ad esempio, alcuni animali predatori possono vedere gli umani non come tali, ma come animali-prede. Le prospettive sul mondo sono dunque il prodotto di differenti fisicità che “rivestono” interiorità della stessa natura.

Uscire dallo spazio epistemico definito dalla teoria sociale occidentale significa dunque esplorare le “ontologie relazionali” (Escobar 2015) su cui si fondano i concetti, le visioni del mondo e le pratiche di soggetti che sfidano l’universalismo modernista. Secondo Escobar (2015), tali ontologie presuppongono, infatti, che nulla esista a prescindere dalle relazioni che le costituiscono. In altre parole, le cose e le persone sono le relazioni che intercorrono tra loro e non esistono a priori. In questo modo si pongono le basi non solo per pensare alla possibilità di mondi alternativi che sappiano ribellarsi alla conformità del mondo unico (*one-world*), ma anche per valorizzare quelli già esistenti. La proposta teorica di Escobar, che in fondo sintetizza il mandato stesso dell’antropologia, invita ad uscire dall’idea di un unico *universo* per pensare nei termini di un *pluriverso* fatto di mondi che si co-costituiscono pur rimanendo distinti, dove l’alterità si configura come una dimensione costitutiva della relazionalità e non semplicemente come un irriducibile altro da sé. Non è forse irrilevante sottolineare allora che le lotte in difesa dei territori e della differenza culturale possano essere lette come “battaglie ontologiche” per la difesa della pluralità dei mondi che compongono il mondo.

In quest’ottica, nozioni come quella di “flusso”, “movimento” e “divenire”, per come sono state concettualizzate da Ingold (2011), permettono di porre in evidenza come ogni essere vivente contribuisca a definire le altrui condizioni di esistenza, creando così i presupposti per formare un quadro in continua evoluzione. Allo stesso modo, l’ambiente non è semplicemente qualcosa che “circonda” qualcos’altro (*environ-ment*), ma una “zona di interpenetrazione” reciproca (Ingold 2011, p. 11).

Il quadro sinora delineato invita ad interrogarsi anche sul significato antropologico della parola “territorio” che, insieme ad “ambiente” e “natura”, entra inevitabilmente in gioco nei conflitti socio-ambientali. Secondo O’Dwyer, antropologa brasiliana esperta in dispute fondiari che vedono protagonisti indigeni e *quilombolas* (discendenti di schiavi africani¹), va inteso come una “totalità simbolica che definisce le frontiere del gruppo”

1 Nel discorso nazionale brasiliano la parola *quilombo* è comunemente usata per riferirsi a comunità di discendenti di schiavi *fuggitivi*, che in epoca coloniale si sono sottratti al controllo dei loro padroni. Tuttavia, attualmente questo termine non è più utilizzato solo per valorizzare l’opposizione al regime di schiavitù avvenuta nel passato, ma soprattutto per indicare le comunità afro-discendenti impegnate a lottare nel presente per ottenere il godimento

(O'Dwyer 2010, p. 27, trad. mia), per cui la relazione di sussistenza che una comunità umana instaura con le risorse naturali presenti in un luogo è importante tanto quanto le dimensioni cosmologiche in gioco.

Nella ricerca etnografica che ho condotto nel 2006 nell'Amazzonia brasiliana presso la Reserva Extrativista Quilombo Frechal², il senso di appartenenza ad un dato territorio era dato proprio dall'intreccio tra un sistema di diritti consuetudinari relativi all'uso della vegetazione, della terra e del fiume, e la consapevolezza di dover condividere questi luoghi "naturali" con entità non umane dotate di una propria *agency* nei confronti degli umani. Il *mato* – la vegetazione spontanea – era considerato un bene comune, ma poteva essere oggetto di una temporanea appropriazione individuale che veniva considerata legittima solo se motivata dalla realizzazione di attività agricole di pura sussistenza. I prodotti delle colture erano di esclusiva pertinenza del *dono* (padrone, in portoghese) che aveva disboscato, bruciato e poi coltivato una certa porzione di foresta, ma la *terra* non cessava mai di essere considerata di "proprietà" della comunità, così come lo era l'acqua del fiume (Tassan 2013). D'altro canto, i punti più "sporchi" – cioè fitti e intricati – del *mato* potevano essere la "casa" di un'entità malvagia nota come Currupira, mentre alcuni tratti del fiume che attraversava il villaggio e che erano usati per finalità domestiche come lavare i panni potevano essere abitati dalla cosiddetta Mãe d'Água. Entrambi questi *encantados*, nome localmente usato per riferirsi a tali entità, potevano far ammalare chi frequentava il *mato* o il fiume in orari considerati inopportuni, ma anche chi distruggeva accidentalmente le loro "case" o chi aveva il "corpo aperto" ed era dunque predisposto ad incorporare la Mãe d'Água e, potenzialmente, a diventare *pajé*, cioè sciamano (Tassan 2017b).

4. Nuovi assemblaggi nell'era dell'Antropocene

Se il processo di identificazione del confine tra umano e non umano è contestuale, come ho mostrato nel precedente paragrafo, è utile ripensare il rapporto che intercorre tra queste polarità a partire dal concetto di "collettivo". Secondo Latour, questo termine, che lo stesso Descola (2014) utilizza diffusamente, non rimanda a un'unità già fatta, ma a "una procedura per "collettare", per mettere insieme le associazioni di umani e non umani" (Latour 2000, p. 261). Con il suo pionieristico invito a rendere l'antropologia "sim-

di una piena cittadinanza (Leite 2015, p. 1227). Per un'accurata analisi di questo processo di risemantizzazione e attualizzazione del termine *quilombo* si veda Malighetti (2004)

2 Nel contesto brasiliano la *reserva extrativista* è un'area protetta che sancisce l'interesse ecologico e socio-culturale di un'area, e in cui la comunità residente è autorizzata a svolgere le sue pratiche tradizionali di sussistenza (Tassan 2013).

metrica”, rivolgendo lo sguardo anche al mondo non umano, ha affermato la necessità di considerare il modo in cui specifiche “nature-culture [...] costruiscono insieme gli esseri umani, divini e non umani” (Latour 1995, p. 129). L’esito di questi processi “natural-culturali”, contestualmente variabili, sono collettivi diversi “dalla società dei sociologi (‘gli uomini tra loro’), come dalla natura degli epistemologi (le ‘cose in sé’)” (ibidem, p. 130).

La nozione di assemblaggio, implicata nel concetto di collettivo di Latour, è alla base della cosiddetta *Actor Network Theory*, di cui questo stesso autore è un fondamentale esponente. Questa prospettiva di ricerca si interroga sulle modalità con cui si distribuisce l’*agency* tra umani e non umani, concepiti rispettivamente come attori e “attanti” che danno vita a reti di entità che si influenzano reciprocamente. Non si tratta di pensare che umani e non umani esercitino lo stesso tipo di *agency*, né che siano ontologicamente equivalenti (Holifield 2009). Si tratta piuttosto, come ha sottolineato più recentemente Latour, di rimettere in discussione la nozione stessa di “soggetto”, da intendersi come soggetto all’azione di un altro ente, non necessariamente umano:

Essere soggetti non significa agire autonomamente di fronte a uno sfondo soggettivo, ma *trovarsi a condividere agency con altri soggetti che hanno anch’essi, a loro volta, perso la propria autonomia*. È poiché ora ci troviamo di fronte a questi soggetti – o forse *quasi*-soggetti – che dobbiamo abbandonare tanto i sogni di dominio quanto la paura di essere completamente naturalizzati. (Latour 2019, p. 102, corsivo nell’originale)

Questa estensione della nozione di *agency* comporta conseguenze rilevanti nell’analisi dei conflitti socio-ambientali perché invita a ricostruire etnograficamente lo specifico collettivo di umani e non umani che vi è coinvolto e la capacità d’azione che attori e attanti mettono in gioco (Pellizzoni 2011).

Il dibattito innescato dalla nozione di Antropocene ha arricchito questa originaria riflessione sulla nozione di assemblaggio in direzioni che appaiono utili ai fini di un ulteriore affinamento della giustizia ambientale, anche alla luce dell’invito mosso da Schlosberg (2013) a considerare le implicazioni globali delle ingiustizie locali, e viceversa.

La convenzionale periodizzazione adottata in geologia stabilisce che l’umanità viva da circa 10.000 anni in un’era nota con il nome di Olocene. Nel 2000, però, il chimico dell’atmosfera Paul Crutzen e il biologo Eugene Stoermer proposero alla comunità scientifica di definire “Antropocene” l’epoca geologica attuale, poiché caratterizzata da attività umane divenute tanto impattanti da riuscire a trasformare la stratigrafia e i primari sistemi biogeofisici della terra (Crutzen e Stoermer 2000; A. Moore 2015, p. 32). La rivoluzione industriale, le cui origini risalgono alla seconda metà del XVIII secolo, avrebbe infatti causato una radicale trasformazione nella composizione dell’atmosfera in seguito all’uso dei combustibili fossili, le cui

conseguenze sarebbero state amplificate anche dall'esponenziale crescita della popolazione mondiale (Pálsson et Alii 2012). Altri studiosi hanno introdotto la nozione di “grande accelerazione” per indicare il periodo successivo al 1945, quando l'accumulo di anidride carbonica è cresciuto ad un ritmo senza precedenti, ponendo le basi della crisi ecologica attuale (Lai 2020). La discussione in merito all'opportunità di considerare l'Antropocene come un'epoca geologica individuabile in base a precisa datazione è ancora aperta tra gli stessi geologi, sebbene il suo riconoscimento ufficiale da parte della comunità scientifica appaia sempre più probabile, come dimostrano le pubblicazioni e i dibattiti promossi dall'Anthropocene Working Group³.

Latour ha osservato che l'Antropocene ha portato inaspettatamente a misurare l'influenza degli umani “sulla stessa scala di quella esercitata dai fiumi, dai vulcani, dall'erosione e dalla biochimica” (Latour 2017, p. 117, corsivo nell'originale, trad. mia). Quando si stava cominciando a radicare l'idea di essere ormai in un'epoca di post-umanesimo, questa categoria ha rimesso radicalmente al centro *anthropos* e, particolare non secondario, in un'accezione fortemente naturalizzata (ibidem, p. 118). In altre parole, come più recentemente puntualizzato da Danowski e Viveiros de Castro, l'umanità, intesa come specie umana o “*mankind*”, ha assunto le vesti di un nuovo attore storico globale in grado di agire in quanto “entità biologica divenuta forza geofisica capace di destabilizzare le condizioni-limite della propria esistenza” (Danowski e Viveiros de Castro 2017, p. 70). La crisi ecologica e climatica, esito problematico dell'attività umana, avrebbe così aperto la strada ad un “pensiero della fine” in cui la criticità della questione ambientale diviene il drammatico segno precursore di un'estinzione della nostra specie (ibidem). D'altro canto, la consapevolezza – del tutto inedita per una “forza geologica” – rispetto al ruolo profondamente impattante che esercita sugli equilibri planetari è ciò che, secondo altri, permetterebbe all'Umanità di acquisire un senso di responsabilità in grado di avviare un'auspicabile inversione di rotta (Pálsson et Alii 2013, p. 8).

È ancora Latour, però, ad osservare che l'Antropocene avrebbe erroneamente legittimato una visione della Terra come globo, inteso come spazio omogeneo e unitario. Questa immagine fuorviante oscura la dinamicità e l'*agency* di quello che, in realtà, è un organismo multiforme, vivo e pulsante, che andrebbe più correttamente colto nella “versione differenziata delle sue rispettive qualità” (Latour 2017, p. 4, trad. mia). È in questa prospettiva che la Terra viene pensata come Gaia, un'entità caratterizzata da un'attività multiforme e certamente non armonica che, per questo motivo, secondo Latour, “ha migliaia di nomi” (ibidem p. 82, trad. mia).

³ <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> – ultimo accesso in data 29/03/2021.

Non è un caso che questa suggestione abbia ispirato anche il tema della conferenza internazionale dal titolo *Os Mil Nomes de Gaia (The Thousand Names of Gaia. From the Anthropocene to the Age of the Earth)*, tenutasi a Rio de Janeiro nel settembre del 2014 e organizzata dallo stesso Latour insieme a Danowski e Viveiros de Castro. Questo grande evento, che Donna Haraway ha definito come una “conferenza post-eurocentrica” (Haraway 2016, p. 52), ha posto come premessa l’idea che il termine Antropocene abbia certamente permesso di cogliere la drammatica confluenza tra la temporalità della storia umana e quella della biologia e della geofisica. D’altro canto, superare l’Antropocene per passare ad una visione della Terra come Gaia permette di cogliere il potere minaccioso che l’*agency* geofisica, modificata dal cambiamento climatico e dal riscaldamento globale prodotto dagli esseri umani, è in grado di esercitare proprio su questi ultimi. In altre parole, assumere la prospettiva di Gaia significa mettere in atto una forma di resistenza all’Antropocene radicata nella necessità che gli umani facciano propria l’inquietante consapevolezza di doversi difendere da loro stessi (Danowski e Viveiros de Castro, Latour, 2014).

Secondo Donna Haraway, ponendo l’accento su temi cruciali come le questioni di scala, la velocità, la sincronicità e la complessità dei cambiamenti eco-sociali, ci mettiamo in condizione di cogliere il fatto decisivo che sono gli “assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici” a “fare la storia”, e non solo a livello evolutivo (Haraway 2015, p. 159). Nel suo saggio del 2016, *Staying with the Trouble*, caratterizzato da una scrittura immaginifica ed evocativa, propone la nozione di Chthulucene, che affonda le sue radici in due parole greche, *khthôn* (ctonio, sotterraneo) e *kainos* (recente, nuovo), con l’intento di sottolineare la specificità di un’epoca in cui è divenuto necessario imparare a stare nell’incertezza prodotta dalla difficoltà di vivere e morire con una *response-ability*⁴ nei confronti di una Terra danneggiata (Haraway 2016, p. 2). Promuovendo un “pensiero tentacolare” (*tentacular thinking*), invita ad esplorare i molteplici livelli spazio-temporali che danno luogo alle infinite relazioni che collegano tra loro gli elementi esistenti nel pianeta. In altre parole, Haraway propone di ricostruire gli assemblaggi multispecie attraverso uno sguardo attento al divenire, alle connessioni tra passato, presente e futuri possibili, secondo un approccio sintetizzato dallo slogan “*make kin, not babies!*” (Haraway 2015, p. 162). Tuttavia, questa presa di posizione contro la crescita demografica è stata oggetto di critiche, tema su cui tornerò nell’ultimo paragrafo.

La nozione di assemblaggio tra umani e non umani, che era stata così importante nell’originaria *Actor Network Theory*, viene dunque ripresa e

4 Gioco di parole con cui Haraway trasforma, pur continuando a riecheggiarlo, il concetto di responsabilità (*responsability*) nei confronti del pianeta, così presente nel dibattito sull’Antropocene, nell’idea di una “capacità di risposta” (*response-ability*) rispetto allo stato in cui versa il pianeta.

reinterpretata in questa prospettiva *multispecie*. Tsing (2015), ad esempio, l'ha utilizzata nella sua etnografia del fungo *matsukaze*, dove l'esistenza stessa di questo organismo risulta impensabile a prescindere dalle particolari foreste in cui – e con cui – cresce e dalle persone che ruotano attorno alla sua raccolta e alla sua fiorente commercializzazione. Il suo obiettivo è stato esplorare in che modo i continui aggiustamenti e le reciproche influenze tra le specie prendono forma in un'epoca, l'Antropocene, segnata da una condizione di strutturale incertezza data da precarietà e vulnerabilità ecologiche e sociali causate dal capitalismo.

Sebbene la prospettiva multispecie di Tsing non abbia esplicitamente tematizzato le ricadute di questa impostazione teorica sulla giustizia ambientale, un'analisi etnografica degli aggiustamenti eco-sociali prodotti dall'interazione tra specie e tra componenti biotiche e abiotiche può certamente offrire un utile affinamento delle potenzialità analitiche di questo approccio. Del resto, la stessa Haraway ha recentemente riconosciuto che il tema della giustizia climatica e della giustizia ambientale sono davvero questioni multispecie (Haraway 2016, p. 193).

Nel panorama antropologico italiano, non mancano esempi recenti di studiosi che hanno cercato di restituire il senso di questi assemblaggi, focalizzando l'attenzione, se non esplicitamente sul tema della giustizia, di certo su quello dei diritti, principalmente alla salute e al lavoro. Raffaetà (2017), ad esempio, ha esplorato le possibilità aperte da una visione ecosistemica della salute. Bachis (2017) ha intrecciato la crisi di un ambiente da risanare dopo anni di attività mineraria nella Sardegna sud-occidentale con le lotte per un lavoro "pulito". Benadusi (2019) e Ravenda (2020) hanno, invece, ricostruito le "frizioni" biologico-sociali prodotte dai modelli industriali implementati in Sicilia. Oltreoceano, invece, è stato osservato come, a seguito di disastri ambientali come quello provocato dall'uragano Katrina, abbattutosi sulla costa orientale statunitense nel 2005, risulti impossibile scindere l'analisi delle condizioni di vita degli abitanti delle città dal danno ecologico provocato agli ecosistemi circostanti. L'esito finale di un simile evento catastrofico è stata infatti una maggiore vulnerabilità tanto per le comunità umane che per quelle non-umane (Schlosberg 2013). Tuttavia, l'impatto di Katrina è stato decisamente più grave per la popolazione nera (Mathews, 2020), riflessione che ci conduce al tema del prossimo paragrafo.

5. Temporalità socio-economiche e razzializzate: disuguaglianze e *longue-durée* antropologica

Nel 2014, Andreas Malm, all'epoca studente universitario a Lund, propose per primo il concetto di Capitalocene (Malm & Hornborg 2014), poi ripreso con successo da Jason Moore (2017), che l'ha usato per criticare

l'Antropocene attraverso una rilettura geo-storica del pensiero marxista. In particolare, Moore ha sottolineato che la crisi ecologica, con tutte le conseguenze che comporta, non può essere pienamente compresa se non si focalizza l'attenzione sul fatto che l'Umanità, intesa in termini unitari, si configura come "un'astrazione reale sempre attiva nella lunga storia della violenza razziale, coloniale e di genere" (J. Moore 2017, p. 32). In altre parole, "[g]li esseri umani producono differenziazioni *intra*-specie che sono ontologicamente fondamentali per il nostro essere-specie: a contare sono soprattutto le diseguaglianze di classe, coniugate in vari modi a cosmologie razziste e sessiste" (ibidem, p. 41). La nozione di Capitalocene focalizza allora l'attenzione proprio sul fatto che il capitale, con le specifiche dinamiche socio-economiche che ha prodotto, sia la forza geologica che ha effettivamente dato forma all'attuale crisi ecologica, poggiandosi su una nozione di natura a buon mercato (*cheap nature*) a disposizione degli usi umani. Non a caso, Moore ha collocato le origini dell'Antropocene ben prima della Rivoluzione Industriale, intorno al 1450, agli albori dell'impresa coloniale, quando l'avvio dei processi di mercificazione e razionalizzazione ha posto le basi dell'ascesa della civiltà capitalistica. Adottando questa periodizzazione diventa così possibile "dare la priorità ai rapporti di potere, sapere e capitale che hanno prodotto – e ora stanno distruggendo – il mondo moderno come l'abbiamo conosciuto" (ibidem, p. 42). Quello che la nozione di Capitalocene contribuisce sostanzialmente a mettere in discussione è un'idea di *anthropos*, inteso come "soggetto universale (specie, ma anche classe o moltitudine) capace di agire come un solo *popolo*" (Danowski e Viveiros de Castro 2017, p. 192, corsivo nell'originale).

Secondo Tsing, Haraway e altri studiosi di discipline come la biologia e la geografia, riunitisi nel 2014 presso l'università danese di Aarhus per discutere di Antropocene, lo sguardo di lungo periodo reso possibile dalla nozione di Capitalocene ha posto le premesse per una riflessione critica sul ruolo cruciale che l'agricoltura schiavistica ha rivestito in questi processi geo-storici (Haraway et Alii 2016). Il sistema della piantagione è dipeso, infatti, "dalla rilocalizzazione di unità generative: piante, animali, microbi, persone" (ibidem, p. 557). Trasportando genomi umani, vegetali e animali da una parte all'altra del pianeta, si sono infatti generate nuove ecologie. Questi movimenti hanno al contempo favorito il radicarsi di una relazione astratta tra investimento e proprietà, dal momento che chi possedeva il capitale era spesso localizzato a grande distanza rispetto all'effettivo luogo di produzione agricola. La nozione di Piantagionocene (*Plantationocene*) è stata quindi proposta proprio per rendere conto di queste dinamiche alienanti (Haraway et Alii 2016).

La chiave di lettura diacronica offerta dalle nozioni di Capitalocene e Piantagionocene offre degli interessanti spunti per ripensare il ruolo, ma anche le criticità, delle diverse temporalità che è necessario mettere in campo

per leggere l'Antropocene in un'ottica attenta alla questione delle ingiustizie e delle disuguaglianze socio-ambientali. Riflettendo proprio sugli attuali sviluppi dei movimenti per la giustizia ambientale e climatica, Mathews osserva, infatti, che esiste "una tensione strutturale tra l'urgenza di focalizzarsi su una particolare miniera, diga o su un sito di rifiuti tossici, e l'analisi antropologica di *longue durée* dei processi che hanno prodotto degradazione ambientale e deprivazione sociale" (Mathews 2020, p. 76, trad. mia, corsivo aggiunto). Dal momento che molti dei processi caratteristici dell'Antropocene sono conseguenze non intenzionali di eventi passati, i tradizionali metodi dell'osservazione partecipante e dell'intervista etnografica devono essere ampliati al fine di includere le tracce che il passato geo-storico ha lasciato nei paesaggi del presente (ibidem, p. 73). Diventa inoltre necessario prefigurare i possibili scenari futuri che prendono forma a partire dalle relazioni etiche e politiche che intratteniamo contestualmente con il mondo non umano (ibidem, p. 74). L'Antropocene in questo senso può rappresentare un utile stimolo per pensare i singoli casi etnografici in una più ampia scala, ricostruendo le differenti temporalità dei processi socio-ambientali. Hann (2017) ci ricorda, però, che l'etnografia offre l'incomparabile vantaggio di dare accesso al modo in cui i soggetti interpretano i processi geo-storici di lunga durata, permettendo così di cogliere le diverse percezioni culturali della temporalità. Nell'ottica della giustizia ambientale, questo tipo di approccio etnografico deve soprattutto servire a cogliere in che modo queste dinamiche spazio-temporali abbiano contribuito a dare forma a ingiustizie e disuguaglianze socio-ambientali variamente riconosciute come tali dagli attori sociali.

Se il tema della temporalità, letto in chiave etnografica, assume dunque notevole rilevanza per rinnovare la riflessione sulla giustizia ambientale, è proprio questa sensibilità storica di lungo periodo che invita ad un'ulteriore riflessione. Baldwin ed Erikson (2020) hanno, infatti, recentemente sottolineato la necessità "di riconoscere la razza come categoria organizzativa centrale all'interno dell'emergente storiografia dell'Antropocene" (Baldwin ed Erikson 2020, p. 4, trad. mia). In questa prospettiva, è innanzitutto fondamentale cogliere che la nozione di Antropocene "non è un concetto neutro ma può essere sia occasione di pubblico dibattito sulle storie e le eredità della razza e del razzismo o può essere usato per oscurare quelle stesse storie al servizio dello spazio pubblico bianco" (ibidem, p. 5, trad. mia). Ciò significa che "l'Antropocene, come la maggior parte dei concetti politici, è inevitabilmente razziale", dal momento che "è segnato dagli impatti della categorizzazione razziale e allo stesso tempo è una parte emergente della produzione della razza", la quale continua a configurarsi come un elemento strutturalmente parte delle nostre vite (ivi). L'Antropocene porta allora con sé le tracce geologiche di una supremazia bianca fondata su "l'espropriazione degli indigeni, l'accumulazione primitiva e l'economia di piantaggio-

ne” (ivi). Rappresenta dunque un concetto fondamentalmente politico che affonda le sue radici nel colonialismo e nell'imperialismo.

A questo proposito, Françoise Vergès (2017), sviluppando la riflessione di Moore, ha proposto il concetto di Capitalocene Razziale (*Racial Capitalocene*) per sottolineare l'importanza che ha avuto nella storia geo-sociale del pianeta l'equiparazione compiuta tra la nozione occidentale di natura a buon mercato (*cheap nature*) e l'organizzazione globale di una forza lavoro razzializzata, anch'essa disponibile “a buon mercato”, che ha portato all'appropriazione violenta di entrambe. Il sistema che si è impossessato di corpi trasformati in oggetti senza valore ha fabbricato persone concepite come “a disposizione”, la cui vita non riveste nemmeno oggi la stessa importanza attribuita a quella dei “bianchi”. Ciò che ora vediamo con maggiore chiarezza, e che pertanto deve essere oggetto di adeguata analisi, è il fatto che il destino di disuguaglianza che ha segnato la storia dei neri si è intrecciato con le conseguenze ambientali prodotte dal Capitalocene Razziale. In questo senso il passato si lega al presente e la storia ambientale si lega a quella dei soggetti prima schiavizzati e poi marginalizzati all'interno di società dominate dai “bianchi”. Contrastando così una nozione di Antropocene destoricizzata, universalizzante ed eternalizzante, che ha naturalizzato un modo di produzione in realtà connesso ad uno spazio-tempo specifico, Vergès invita a studiare più approfonditamente l'impatto che la schiavitù e il colonialismo hanno avuto sull'ecologia-mondo. Ritiene, pertanto, che l'originario report della United Church of Christ del 1987 sulle ingiustizie ambientali (cfr. par. 2) debba essere idealmente aggiornato alla luce delle suggestioni offerte dalla nozione di Capitalocene Razziale.

In linea con questo filone critico, Davis et Alii (2018) hanno sottolineato come le nozioni di Capitalocene, Chthulucene, ma soprattutto Piantagionocene, non tengano in adeguata considerazione il peso della tematica razziale. Non avrebbero infatti sufficientemente sottolineato quanto la nostra attuale crisi ecologica sia radicata nelle logiche della modernizzazione ambientale, dell'omogeneità e del controllo che si sono sviluppate storicamente proprio con le grandi piantagioni. Questo modello agricolo ha infatti favorito un sistema che ha sistematicamente sottovalutato il ruolo della resistenza degli schiavi e dei loro discendenti, ma anche del mondo indigeno, nel mettere in atto modalità diverse di relazione con la terra.

Da questo punto di vista, l'etnografia è invece in grado di cogliere e valorizzare la specificità culturale di usi alternativi delle risorse naturali le cui origini risalgono proprio a forme di resistenza rispetto alle logiche schiavistiche. Come già accennato in precedenza (cfr. par. 3), la ricerca che ho condotto in un *quilombo* brasiliano ha, per esempio, mostrato con chiarezza un intreccio originale tra strategie di temporanea appropriazione individuale di porzioni di foresta e una concezione della terra come bene comunitario e

inalienabile che sfida le logiche di mercato del capitalismo fondate sul predominio della proprietà privata (Tassan 2013).

Questo tipo di approccio invita dunque a decolonizzare la storia sociale ed ecologica, mostrando il modo in cui l'affermazione di certi rapporti materiali e di specifiche epistemologie ha prodotto forme di ingiustizia che si ripercuotono *tentacolarmente* – per usare il vocabolario di Haraway – nel presente. Secondo Mignolo, uno dei principali esponenti della teoria decoloniale, la violenza fisica e simbolica implicata nel perseguimento del cosiddetto progresso è stata “trascurata o mascherata come ingiustizia necessaria in nome della giustizia” (Mignolo 2013, p. 43), legittimando il razzismo come un “discorso egemonico che mette in discussione l'umanità di tutti quelli che non appartengono allo stesso locus di enunciazione e di coloro che creano i parametri di classificazione e si arrogano il diritto di classificare” (ivi).

Letta in questa prospettiva, la critica alla nozione di Piantagonocene evidenzia i rischi connaturati ad una nozione di assemblaggio troppo sbilanciata sulla componente biologica – il trasporto e la mescolanza di genomi discussa in precedenza –, che rischia di non cogliere gli effetti di lungo periodo di un potere classificatorio esercitato non solo nei confronti delle persone, ma anche della natura e dell'ambiente. Si tratta allora di politicizzare l'Antropocene, esplorando etnograficamente quelle che Barca chiama le “forze di riproduzione”, cioè quei “soggetti che riproducono l'umanità prendendosi cura dell'ambiente biofisico che rende la vita stessa possibile”, ma la cui “agency ambientale rimane largamente misconosciuta nelle narrative dominanti” centrate sulla nozione di Antropocene (Barca 2020, p. 1, trad. mia).

Tale approccio decoloniale, letto in chiave eco-razziale, è ravvisabile anche nelle recenti prese di posizione della Rede Brasileira de Justiça Ambiental, da poco rivitalizzata dopo diversi anni di sostanziale silenzio. Nel documento intitolato *Carta Política – Pandemia e Injustiça Ambiental* (2020) si argomenta che la situazione di emergenza prodottasi a seguito della diffusione del Covid-19 non è il prodotto ineluttabile di dinamiche “naturali”, intese come processi biologici indipendenti dall'azione umana e “neutri” dal punto di vista storico-politico, ma “è frutto di un modello di sviluppo predatorio, fonte di processi che causano malattie e crisi ambientali sistemiche”. Le responsabilità relative alle origini e alle conseguenze negative della pandemia, che hanno investito maggiormente le comunità nere e indigene del Brasile, nonché le donne, non vengono dunque ascritte all'umanità nel suo complesso, quanto piuttosto ai danni prodotti, da una parte, dall'“espansione dell'economia capitalista neoliberale” e, dall'altra, dal “razzismo strutturale” e dalla sua evoluzione, il “razzismo ambientale”.

Il “razzismo strutturale” è un insieme di pratiche istituzionali, storiche, culturali e sociali che strutturano la società ponendo in maniera sistematica un certo gruppo, identificato in termini etnici e/o razziali, in una posizione

di svantaggio e inferiorità (Almeida 2019). Nel caso del Brasile, la “bianchezza”, concetto relativo che rimanda al posizionamento dei soggetti entro gerarchie sociali di potere, si traduce in un privilegio che garantisce una serie di opportunità (Ribeiro Corossacz 2015). La popolazione riconosciuta socialmente come “nera” rimane, invece, confinata in una condizione di marginalità, nonostante un discorso pubblico storicamente radicato nell’idea di un’armonica convivenza nella diversità, sintetizzata dall’espressione “democrazia razziale” (Ribeiro Corossacz 2005). La sfida etnografica attuale è comprendere in che modo questa dimensione strutturale si sia intrecciata con disuguaglianze ed ingiustizie ambientali.

6. Antropocene, femminismo e giustizia ambientale

Nell’introduzione di *Anthropocene Feminism*, Grusin (2017, p. ix) si chiede in che modo il pensiero femminista stia affrontando la definizione dell’umano come forza geologica, impostazione che sembrerebbe richiedere in qualche modo l’accettazione della “naturalità” dell’“uomo”. L’Antropocene, infatti, non è solo l’esito di una visione omogeneizzante dell’umanità, ma si radica anche nell’idea che il protagonista della geostoria del pianeta sia un soggetto dominante che si assume implicitamente essere “maschio, bianco, urbanizzato, parlante una lingua standard, eterosessualmente iscritto in un’unità riproduttiva e un cittadino a pieno titolo di un sistema di governo riconosciuto” (ibidem, p. 23, trad. mia). Problematizzare questo assunto significa, in realtà, attualizzare un tema caro all’ecofemminismo che ha storicamente riconosciuto un parallelo tra lo sfruttamento della natura e quello della donna, presupponendo l’esistenza di omologie strutturali tra patriarcato, capitalismo, razzismo e tecnoscienza. Ciascuno di questi elementi dipenderebbe, in ultima analisi, da dualismi gerarchici tra entità dominanti e oppresse, e implicherebbe pertanto una mutua liberazione della natura e delle donne (ibidem p. ix).

In continuità con questa impostazione, e in contrasto con l’approccio maschilista e tecnonormativo caratteristico dell’Antropocene, Grusin invita programmaticamente ad interrogarsi su ciò che il femminismo ha da dire all’Antropocene, oltre che sui modi in cui l’Antropocene impatta il femminismo stesso. Braidotti (2017), per esempio, ha risposto a questa sollecitazione suggerendo che il femminismo non è umanista e che, pertanto, è necessario spostare l’attenzione dall’enfasi tradizionalmente posta su *bios*, la vita umana, per trasformare *zoe*, la vita non umana, nel nuovo concetto-guida. Povinelli (2017), invece, ha suggerito che è ormai tempo di mettere in prospettiva la centralità della biopolitica per ragionare in termini di geontologia (*geontology*). Nel contesto italiano, Timeto (2020), discutendo la prospettiva di Haraway, ha proposto un eco-cyborg-transfemminismo antissenzialista e

multispecie, dove il focus non è solo la donna, ma anche l'animale, la natura, la macchina e molto altro, laddove nessuno di questi elementi, preso singolarmente, assume significato. Alcuni indirizzi del pensiero femminista contemporaneo sembrano dunque aver trasceso la dimensione del genere in quanto tale, per costruire una più ampia riflessione sull'alterità in grado di incorporare anche il mondo non-umano.

Tuttavia, come già anticipato in precedenza (cfr par. 4), la presa di posizione di Haraway contro la crescita demografica, da lei considerata come una necessaria conseguenza del suo approccio multispecista, appare controversa. Michelle Murphy, pur muovendosi nel solco delle riflessioni di questa studiosa, in un contributo apparso in un saggio del 2018 curato dalla stessa Haraway insieme a Clark e intitolato *Making Kin, Not Population*, ricorda che, in nome del controllo della popolazione, donne razzializzate e marginalizzate (indigene, nere, povere...) sono state storicamente oggetto di varie forme di oppressione riproduttiva attraverso pratiche come aborti e sterilizzazioni forzati. Ritiene dunque che una giustizia ambientale che voglia dirsi femminista e decoloniale debba necessariamente focalizzarsi sulla questione delle politiche riproduttive (Murphy 2018, p. 101). In altre parole, la giustizia riproduttiva è parte integrante della giustizia ambientale perché laddove i diritti sociali e ambientali non sono rispettati – “se non puoi bere l'acqua”, dice causticamente Murphy (ibidem, p. 109) –, non c'è nemmeno la libertà di autodeterminare le proprie scelte riproduttive. L'analisi etnografica di queste dinamiche rappresenta un ulteriore importante terreno di indagine attraverso cui declinare la riflessione sulle disuguaglianze ambientali al tempo dell'Antropocene.

7. Conclusioni

L'articolo ha inteso, in primo luogo, ricostruire le origini della nozione di “giustizia ambientale”, nata negli Stati Uniti dallo stretto connubio tra attivismo della società civile afroamericana e riflessione accademica, e poi diffusasi a livello globale. Ho inteso mostrare come, inizialmente, questo approccio si sia focalizzato su una concezione “distributiva” di giustizia, tesa cioè a denunciare l'iniqua distribuzione dei rischi ambientali, e su una prospettiva antropocentrica basata su una visione dell'ambiente come mero sostrato materiale analizzato in chiave tecnicista, attraverso la costruzione di indicatori di inquinamento e la rilevazione di dati epidemiologici. In questo senso, si potrebbe dire che la giustizia ambientale abbia preso forma nell'“ontologia naturalista” (Descola 2014) caratteristica del mondo occidentale.

Ho inteso quindi mostrare come le riflessioni antropologiche sulle ontologie plurali e relazionali relative, ad esempio, all'area amerindia offrono un contributo importante per ripensare il modo in cui sono state concepite,

nel campo di studi della giustizia ambientale, categorie fondanti come “ambiente” e “non umano”. Ritengo infatti che una problematizzazione di tali categorie permetta di comprendere meglio quali punti di vista siano in gioco soprattutto nei conflitti socio-ambientali che vedono protagoniste le comunità del cosiddetto “Sud” del mondo. Lo studio etnografico delle concezioni di “natura” e “ambiente”, delle modalità di identificazione del confine tra mondo umano e non umano, delle cosmologie e delle pratiche di sussistenza locali, che insieme informano il senso di appartenenza comunitario ad un territorio, si configura dunque come uno strumento fondamentale per la comprensione delle ingiustizie ambientali contemporanee.

Ho poi dedicato ampio spazio al dibattito sull’Antropocene, focalizzandomi sulle proposte avanzate in ambito antropologico nel costante dialogo con altre discipline. È in questo contesto infatti che hanno preso forma le ricerche etnografiche multispecie, centrate sulla nozione di assemblaggio e di *agency* non umana, ma anche prospettive analitiche di *longue durée* volte sia ad analizzare i processi che hanno prodotto degradazione ambientale e deprivazione sociale, sia a valorizzare le connessioni esistenti tra passato, presente e futuri possibili. Ho inteso così mostrare come la ricostruzione etnografica di dinamiche eco-sociali di lungo periodo, come suggerito da nozioni come quella di Capitalocene, Piantagionocene o Capitalocene Razziale, possa rappresentare un utile strumento per analizzare in una prospettiva decoloniale il modo in cui le disuguaglianze di classe e razziali si siano intrecciate con la questione ambientale, soprattutto in contesti, come il Brasile, segnati da un’esperienza coloniale caratterizzata da un’economia di piantagione di tipo schiavistico.

Ho, infine, fatto brevemente cenno ad alcune chiavi di lettura femministe sull’Antropocene che problematizzano la nozione naturalizzata e maschilista di *anthropos* sottesa a questa categoria, suggerendo al contempo di incorporare le questioni di genere in una più ampia riflessione sull’alterità in grado di abbracciare anche il mondo non-umano. Mi sono però soffermata anche sulla nozione di “giustizia riproduttiva” per le sue rilevanti implicazioni in relazione al tema della giustizia ambientale.

In conclusione, le riflessioni sviluppate nel testo promuovono una revisione della nozione di giustizia ambientale a partire da un ripensamento in chiave antropologica di categorie come quella di “ambiente”, “natura”, “non-umani” e “territorio” che sappia relazionarsi ad uno sguardo sul tema delle disuguaglianze sensibile alle questioni poste dal dibattito sull’Antropocene. Ho voluto cioè dimostrare l’importanza di condurre ricerche antropologiche, e dunque etnografiche, sul modo in cui il capitale, l’imperialismo, il genere, la classe e la “razza” si intrecciano con concezioni della natura e dell’essere umano che possono non conformarsi, o essere addirittura del tutto opposte, a quelle occidentali al fine di cogliere il modo in cui prendono forma le ingiustizie socio-ambientali contemporanee (Vergès 2017). Ciò

significa considerare anche il modo in cui i danni ambientali, i cambiamenti climatici e le catastrofi cosiddette “naturali” impattano in maniera diversa i soggetti a seconda del loro posizionamento relativo alla classe sociale, al genere e all'appartenenza etnica e razziale.

Attraverso il percorso delineato in queste pagine, ho cercato di attualizzare l'invito di Latta e Wittman (2010) a considerare il frame analitico della giustizia ambientale come un ampio ombrello attraverso cui studiare temi come la differenza “razziale”, di genere e di classe in relazione all'accesso alle risorse naturali e all'esposizione ai rischi ambientali. Superando la visione tecnicista e antropocentrica alle origini di questo approccio, ho mostrato in che modo sia possibile esplorare le modalità di costruzione dell'identità, della cittadinanza e dell'*agency* in modo da renderle una base solida per una *ecological post-coloniality* (ibidem). In quest'ottica, le ricerche etnografiche svolte con – o da – i popoli indigeni e altre comunità agrarie variamente connotate a livello etno-razziale offrono la possibilità di esplorare le diverse modalità con cui il connubio tra natura e cittadinanza si politicizza in modalità mutuamente trasformative (Malighetti e Tassan 2014).

A partire da queste suggestioni ritengo sia pertanto possibile prendere le distanze dal pessimismo espresso da Danowski e Viveiros de Castro, secondo cui il concetto di giustizia ambientale rappresenta solo una sorta di operazione di maquillage terminologico che finisce semplicemente per ripristinare la dicotomia natura-cultura nel momento in cui dichiara di affrontare questioni di giustizia sociale (Danowski e Viveiros de Castro 2017, p. 41). Ritengo al contrario che le categorie analitiche e le piste di ricerca discusse in questo saggio permettano di coniugare efficacemente l'analisi di questioni legate all'equità con una sensibilità alle costruzioni umane della natura, così come auspicato da Pálsson et Alii (2013, p. 7)

Bibliografia

- Acselrad, H., Herculano, S. and Pádua, J.A., (2004), eds., *Justiça Ambiental e Cidadania*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- Almeida, S., (2019), *Racismo estrutural*, São Paulo, Pólen.
- Bachis, F., 2017, Ambienti da risanare. Crisi, dismissioni, territorio nelle aree minerarie della Sardegna sud-occidentale, *Antropologia*, 4, 1, pp. 137-153.
- Barca S., (2020), *Forces of reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beck, U., (2000[1986]), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci Editore.

- Benadusi, M., (2019), Sicilian Futures in the Making Living Species and the Latency of Biological and Environmental Threats, *Nature and Culture*, 14, 1, pp. 79–104.
- Braidotti, R., (2017), Four Theses on Posthuman Feminism, in Grusin, R., ed., *Anthropocene Feminism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 21–48.
- Bullard, R.D., (2000[1990]), *Dumping in Dixie. Race, Class, and Environmental Quality*, Third Edition, Westview Press.
- Carruthers, D.V., ed., (2008), *Environmental Justice in Latin America. Problems, Promise, and Practice*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press.
- Commission for Racial Justice, (1987), *Toxic wastes and race in the United States. A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*, New York, United Church of Christ.
- Crutzen, P.J., Stoermer E.F., (2000), The “Anthropocene”, *The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP) Newsletter (Global Change)*, 41, pp. 17–18.
- Danowski, D., Viveiros de Castro E., (2017), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottetempo.
- Danowski, D., Viveiros de Castro E., and Latour B., (2014), *Position Paper: The Thousand Names of Gaia. From the Anthropocene to the Age of the Earth*. <https://thethousandnamesofgaia.files.wordpress.com/2014/07/positionpaper-ingl-para-site.pdf>. (Ultimo accesso 3 aprile 2021).
- Davis, J., Moulton, A.A., Van Sant, L., and Williams, B., (2019), Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises, *Geography Compass*, 3, e12438, pp. 1–15.
- Descola, P., (2014), *Oltre natura e cultura*, Firenze, SEID Editori (ed. or. 2005).
- Descola, P., Pálsson G., eds., (1996), *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, London, Routledge.
- Escobar, A., (2016), Thinking-feeling with the Earth, Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 1, pp. 11–32.
- Grusin, R., (2017), Introduction. Anthropocene Feminism: An Experiment in Collaborative Theorizing, in Grusin, R., ed., *Anthropocene Feminism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. vii–xix.
- Hann, C., (2017), The Anthropocene and anthropology: Micro and macro perspectives, *European Journal of Social Theory*, 20, 1, pp. 183–196.
- Haraway, D., (2015), Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin, *Environmental Humanities*, 6, pp. 159–165.

- , (2016), *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham-London, Duke University Press. (trad. it. 2019).
- Haraway, D., Ishikawa, N., Gilbert, S. F., Olwig K., Tsing, A.L., and Bubandt, N., (2016), *Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene*, *Ethnos*, 81, 3, pp. 535-564.
- Holifield, R., (2009), Actor-Network Theory as a Critical Approach to Environmental Justice: A Case against Synthesis with Urban Political Ecology, *Antipode*, 41, 4, pp. 637–58.
- Holifield, R., Porter M., and Walker, G., (2009), Introduction Spaces of Environmental Justice: Frameworks for Critical Engagement, *Antipode* 41, 4, pp. 591–612.
- Ingold, T., (2011), *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London/New York, Routledge.
- Johnson, G.S., (2009), Environmental Justice. A Brief History and Overview, in Steady, F.C., ed., *Environmental Justice in the New Millennium. Global Perspectives on Race, Ethnicity, and Human Rights*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 17–45.
- Lai, F., (2020), L'Antropocene e il problema dei mutamenti socio-ambientali nelle scienze sociali contemporanee, *Palaver*, 9, 1, pp. 5–34.
- Latour, B., (1995), *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Eleuthera (ed. or. 1991).
- , (2000), *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Milano, Raffaello Cortina Editore (ed. or. 1999).
- , (2017), *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge, Polity Press.
- , (2019), *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Torino, Rosenberg&Sellier.
- Latta, A., Wittmann, H., (2010), Environment and Citizenship in Latin America: A New Paradigm for Theory and Practice, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 89, pp. 107–16.
- Leite, I.B., (2015) The Brazilian quilombo: 'race', community and land in space and time, *The Journal of Peasant Studies*, vol. 42(6), pp. 1225-1240.
- Malm, A., Hornborg, A., (2014), The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative, *The Anthropocene Review*, 1, 1, pp. 62–69.
- Malighetti, R., (2004), *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Malighetti, R., Tassan, M., (2014), Cittadinanze ambientali, *AM-Antropologia Museale*, 34/36, pp. 53-55.
- Martinez Alier, J., (2009), *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, Milano, Jaca Book (Ed. or. 2004).

- Mathews, A.S., (2020), Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations, *Annual Review of Anthropology*, 49, pp. 67–82.
- Mignolo, W.D., (2013), *L'idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni.
- Moore, A., (2015), Anthropocene Anthropology: Reconceptualizing Contemporary Global Change, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22, pp. 27–46.
- Moore, J.W., (2017), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte.
- Murphy, M., (2018), *Against Population, Towards Alterlife*, in Clarke, A., Haraway, D., eds., *Making Kin, Not Population*, Chicago, Prickly Paradigm Press, pp. 101-124
- O'Dwyer, E.C., (2010), *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, E-papers.
- Pálsson, G., Szerszynski B., Sverker, S., (2013), Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the Social Sciences and Humanities in Global Environmental Change research, *Environmental Science & Policy*, 28, pp. 1–13.
- Pellizzoni, L., (a cura di), 2011, *Conflitti ambientali. Esperti, politica, istituzioni nelle controversie ecologiche*, Bologna, Il Mulino.
- Peet, R., Watts, M., (1996), Liberation Ecology. Development, sustainability, and environment in the age of market triumphalism, in Peet, R., Watts, M., eds., *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, London and New York, Routledge, pp. 1–45.
- Povinelli, E.A., (2017), *The Three Figures of Geontology*, in Grusin, R., ed., *Anthropocene Feminism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 49-64.
- Raffaetà, R., (2017), *Salute e ambiente in tempi di Antropocene*, *Antropologia*, 4, 1, pp. 121 -135.
- Ravenda, A., (2020), “Frizioni famigliari”. Lavoratori, salute e conflitti in un'area industriale siciliana, *Archivio antropologico mediterraneo*, 22, 1, pp. 1-19.
- Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA), (2020), *Carta política. Pandemia e Injustiça Ambiental*. [Consultabile all'indirizzo] <http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2020/09/carta-Pandemia-e-Injusti%C3%A7a-Ambiental-%E2%80%93-RBJA.pdf> (Ultima data di accesso: 6 aprile 2021).
- Ribeiro Corossacz, V., (2005), *Razzismo, meticcio, democrazia razziale: le politiche della razza in Brasile*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- , (2015), *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Milano-Udine, Mimesis.

- Sandler, R., Pezzullo, P.C., eds., (2007), *Environmental Justice and Environmentalism. The Social Justice Challenge to the Environmental Movement*, Cambridge, Massachusetts London, England, The MIT Press.
- Schlosberg, D., (2013), Theorising Environmental Justice: the Expanding Sphere of a Discourse, *Environmental Politics*, 22, 1, pp. 37–55.
- Sze, J., London, J.K., (2008), Environmental Justice at the Crossroads, *Sociology Compass*, 2, 4, pp.1331–1354.
- Tassan, M., (2013), *Nature ibride. Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana*, Milano, Unicopli.
- , (2017a), Cibo “naturale” e *food activism*. Il consumo critico in due Gruppi di Acquisto Solidale nell'area milanese, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, vol. 19(1), pp. 23-31.
- , (2017b), *Amazzonia incantata. Luoghi, corpi e malattie in una comunità afro-discendente del Brasile*, Roma, Cisu.
- Timeto, F., (2020), *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Milano, Mimesis.
- Tsing, A.L., (2015), *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press.
- Vergès, F., (2017), Racial Capitalocene, in Johnson, G.T., Lubin, A., eds., *Futures of Black Radicalism*, London, New York, Verso.
- Viveiros de Castro, E., (1996), Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, 2, 2, pp. 115–44.
- , (2002), O nativo relativo, *Mana*, 8, 1, pp. 113–48.

Popoli indigeni brasiliani e conflitti socio-ambientali: suggerimenti etnografici su nuovi protagonismi e prospettive emergenti

FILIPPO LENZI GRILLINI*

Abstract

Nell'ambito del movimento indigeno brasiliano, negli ultimi anni, si è assistito all'affermazione di giovani rappresentanti il cui protagonismo si estende nelle arene politiche nazionali e internazionali soprattutto in relazione alla difesa delle terre di occupazione tradizionale da minacce socio-ambientali di intensità crescente.

I dati etnografici raccolti, prevalentemente durante una recente campagna di denuncia e sensibilizzazione che ha percorso l'Europa, messi a confronto con le riflessioni teoriche dedicate allo studio dei movimenti indigeni brasiliani hanno permesso non solo di fare luce su tratti di discontinuità rispetto al passato, ma di scorgere contributi inediti che i popoli indigeni possono offrire nell'ambito del dibattito sulla giustizia ambientale. L'analisi di retoriche e pratiche delle attiviste e degli attivisti offre, in particolare, stimolanti suggestioni per decolonizzare gli immaginari occidentali relativi al rapporto con l'ambiente.

Keywords: Movimento indigeno brasiliano, popoli indigeni, Brasile, leader indigeni, conflitti ambientali

Introduzione¹

“Millions of African Americans, Latinos, Asians Pacific Islanders, and Native Americans are trapped in polluted environments because of their race and colors” (Chavis 1993, p.3).

Le parole scelte da Benjamin Chavis per introdurre il volume curato da Robert Bullard, che raccoglieva le primigenie riflessioni dedicate al movi-

* lenzigrillini@unisi.it

1 Ringrazio i/le referee anonimi/e per i preziosi suggerimenti, che mi hanno permesso di valorizzare alcuni aspetti dell'articolo, e soprattutto Ana Maria Rabelo Gomes per averlo letto e commentato in bozza. Queste pagine sono dedicate a mio padre che se n'è andato mentre le stavo scrivendo; proprio grazie a lui ho scoperto il Brasile molti anni fa.

mento statunitense per la “giustizia ambientale”, mettono in evidenza la stretta correlazione fra dinamiche discriminatorie e casi di ineguaglianza ambientale. Con questa s’intende il “differenziale di rischio e di esposizione tra gruppi sociali” (Armiero 2013, p. 474) rispetto alle conseguenze più nefaste per l’ambiente causate da politiche pubbliche o attività economiche private. Proprio il concetto di “rischio” è divenuto centrale nell’analisi delle dinamiche e dei processi caratterizzanti la tarda modernità grazie alle riflessioni sociologiche di Giddens (1994) e Beck (2000). Quest’ultimo in particolare ha messo in evidenza quanto sia da considerarsi ineludibile priorità per individui, gruppi e comunità, mettersi al riparo dai rischi più minacciosi a livello globale (inquinamento, riscaldamento globale, esaurimento delle risorse naturali). Gli studi antropologici dedicati nello specifico ai disastri ambientali, oltre a restituirne la dimensione socio-culturale e politica, hanno posto l’accento sul fatto che rischi e vulnerabilità ad essi correlati non siano equamente distribuiti fra le differenti comunità (Oliver-Smith 2011, p. 27).

In Brasile dal 2006 a oggi, stando ai dati raccolti dalla Fondazione Oswaldo Cruz (Fiocruz), sono stati registrati 605 conflitti ambientali: il 29% coinvolgono i popoli indigeni e i loro territori.

Sebbene a livello globale non sarebbe corretto inquadrare e circoscrivere le ingiustizie ambientali solo a casi e processi di razzismo (Balme 2011, p.7), è altresì evidente che in Brasile afrodiscendenti e popoli indigeni risultano i più minacciati: se, ad esempio, sommiamo ai 177 conflitti che coinvolgono i popoli indigeni i 133 riguardanti comunità quilombolas (discendenti di schiavi di origine africana) superiamo la metà dei casi totali².

Come suggerisce Tania Pacheco (2007), il razzismo ambientale, si può configurare come tale anche nel caso di atti non intenzionalmente razzisti alla loro origine. Al contempo l’interrelazione fra questioni e problemi sociali e ambientali, si rivela talmente stretta che spesso è impossibile individuare un confine fra i due ambiti (ibidem).

Questi ultimi tendono a compenetrarsi soprattutto nel caso delle lotte che vedono protagoniste le popolazioni indigene latinoamericane le cui battaglie per il riconoscimento e l’autonomia sono spesso inscindibili dalle rivendicazioni ambientali (Carruthers 2008).

Proprio dal Brasile, negli ultimi anni, le voci di leader e intellettuali indigeni hanno offerto prospettive inedite per affrontare il dibattito che, a livello globale, si concentra su temi ambientali.

2 <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br> (data di accesso 4/9/2020). I dati di tale bilancio sono inoltre sottostimati, poiché vi sono conflitti ambientali che coinvolgono comunità a prevalenza afrobrasiliiana che tuttavia non sono qui conteggiate in quanto non ufficialmente riconoscibili come tali.

Volumi pluritradotti come quelli dello sciamano yanomami Davi Kopenawa (2018) e di Ailton Krenak (2020) – oltre alla grande ricchezza e varietà di temi, spunti e riflessioni offerti – rappresentano riusciti tentativi di trasmettere (o ri-trasmettere)³ messaggi in uno spazio di confronto illuminato nitidamente dallo sguardo degli autori non solo sulle società indigene e le loro cosmologie, ma anche su quella dei “bianchi”. Uno spazio dal quale emergono efficaci critiche al modello di sviluppo, di produzione e di mercato di quest’ultima e che quindi può essere interpretato in un’ottica politica o, come sarà illustrato in seguito, cosmopolitica (De la Cadena 2010).

All’interno di tale quadro s’inserisce il presente contributo che ha la specificità di dare risalto alle voci di alcuni rappresentanti indigeni brasiliani ascoltate durante incontri, conferenze ed eventi pubblici inseriti in una recente campagna di sensibilizzazione politica e ambientale che ha percorso l’Europa⁴. Le pagine che seguono non si limitano, quindi, a fare luce sui processi politici che acquiscono o fanno leva su disuguaglianze socio-ambientali che interessano direttamente i popoli indigeni, ma sono dedicate in particolare ad illuminare il ruolo attivo di questi ultimi nelle lotte per i propri diritti.

Gli spunti offerti dall’osservazione etnografica condotta accompagnando tali incontri, verranno messi in relazione, in una prospettiva diacronica, con i dati prodotti grazie a ricerche realizzate nel primo decennio del nuovo millennio all’interno delle Terre Indigene Xakriabá dello Stato del Minas Gerais⁵. In quelle occasioni, nel condurre indagini etnografiche che hanno esplorato ambiti tematici differenti (programmi statali di educazione indigena, processi di demarcazione delle Terre Indigene, rapporto fra organizzazione politica comunitaria e istituzioni amministrative statali), era stato possibile attivare i primi contatti con alcune e alcuni dei componenti della delegazione che ha percorso l’Europa (Lenzi Grillini 2010, 2019).

Rapportare analisi e dati frutto di esperienze di ricerca pregresse con quelli recentemente prodotti permette di fare luce in maniera più chiara sulle attuali strategie attivate da leader e rappresentanti dei popoli indigeni. In un’ottica più ampia ciò consentirà di scorgere non solo elementi di disconti-

3 Peter Gow (2014, p. 304) mette in evidenza che Davi Kopenawa, nelle pagine del libro scritto con Bruce Albert, ritrasmette messaggi che provengono dalla foresta e dal cielo in forma di spiriti.

4 Tali dati s’integrano con quelli prodotti attraverso metodologie ispirate alla *digital ethnography* (Murthy 2008) che hanno previsto l’osservazione delle interazioni avvenute su pagine Facebook di leader indigen* e associazioni indigene, la visione di eventi pubblici on line da queste organizzate e la realizzazione di interviste condotte su Skype a rappresentanti dei popoli indigeni durante il periodo marzo-settembre 2020 che ha coinciso con la diffusione del virus COVID-19 all’interno delle Terre Indigene brasiliane.

5 Tali ricerche sono state condotte nel 2000-2001, nel 2003-2004 e nel 2010-2011 rispettivamente per periodi di 3, 11 e 3 mesi.

nuità rispetto a retoriche e prassi che hanno caratterizzato le battaglie politiche condotte in passato dal movimento indigeno brasiliano, ma anche possibili contributi originali nell'ambito delle lotte per la giustizia ambientale.

Movimento per la giustizia ambientale, popoli indigeni e immaginari etno-ecologisti occidentali

“A distinction, internal to ‘environmentalism’ has proved, from the start, to be directly related to the way that the fight against inequality was or was not related to the content of environmental struggles”; le parole di Acselrad (2010, p.105), spunto iniziale per circoscrivere nell'ambito delle lotte ambientaliste quelle finalizzate a combattere le disuguaglianze sociali, ci permettono di comprendere in che misura le principali battaglie e rivendicazioni portate avanti dai popoli indigeni brasiliani s'iscrivano in tali casi: in primis la lotta per il diritto a vivere sui territori di occupazione tradizionale. Un diritto sancito costituzionalmente, ma che vede ancora oggi molti gruppi lottare per avere accesso alle terre, o per difenderle da invasioni illegali che, nella maggior parte dei casi, minacciano gravemente l'ambiente con il quale le comunità indigene convivono.

L'*Earth Summit* di Rio De Janeiro del 1992, si rivelò un'occasione proficua per saldare attorno al “Forum Brasiliano delle ONG e dei movimenti sociali per l'ambiente e lo sviluppo” un'alleanza fra le associazioni e organizzazioni ambientaliste e quelle che si battevano contro le ingiustizie sociali (*ibidem*)⁶. Tale evento, al quale partecipò anche Robert Bullard, rappresentò un momento di svolta per il movimento di giustizia ambientale brasiliano e per il percorso che condusse all'organizzazione a Niteroi nel 2001 del primo incontro della rete ad esso dedicata.

Il Summit sulla Terra rappresentò un momento importante anche per il movimento indigeno brasiliano, soprattutto dal punto di vista della visibilità internazionale. I popoli indigeni erano arrivati a quella occasione dopo aver vissuto fasi molto differenti fra loro, sia per quello che concerne le capacità di articolarsi attraverso un'organizzazione comune sia per quello che concerne i rapporti con gli interlocutori politici non indigeni, in particolare con l'organo indigenista federale: la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*). Tuttavia, l'influenza di quest'ultima, nel corso degli anni '80, subì un processo di graduale ridimensionamento a causa di una cronica carenza di finanziamenti (Albert 1997). Parallelamente il movimento indigeno per

6 Si raggiunge tale obiettivo anche sulla scia di esperienze significative che negli anni '80 avevano coniugato lotta contro le disuguaglianze e difesa dell'ambiente; una delle più significative ha visto protagonisti i *seringueiros* dello Stato amazzonico dell'Acre guidati da Chico Mendes (cfr. Martinez Alier, 2002).

la prima volta riusciva a strutturarsi in un'organizzazione unitaria: l'UNI *União das Nações Indígenas* che perseguiva la difesa dei diritti dei popoli indigeni soprattutto nell'ambito del processo costituente che avrebbe portato alla Costituzione del 1988. La Carta ridefinì i rapporti fra popolazioni amerindie e Stato garantendone l'autonomia all'interno delle Terre Indigene e sancendo la fine dell'approccio basato sulla tutela paternalista da parte del governo federale. Si trattava di un fondamentale risultato politico, ottenuto anche grazie al contributo di alcuni dei suoi rappresentanti più emblematici come Marcos Terena, Alvaro Tukano, Lino Miranda e Ailton Krenak, ma che non impedì un successivo sfaldamento dell'UNI e l'emersione di associazioni indigene a livello locale e regionale. L'estensione del Paese, infatti, e le specificità delle popolazioni native, dal punto di vista politico oltre che linguistico – sono 305 i popoli e 274 le lingue indigene parlate oggi in Brasile⁷ – non hanno mai facilitato il consolidamento di un'organizzazione rappresentativa unitaria mettendo in evidenza dinamiche che potremmo leggere ispirandoci alle riflessioni di Alessandro Lupo (2019, p.15):

Se tuttavia le lingue amerindiane non mancano di termini per nominare e distinguere la molteplicità delle genti autoctone, come s'è già osservato esse non ne posseggono per definire l'insieme dei popoli aborigeni (l'equivalente di "indio"), a riprova del fatto che tale categoria è un'astrazione generalizzante del tutto estranea al modo di immaginare il riconoscimento identitario dei popoli nativi, imposta loro dai colonizzatori e dall'egemonica componente sociale non indigena.

La frammentazione del movimento si accompagnò anche alla graduale entrata in scena di Organizzazioni Non Governative internazionali che offrirono ai singoli popoli appoggio politico, visibilità per le proprie campagne e sostegno per promuovere progetti di sviluppo. I principali interlocutori dei rappresentanti politici dei popoli indigeni non furono più solo i funzionari della FUNAI, ma gli attivisti delle ONG.

Tali mutamenti fanno sì che lo scenario per una comunicazione interculturale fra indigeni e non indigeni si sia spostato progressivamente dal contesto esclusivamente nazionale a quello internazionale. I rappresentanti dei singoli popoli hanno, così, cominciato a doversi confrontare con sensibilità e immaginari ambientalisti condivisi da attori che vivevano a migliaia di chilometri di distanza da quello che, secondo un'ormai logora metafora, iniziò in quegli anni a essere definito "polmone verde del mondo". Rappresentazioni che si fondono con quelle che contribuiscono a forgiare un'immagine idealizzata e standardizzata delle comunità indigene, alimen-

7 Dati ufficiali FUNAI
<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>

tando dinamiche rischiose già analizzate da studiosi come Bruce Albert o autrici come Beth Conklin e Laura Graham:

In transnational symbolic politics, Indian activists negotiate among multiple cultural forces: global media dynamics, the organizational structure of NGO bureaucracies, and Western intellectual traditions that favor idealized native images. These intersecting forces propel native activists to frame their identity politics in terms of ideas, images, and symbols that communicate to outsiders (Conklin, Graham 1995, p.706).

Il nuovo contesto, benché foriero di opportunità inedite, prevedeva al contempo che i leader indigeni imparassero a tradurre le rivendicazioni dei popoli di cui erano portavoce modulandole e adattandole agli immaginari etno-ecologisti ispirati da registri di legittimazione che risentivano:

de la médiatisation mondiale des questions d'environnement global (effet de serre et forêt tropicale, biodiversité et développement durable); médiatisation qui sanctifie l'émergence d'une nouvelle cosmologie "éco-gestionnaire" dont les Indiens et l'Amazonie, symboles classiques de l'état de nature, fournissent la caution emblématique (Albert 1997 p. 191).

Inizia così a rivestire un ruolo rilevante quella che Albert (*ivi*, p.198) definisce "quota identitaria" di ogni popolo, relativa alla maggiore o minore vicinanza a un modello che tende a premiare i gruppi e le comunità che vivono in una foresta pensata come incontaminata e che corrispondono a un'immagine di indio generico, che incarna una sorta di "tradizionalità ancestrale" caratterizzata da segni e simboli diacritici evidenti.

In questo quadro, la progressiva depauperizzazione delle risorse a disposizione degli organi indigenisti federali, lasciò spazio a una crescente rilevanza di dinamiche e strategie attraverso le quali i *fundraiser* di organizzazioni o associazioni riuscivano a ottenere finanziamenti destinati a progetti per i singoli popoli. Tutto ciò mise in luce, da un lato, le modalità precarie, fragili e soprattutto inique attraverso le quali rischiavano di essere portate avanti politiche e progetti destinati alle popolazioni amerindiane, e dall'altro l'indebolimento del movimento indigeno brasiliano, che correva il rischio di frammentarsi anche attraverso l'emersione di poche e puntuali esperienze delle quali erano protagonisti i gruppi che avevano le capacità o la fortuna di poter essere premiati in questo "mercato dei progetti" dettato da tali regole non scritte. Quest'ultima formula, esplicitamente adottata da Albert (2000, p. 198), sembra evocare le riflessioni nate in seno all'antropologia dello sviluppo tese a interpretare quest'ultimo nel suo complesso come un mercato, oltre che un'arena (Olivier de Sardan 2008, p. 210). Per quanto concerne le popolazioni indigene brasiliane, la crescente influenza di tali logiche

ha avuto ricadute non solo sui programmi di etnosviluppo ma anche sulle campagne di sensibilizzazione su temi di interesse socioambientale, incluse quelle di *advocacy* finalizzate a esercitare pressioni internazionali sui conflitti ambientali in cui sono coinvolti i singoli popoli.

Gli immaginari culturalisti basati sulla figura, cristallizzata nella storia, di indio generico “tradizionale”, rischiano di influire sui processi di autopercezione etnico-identitaria di comunità indigene caratterizzate storicamente da una maggiore interazione e contatto con il resto della popolazione regionale, rispetto a quelle amazzoniche⁸.

In Brasile la genesi e il consolidamento di tali immaginari si iscrive in un processo storico che ha previsto fasi differenti dalle sfumature cangianti. Movimenti letterari e pittorici ispirati dal nativismo e indianismo nel XVIII e XIX secolo hanno contribuito a ritrarre figure di indigeni e indigene contraddistinte da un’alterità esotizzante sempre costantemente legata a un passato remoto (Pacheco de Oliveira 2016, p.106). In seguito, nel 1910, con la nascita dello SPI, primo organo indigenista federale influenzato da un’impostazione positivista, gli indigeni vengono interpretati essenzialmente come “testimoni di una tappa rudimentale dell’umanità che necessitano di essere tutelati e protetti” (ivi, p.110). È possibile, poi, individuare approcci culturalisti nell’ambito dei processi che porteranno alla nascita delle *reservas indígenas* la cui finalità, secondo Souza Lima (2015, p. 434), rispondeva all’esigenza da parte dello Stato di disciplinare l’accesso alle terre ancora libere, rendendole fruibili all’interesse di gruppi privati, circoscrivendo la presenza dei popoli indigeni solo a territori delimitati. Le pratiche finalizzate al riconoscimento etnico dei gruppi che avrebbero avuto diritto a vivere nelle Terre Indigene si sono spesso basate su criteri finalizzati a individuare tratti culturali diacritici, soprattutto quando le perizie, inserite in tali processi, venivano realizzate dai funzionari degli organi indigenisti federali⁹. Un caso emblematico riguarda il *toré*, un congiunto di pratiche rituali diffuso fra i gruppi indigeni del Nord-est del Paese, che comprende una danza. In molte occasioni, proprio dopo aver assistito a quest’ultima, i funzionari degli organi indigenisti si esprimevano sull’identità etnica del singolo popolo in base alla capacità performativa degli indigeni (Pacheco de Oliveira 1998; Grünewald 2004).

8 Più in generale approcci culturalisti hanno avuto storicamente particolare successo nel dibattito intellettuale brasiliano relativo ai processi di costruzione dell’identità nazionale, in particolare, grazie al contributo di Gilberto Freyre (1933) focalizzato sul ruolo attribuito al meticcio all’interno di tali processi. Per le critiche a tale approccio, che ha avuto effetti significativi soprattutto per quello che concerne la popolazione afrodiscendente, cfr. Ribeiro Corossacz (2005). Per un approfondimento sui processi storici che hanno contribuito alla costruzione della categoria di “indigeno”, qui accennati solo sinteticamente, cfr. Ramos (1998) e Pacheco de Oliveira (2016).

9 In seguito, la responsabilità di realizzare le perizie è stata affidata ad antropologi e antropologhe.

Ricerche pregresse, condotte da chi scrive nel Nord del Minas Gerais al confine meridionale dello Stato di Bahia dove ha inizio la macro-regione del Nord-est, hanno analizzato un progetto di *educação indígena* basato su scuole “Comunitarie, interculturali, bilingui, specifiche e differenziate”¹⁰ e sulla partecipazione di docenti esclusivamente indigeni. Analizzando i manoscritti nei quali questi ultimi riportavano le proprie impressioni dopo il periodo di apprendistato per l’insegnamento, era emersa una forte ammirazione da parte di alcuni Xakriabá nei confronti dei Maxakali, altro popolo indigeno con cui erano entrati in contatto grazie al progetto, in quanto questi ultimi, a differenza loro, parlavano una lingua indigena e apparivano portatori di una cultura definita “completa” (Lenzi Grillini 2007).¹¹

In altre occasioni è stato possibile assistere a processi di svalutazione di alcune pratiche, ad esempio nel caso di manifestazioni religiose come processioni cattoliche molto partecipate all’interno della Terra Indigena Xakriabá, relativamente alle quali i giovani professori indigeni precisavano: “non sono della nostra cultura”. Una contrapposizione apparentemente contraddittoria fra retoriche e pratiche condivise che esorta a riflettere sull’interpretazione del concetto di cultura fra gli Xakriabá che, a quel tempo, sembrava concedere poco a una visione dinamica dei processi culturali e alle loro possibili ibridazioni, apparendo, al contrario, come una somma di tratti distintivi che risentiva dei processi di riconoscimento etnico di cui i popoli del nord-est del Brasile erano stati storicamente oggetto.

Tale interpretazione, dalla fine degli anni ’80, rischiava di trovare nuova linfa grazie alle dinamiche che tendevano a premiare i gruppi e le comunità che potessero presentare una “quota identitaria” il più attinente possibile agli immaginari culturalisti diffusi a livello mediatico sulla scena globale.

Agli albori del nuovo millennio queste dinamiche potevano influire su un’ulteriore frammentazione del movimento indigeno. Infatti, alle plurali modalità di organizzazione politica che, dall’era pre-conquista, avevano visto fasi di alleanza interetnica alternarsi a periodi di ostilità fra gruppi (Perrone-Moisès, Sztutman 2010) si erano sovrapposte, prima, un’organizzazione basata su una logica accentratrice imposta dallo Stato che instaurava rapporti politici con i singoli popoli, e in seguito, dinamiche frutto dell’intervento di nuovi attori esterni, portatori di ideologie e immaginari ancora

10 Formula che ne caratterizza l’impostazione secondo la *Lei de Diretrizes de Bases da Educação Nacional* n.9.394 del 20/12/96, mentre le scuole sono entrate in funzione dal 1997.

11 Oggi i circa 9.000 Xakriabá che vivono all’interno di due Terre Indigene contigue parlano portoghese anche se stanno riscoprendo la propria lingua tradizionale (appartenente alla famiglia linguistica Jê) attraverso progetti di ricerca portati avanti in particolare da alcuni professori delle scuole indigene. Le strategie d’indagine linguistica percorrono due cammini: uno interno, esplorando il patrimonio di conoscenze tradizionali condivise dagli anziani del gruppo e uno esterno coinvolgendo il popolo Xavante parlante lingua Jê.

una volta alieni ed esogeni rispetto a cosmologie e organizzazione politica indigena.

Il movimento indigeno oggi fra nemici locali e arene globali

Con l'elezione presidenziale di Jair Bolsonaro nel 2018 si è venuto a creare un contesto politico marcatamente ostile ai popoli indigeni: come si evince dalla volontà apertamente espressa dal presidente di arrestare i processi di demarcazione di ulteriori Terre Indigene o dai suoi tentativi di riformarli, trasferendone la responsabilità dal Ministero della Giustizia (da cui dipende la FUNAI) al Ministero dell'Agricoltura spesso impegnato a difendere gli interessi dell'*agrobusiness* storicamente contrapposti a quelli delle popolazioni indigene. Un settore economico, quest'ultimo, che ha apertamente sostenuto e appoggiato l'attuale presidente sin dalla campagna elettorale.

Nell'ambito di questo quadro generale, si ripresentano periodicamente come uno spettro minaccioso i tentativi di reinterpretare le norme costituzionali, perpetrati prevalentemente da avvocati che difendono i differenti attori che nutrono interessi sulle Terre indigene, in nome della teoria del "*marco temporal*". Formula che indica un'interpretazione restrittiva dei diritti costituzionali riconosciuti alle popolazioni native, secondo la quale sarebbe possibile concedere la demarcazione delle Terre solo a quei popoli che vi vivevano alla data del 5 ottobre 1988 quando è stata promulgata la Costituzione. Quest'ultima sancisce che vadano riconosciute come Terre Indigene quelle "tradizionalmente occupate dagli indios" ovvero "abitate dagli indios con carattere permanente, utilizzate per le loro attività produttive, indispensabili per la preservazione delle risorse ambientali necessarie al loro benessere e alla loro riproduzione fisica e culturale, secondo i propri usi, costumi e tradizioni" (Titolo VIII, Cap. VIII, art. 231) tuttavia non cita nessuna data specifica¹².

I popoli indigeni, inoltre, detengono l'usufrutto esclusivo sulle loro terre che gestiscono in maniera collettiva, dal momento che su queste non vige un regime di proprietà privata.

Nonostante questo, la FUNAI (che conta su presidente e funzionari scelti dal governo Bolsonaro), attraverso l'*Instrução Normativa 9* si è recentemente mossa nella direzione di legittimare l'emissione di titoli di proprietà nelle terre indigene a beneficio di privati cittadini, mentre il governo ha proposto progetti di legge che favoriscano lo sfruttamento delle risorse minerarie pre-

12 Tale tesi, nell'ambito del dibattito ermeneutico-giuridico brasiliano, viene smentita dalla *teoria do indigenato* alla quale si ispira la Costituzione che nell'articolo dedicato ai popoli indigeni sopracitato definisce e riconosce i diritti territoriali come "originari" nel senso di anteriori alla formazione dello Stato (Marés 1998).

sentì nel sottosuolo delle Terre Indigene coerentemente con le promesse di Bolsonaro in campagna elettorale.

In un tale quadro si moltiplicano i casi d'invasione e di sfruttamento illegale delle risorse naturali di questi territori, coerentemente con quanto rimarcato da Henri Acselrad che indica fra le principali cause di conflitti ambientali in Brasile gli attuali processi di deregolamentazione e indebolimento delle capacità di controllo da parte degli enti e organi pubblici (Oliveira, Siman 2018)¹³.

Per denunciare le responsabilità politiche che hanno innescato tali processi e testimoniare la gravità, una delegazione di rappresentanti delle popolazioni indigene, nell'autunno 2019, nell'ambito della campagna *Sangue indígena: nem uma gota a mais* (Sangue indigeno, non una goccia in più), ha percorso 12 Paesi europei: Italia, Città del Vaticano, Germania, Svezia, Norvegia, Olanda, Portogallo, Belgio, Svizzera, Francia, Regno Unito e Spagna.

È stato possibile accompagnare la delegazione nelle tappe italiane iniziali di Roma e Bologna, osservando, da vicino, le pratiche e ascoltando le retoriche riprodotte nel corso di interviste giornalistiche e incontri pubblici. L'Italia è stata inserita nel "tour", in particolare, per permettere a indigene e indigeni di partecipare al Sinodo dedicato all'Amazzonia indetto da Papa Francesco.

Pur non avendo partecipato all'organizzazione della campagna, ho cercato di supportarla in particolare aiutando nelle traduzioni in tutte le occasioni in cui mi è stato chiesto di farlo e in cui non sarebbero stati disponibili interpreti professionisti¹⁴. Tale ruolo privilegiato, mi ha permesso di alternare prospettive e punti d'osservazione: da "dietro le quinte", seduto fra il pubblico o infine nel "cuore" degli eventi incaricato di tradurre i discorsi dei rappresentanti indigeni.

La delegazione era composta da 10 rappresentanti indigeni, dei popoli Guajajara, Guarani Kaiowá, Kaingang, Kaxuyana, Terena, Tuxá, Xakriabá, 2 componenti di Greenpeace e da 2 "media-attivisti" della rete di comunicazione libera Midia Ninja che sostenevano la campagna promossa e organizzata dall'APIB (*Articulação dos povos indígenas do Brasil*), rete nata nel 2005, che riunisce al suo interno 7 associazioni indigene legate a differenti regioni del Paese: APOINME (*Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo*), *Conselho do Povo Terena*, ARPINSUDESTE

13 Nel 2019 nei primi 9 mesi del governo Bolsonaro, il numero di Terre Indigene in cui si sono verificate invasioni è raddoppiato rispetto all'anno precedente: 153 contro 76 (Cimi 2019).

14 Sono stato contattato dal Brasile, prima che il tour iniziasse, in virtù delle relazioni di fiducia maturate grazie alle esperienze di ricerca pregresse fra gli Xakriabá. Questo mi ha offerto l'occasione di vivere per la prima volta l'esperienza di interagire e collaborare con giovani interlocutrici e interlocutori indigeni sul suolo italiano.

(*Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste*), ARPINSUL (*Articulação dos Povos Indígenas do Sul*), ATY GUASU (*Grande Assembléia do povo Guarani*), COIAB (*Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira*) e *Comissão Guarani Yvyrupa*.

La struttura organizzativa dell'APIB sembra rappresentare un'architettura efficace per scongiurare i rischi di frammentazione emersi frequentemente nella storia del movimento indigeno. L'organizzazione attraverso figure di coordinamento afferenti alle associazioni che la compongono, in luogo di un rappresentante unico, le sta permettendo di rimanere unita e di agire con efficacia tanto a livello nazionale, quanto nei contesti regionali. La struttura acefala – per usare una terminologia classica per l'antropologia politica – ha evitato l'insorgenza di dinamiche conflittuali interne, frutto di eventuali sospetti di accentramento del potere. Infatti, a livello di organizzazione politica dei singoli popoli, configurazioni caratterizzate da leadership centralizzate, in molti casi sono un lascito di un processo storico nel quale l'influenza delle politiche indigeniste federali ha rivestito un ruolo importante concorrendo alla creazione delle figure di *cacique* e *vice-cacique*; cariche che rispondevano alle esigenze governative di amministrare il territorio e di gestire (se non controllare) il rapporto con i singoli popoli.

Inoltre, è importante tenere in considerazione le già citate significative differenze fra gruppi, dal punto di vista delle modalità di relazione interetnica oltre che delle traiettorie specifiche delle associazioni su base regionale o etnica sorte nel corso degli anni. Elementi che concorrono a fornire una chiave di lettura per interpretare, da un lato, i motivi per cui forme di associazionismo esogene basate su strutture verticali gerarchizzate abbiano avuto storicamente vita breve subendo una progressiva perdita di legittimazione e rappresentatività, e, dall'altro, le più promettenti prospettive che l'APIB ha di fronte grazie alla sua "articolazione" fra associazioni indigene.

Durante la campagna il tema al quale erano dedicati eventi pubblici e interviste ai media era, nella maggior parte dei casi, il processo di deforestazione in Amazzonia, tornata al centro dell'attenzione mediatica internazionale a causa dei roghi che nei mesi precedenti avevano devastato porzioni importanti di foresta: nel periodo Gennaio-Agosto 2019, gli incendi sviluppatasi nel Paese erano stati infatti il 71% in più rispetto a quelli relativi allo stesso periodo del 2018 (INPE-*Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais* 2019).

I leader indigeni venivano inizialmente chiamati a intervenire su tale argomento, come si evince dai titoli che erano stati dati alle iniziative: come per l'evento "L'Amazzonia brucia, i popoli indigeni resistono!" che ha avuto per protagonisti una portavoce e 3 rappresentanti dell'APIB e che si è svolto in un'ampia sala dell'ESC centro culturale autogestito romano¹⁵. Alcuni di

¹⁵ Evento organizzato da Greenpeace, Dinamo press e Survival International in accordo con l'APIB.

loro, esordivano dal palco salutando con una parola nella loro lingua materna per poi sviluppare il resto delle loro riflessioni in portoghese anche per permettere la traduzione in italiano. “Incorniciare” i discorsi con termini in lingua indigena all’inizio e alla fine dei propri interventi può essere letto come uno strumento comunicativo simbolico che permette di asserire e confermare la propria identità etnica oltre a riflettere una competenza come *bilingual cultural brokers* (Graham 2002, p. 213)¹⁶. La creatività nel miscelare lingue e registri linguistici che arrivava anche a decostruire e “giocare” con le parole in portoghese dei non indigeni, aveva permesso loro di mantenere viva l’attenzione della platea che aveva gremito la sala e ascoltato in rigoroso silenzio fino al dibattito finale.

Alberto Terena, dopo aver specificato che il suo popolo vive nel Mato Grosso do Sul (non appartenente all’Amazzonia Legale)¹⁷, dava il via alla propria testimonianza pubblica con queste parole: “La sofferenza del nostro popolo cambia solo di luogo: è la stessa situazione in tutti i biomi nei quali vivono i popoli indigeni in tutto il Brasile, la sofferenza è la stessa: siamo i popoli originari del nostro Paese e siamo senza la nostra madre terra per la nostra sopravvivenza”.

Il Mato Grosso do Sul, nello stesso periodo in cui l’attenzione mediatica globale era rivolta solo agli incendi in Amazzonia, aveva guadagnato in effetti il triste primato di Stato brasiliano che aveva visto l’incremento maggiore nel numero di incendi nel periodo Gennaio-Agosto 2019: addirittura +249% rispetto all’anno precedente (INPE 2019, p. 5).

Eliseu Guarani Kaiowá, nel suo intervento, svelava le dinamiche economico-politiche sottostanti a tali processi: nel Mato Grosso do Sul la foresta viene tagliata per essere sostituita da piantagioni di canna da zucchero, di soia o di eucalipto. Gli agrotossici usati in questi campi e permessi dai governi brasiliani negli ultimi anni, stanno inquinando sorgenti e fiumi dall’importanza vitale per i territori indigeni. L’alto prezzo che questo popolo sta pagando in termini di vite umane nella lotta per difendere le proprie terre è confermato dai dati raccolti dal CIMI (*Conselho Indigenista Missionário*), visto che dal 2003 al 2014 più della metà degli indigeni uccisi in questi anni in Brasile vivevano nel Mato Grosso do Sul: 377 su 687 (Zelic 2018).

Riportando continuamente l’attenzione sul “Sangue indigeno”, tema centrale della loro campagna itinerante di sensibilizzazione, le narrazioni dei leader si sviluppavano e s’indirizzavano verso una marcata politicizzazione del

16 Lo stesso avviene anche attraverso segni esteriori come i colorati e appariscenti *occar* (copricapo piumati) indossati durante gli incontri.

17 Il bioma amazzonico è compreso all’interno di quella che viene definita *Amazônia Legal* che comprende gli stati di Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins, Mato Grosso e Maranhão.

discorso, messo in relazione anche con le dinamiche globali e di consumo che interessano anche la platea italiana e europea:

vari Paesi comprano prodotti brasiliani, tipo la carne, proprio quelli che noi stiamo bagnando con il nostro sangue, prodotti che stanno sulle tavole oggi in vari Paesi, sono alimenti che anche qui in Europa stanno mangiando e vengono da là proprio dove noi stiamo versando il nostro sangue: la soia, il mais, i bovini (Eliseu Guarani, discorso pubblico, 19/10/2019).

Le voci indigene per decostruire gli immaginari e plasmare i linguaggi occidentali

I discorsi dei leader stimolano ad ampliare lo sguardo sia in termini di territori minacciati sia per comprendere la portata di problemi e rischi connessi a tali minacce. Celia Xakriabá, giovane attivista, componente della delegazione e educatrice del già citato popolo indigeno del Minas Gerais, esplicita in maniera ancor più trasparente questo punto nel corso di un'intervista condotta da chi scrive:

il maggior sforzo all'interno dei nostri discorsi e il fulcro della lotta nel venire in Europa e quando siamo stati in Italia è stato questo: esiste un'idea molto romanticizzata della difesa ambientale, in difesa dell'Amazzonia. Ma le persone non conoscono la dimensione di questa biodiversità che non è solo Amazzonia, ma è Cerrado, è Mata Atlantica, è Caatinga, è Pantanal¹⁸; quindi non bisogna guardare in forma romanticizzata, perché questa è una forma colonizzatrice di guardare l'Amazzonia in maniera utilitarista (Celia Xakriabá 24/8/2020).

Tali parole, da un lato denunciano e tentano di decolonizzare un "ecologismo" strumentale da parte dell'occidente, poco focalizzato sulle minacce reali per le condizioni di vita delle popolazioni indigene (Adams, Milligan 2003); dall'altro esortano a demistificare stereotipi che possono avere gravi ricadute politiche, come sottolineano Berglund e Anderson: "how common and pervasive was the idea that only those ecologically 'noble savages' living in a morally strong 'untouched' landscape are entitled to some sort of political support from conservation agencies" (2003, p. 13).

Sempre Celia Xacriabá ha riportato con malcelato fastidio alcuni episodi emblematici accaduti in occasione di interviste giornalistiche e incontri pubblici tradotti in inglese, nei quali il termine stesso "Cerrado" (bioma poco conosciuto fuori dal Brasile e di minore interesse mediatico pur essendo il secondo per estensione) era stato tradotto, dagli interpreti, come

18 Differenti biomi brasiliani.

“Amazzonia”¹⁹. Proprio sulla necessità di decolonizzare l’immaginario (Gruzinski 1988) occidentale su questa macroregione sudamericana Celia ritorna nell’intervista²⁰: “in realtà i popoli indigeni della regione amazzonica sanno che l’Amazzonia non è una foresta esattamente nativa perché è stata gestita dai popoli originari, [...] questa romanticizzazione è molto negativa”. Parole che richiamano i contributi teorici e etnografici di Peter Gow (1995) dedicati a criticare e decostruire l’immagine dell’Amazzonia come territorio e paesaggio selvaggio incontaminato e disabitato. Un’immagine messa in discussione anche dalle ricerche archeologiche che, oltre a far risalire a circa 11.000 – 8500 anni fa le prime testimonianze di società acquisitive in quella macro-regione (Heckenberger, Neves 2009 p. 253), evidenziano il ruolo cruciale dell’interazione dialettica fra uomo e ambiente nelle trasformazioni della biodiversità e del paesaggio amazzonici (Neves, Petersen 2006 p. 280).

Sul tema, la prospettiva di Ailton Krenak (2019), in questo caso riferita alla Mata Atlantica, appare particolarmente illuminante, per la sua rilettura della reazione dei portoghesi alla vista del paesaggio nel periodo della conquista del territorio:

[...] rimasero sorpresi di quell’Eden che videro, naturalmente perché credevano che Dio avesse creato un giardino e ci avesse messo alcune persone a curarlo. Ma siamo convinti che siamo stati noi a creare i giardini della Terra. Dio venne in seguito a passeggiare in quel giardino (p. 42).

19 Celia negli ultimi anni è stata intervistata da testate giornalistiche internazionali e ha partecipato a incontri pubblici di sensibilizzazione di grande richiamo, come ad esempio nel 2019 l’evento: “*Brazil, why should we care?*” alla Columbia University di New York, al quale ha partecipato con l’artista Caetano Veloso, il giornalista Glenn Greenwald e la regista Petra Costa.

20 Fra coloro che hanno preso parte alla campagna “Sangue Indigeno”, la scelta di concentrarsi qui più approfonditamente sui discorsi pronunciati da Celia Xakriabá è dovuta a più motivazioni. In primis conoscere la sua storia di vita – grazie a ricerche etnografiche pregresse condotte nella Terra Indígena dove è nata e dove ha frequentato la scuola basata su programmi specifici e differenziati per le popolazioni amerindie – ha permesso di contestualizzare meglio le sue parole. Il percorso di formazione che l’ha portata a ottenere un master all’Università di Brasilia e attualmente a frequentare, poco più che trentenne, un dottorato in antropologia all’Università Federale del Minas Gerais ricalca un cammino che, seppur a livelli differenti, viene oggi intrapreso da un numero crescente di giovani indigeni*. Inoltre, tale scelta, risponde alla volontà di dare enfasi al ruolo conquistato dalle donne indigene all’interno dell’arena politica nazionale. Due esempi emblematici sono rappresentati da Joenia Wapichana, la prima a essere eletta deputata federale e da Sônia Guajajara che oltre a essere una coordinatrice esecutiva dell’APIB è stata la prima candidata indigena alla vice-presidenza del Paese nel 2018. Celia oltre a coadiuvare quest’ultima nella campagna per la vicepresidenza ha rivestito l’importante incarico di coordinatrice dei programmi di educazione indigena dello Stato per la *Secretaria de Educação* del Minas Gerais.

L'intellettuale indigeno nitidamente sottolinea l'importanza di riaffermare che quel paesaggio interpretato dagli Europei solo come "natura incontaminata", fosse, in realtà, frutto dell'interazione umana da migliaia di anni, recando impressa in sé la presenza indigena (*ibidem*).

Tuttavia, tali concezioni e percezioni, a distanza di oltre cinque secoli sembrano non essere scomparse dagli immaginari sia brasiliani sia occidentali. Nel Paese latinoamericano, il discorso pubblico ha contribuito a consolidare l'idea che l'Amazzonia fosse una "*terra sem gente*" che, come recitava lo slogan diffuso durante la dittatura, dovesse attirare "*gente sem terra*", coerentemente con un progetto di colonizzazione tanto ambizioso, quanto impattante dal punto di vista ambientale, che nei primi anni '70 avrebbe dovuto condurre nella regione brasiliani provenienti in particolare dal sud e dall'arido Nord-Est del Paese.

Tale immaginario – su un luogo divenuto iconico e emblematico dove istanze a valenza locale e globale s'incontrano o si scontrano – ha inoltre oltrepassato i confini nazionali essendo ancora in parte condiviso in occidente e radicato su presupposti ontologici che contrappongono in maniera dicotomica ambienti concepiti come "naturali", da tutto ciò che risente di attività umane. Diversi contributi antropologici, anche sulla base di riflessioni frutto di ricerche etnografiche condotte nell'ambito di comunità indigene amazzoniche hanno invece messo in discussione l'universalità della dicotomia natura/cultura, interpretandola come prodotto storico-culturale occidentale. I contributi ormai classici di Philippe Descola (2005), ad esempio, hanno messo in evidenza quanto il naturalismo sia interpretabile solo come una delle possibili ontologie (insieme ad animismo, analogismo e totemismo) affermatesi nella storia dell'umanità. Inoltre, le riflessioni di Eduardo Viveiros de Castro pongono al centro le inversioni di prospettive rispetto alla distinzione natura/cultura proposte dalle cosmologie amerindie, secondo le quali, la cultura rappresenterebbe l'universale, mentre la natura il particolare; da cui deriva la contrapposizione fra "multinaturalismo" amerindio e "multiculturalismo" occidentale (Viveiros de Castro 1996, p.116)²¹.

Questi importanti contributi teorici hanno aperto un cammino che, nell'ambito dell'etnologia amazzonica, molti studiosi hanno seguito, seppur declinando secondo orientamenti diversi il rapporto fra umani e non umani (Costa, Fausto 2010; Fausto 2012; Kohn 2013).

21 Per usare una classificazione adottata dallo stesso Viveiros de Castro l'approccio in cui si riconosce improntato su "l'economia simbolica dell'alterità" si è inoltre contrapposto a quelli basati su "l'economia morale dell'intimità" (Overing 1975) e su "l'economia politica del controllo" [Maybury-Lewis (1979) in particolare per gli studi sui popoli del Brasile centrale]. Gli autori afferenti ad ognuno di questi filoni di studi sono molti di più di quelli citati qui in un arduo sforzo di sintesi; si rimanda a Mancuso (2018) per una visione d'insieme che affronti anche il più ampio tema dell'*ontological turn*.

Marisol de La Cadena (2010) ha contribuito a politicizzare il tema, seppur nell'ambito di ricerche condotte in contesto andino. Secondo l'antropologa peruviana, per l'analisi dei conflitti politico-ambientali che coinvolgono le popolazioni indigene, è fondamentale decolonizzare l'approccio basato sul pensiero "moderno", abbracciando una prospettiva cosmopolitica nella quale assumono protagonismo anche entità non umane interpretate come soggetti dotati di *personhood* (Mancuso, 2018, p. 239).

Non è possibile in queste pagine restituire la ricchezza e la complessità dei suddetti approcci, citati in un'ottica esemplificativa e necessariamente sintetica, né rientra nelle finalità specifiche di queste pagine attraverso le quali s'intende privilegiare le voci indigene. Inoltre, l'eterogeneità che caratterizza i popoli rappresentati dall'APIB, per processi storici vissuti e provenienza geografica, apre a una pluralità di prospettive analitiche.

Ad esempio, le comunità indigene del Brasile centro-orientale e nord-orientale hanno vissuto secoli di contatto e interazione con la popolazione non indigena in misura molto più intensa, rispetto ai popoli amazzonici. Per questi motivi si sono rivelati appropriati approcci teorici attenti ad analizzare l'identità etnica di questi gruppi in un'ottica dinamica e generativa (Barth 1969). Alcuni popoli, ad esempio, hanno vissuto importanti processi di "territorializzazione", attraversando varie fasi, nelle quali, l'interazione con le missioni religiose e le agenzie indigeniste federali hanno rivestito un ruolo importante nel ridefinire il rapporto fra comunità indigene e territorio (Pacheco de Oliveira 1998). Le dinamiche inerenti a tali processi non vanno, tuttavia, intese in una sola direzione in un'ottica omogeneizzatrice; al contrario è importante evidenziare il ruolo attivo e la creatività culturale di questi popoli che hanno interpretato in maniera distinta e specifica le modalità di riorganizzarsi a livello identitario per ciò che concerne l'organizzazione politica, gli aspetti socioculturali e il rapporto con il territorio (*ivi* p. 60)²².

Vivere su un territorio implica, infatti, un processo di appropriazione sociale su di esso, come approfondito dagli studi di Tim Ingold (2001, p. 136) tanto che il nascere e crescere in ambienti "arredati" dal lavoro e dalle attività delle generazioni precedenti fa sì che s'incorporino e si assimilino le forme dell'abitare nel proprio corpo.

Contributi che entrano in risonanza con i discorsi pronunciati da Celia Xakriabá:

22 Oltre a tali contributi fondamentali per affrontare in maniera organica lo studio del Nord-est indigeno, si confronti la rassegna stilata da Carvalho e Reesink (2018) per approfondire l'evoluzione delle riflessioni teoriche sulla stessa linea. Da queste si distacca Viegas (2007, p. 67) che si propone, invece, di applicare al Nord-est approcci provenienti dall'etnologia amazzonica. Inoltre, negli ultimi anni si è potuta osservare una crescente vitalità nella realizzazione di ricerche sul Nord-est ad opera di giovani antropologi indigeni (cfr. Cruz Tuxà, 2016; Pankararù 2019).

La deforestazione che avviene in Brasile è una deforestazione del sentimento, della relazione con il territorio, come nostra prima casa, nostra casa collettiva, nostra casa interiore, perché la nostra prima casa in realtà è il nostro corpo, ma il nostro corpo è anche territorio, così come il territorio è allo stesso tempo il nostro corpo (Celia Xakriabá, discorso pubblico, 19/10/2019).

Fra le molteplici chiavi di lettura utilizzabili per interpretare il rapporto fra corpo e territorio nel più ampio contesto amerindiano, le parole citate, possono evocare i contributi offerti da Marisol de La Cadena (2010, p. 354) secondo i quali il territorio indigeno deve essere interpretato in una relazione di continuità che connette esseri umani, piante, animali, montagne e fiumi: esseri umani e non umani. Tuttavia, se vogliamo circoscrivere ulteriormente la cornice interpretativa, tenendo conto del percorso politico e intellettuale della giovane rappresentante Xakriabá, un'interessante linea da percorrere esorta all'esplorazione delle categorie elaborate dal femminismo comunitario decoloniale, dall'ecofemminismo e dai movimenti di cui sono protagoniste le donne native latinoamericane (Lugones 2008; Cabnal 2010). Fra questi, quello brasiliano delle *Mulheres indígenas*, del quale Celia è parte attiva, nel 2019, ha dedicato la prima marcia di protesta per le strade di Brasilia, proprio al tema "Territorio: il nostro corpo, il nostro spirito".

Su questa scia si inserisce un passaggio di un altro discorso pronunciato da Celia in una gremita aula magna dell'Università di Bologna: "...il capitalismo, io dico, non è esatto dire che è di *matriz* coloniale ma di '*patriz*' coloniale perché viene dal patriarcato" (22/10/2019). Tale creatività nel saper "giocare" con la lingua riplasmando il portoghese secondo sfumature e significati inediti e originali, oltre a rappresentare una non semplice sfida per le mie capacità di interprete non professionista, tendeva, in occasioni come questa, a provocare la reazione entusiasta del pubblico presente, composto, in quel caso, da giovani afferenti al movimento *Friday for future* (organizzatore dell'evento insieme ad ateneo e comune bolognesi). Ma lungi da essere un mero esercizio di stile, riusciva nell'intento di integrare interseazionalmente più discorsi: quello di critica al modello di sviluppo capitalista, quello femminista e quello della critica decoloniale. Un approccio che sembra poter dialogare con i contributi e le riflessioni elaborate da Silvia Federici secondo una prospettiva femminista marxista (2011).

La critica al capitalismo, in questa sua particolare declinazione, s'inserisce in quella polifonia di voci indigene che, in volumi recentemente pubblicati, si sono impegnate a criticare aspetti diversi del modello di sviluppo occidentale: dall'amore per le merci che caratterizza i bianchi al quale dedica un capitolo del suo libro Davi Kopenawa (2018, p. 550), all'interpretazione da parte di Daniel Munduruku (2016, p. 193) del pensiero e delle cosmologie indigene come resistenza alle "sirene del consumismo". Critiche, queste,

che, quasi sempre, si estendono all'ambito della relazione con l'ambiente, come nel caso delle parole di Ailton Krenak (2020, p. 33) che enfatizza lo iato fra le concezioni indigene che interpretano i fiumi, come persone e antenati, e le interpretazioni degli economisti bianchi che li vedono come "risorse".

Prospettive per decolonizzare i saperi

In un articolo scritto da Celia Xakriabá, la connessione corpo-territorio ritorna per essere messa in correlazione con l'ambito educativo ed epistemologico: un'incorporazione del sapere strettamente legato al territorio comunitario, cruciale per i processi di educazione indigena.

La nostra scuola si costruisce nella formazione di alleanze fra noi indigeni, ma anche con i nostri alleati non indigeni. Si tratta di un fare epistemologico che ambisce a costruirci come corpo-territorio in un permanente processo di ri-territorializzazione – aperti pertanto, a una storicità che deve essere riattivata attraverso memorie che ci insegnano non solo sul passato, ma anche sul presente, sul futuro nel quale continueremo a essere corpo (ri)territorializzato (Xakriabá 2020).

Il rapporto con il territorio viene declinato in maniera processuale e la presenza indigena non può essere considerata come qualcosa da relegare nel passato, come si evince anche da altri passaggi tesi a decostruire: "il pensiero erroneo che noi indigeni non possiamo accompagnare le tendenze tecnologiche" (*ibidem*). Nell'ambito delle sue riflessioni – che rivelano tratti di discontinuità nell'interpretazione delle dinamiche culturali rispetto a ciò che era emerso dagli esempi etnografici già citati frutto di pregresse ricerche condotte fra gli Xakriabá – gli strumenti tecnologici assumono un ruolo importante nei progetti di educazione indigena, permettendo di rivitalizzare e riattivare la memoria comunitaria.

Le parole di Celia sembrano idealmente dialogare con i contributi di Gersem Luciano Baniwa (2006, p. 90), che condivide con lei la formazione universitaria (primo indigeno ad addottorarsi in antropologia in Brasile) e l'attivismo rivolto in particolare all'intersezione fra politica e pedagogia, che scrive: "L'accesso alla tecnologia da parte dei popoli indigeni deve contribuire a fortificare le loro culture e tradizioni e migliorare le condizioni di vita, senza che perdano la loro identità e i loro propri modi di essere e di vivere".

Proprio i processi d'ibridazione epistemologica favoriti da progetti educativi che permettono di mantenere "un piede nell'*aldeia* e un piede nel mondo" (per citare le parole di una delle pedagogiste responsabili del progetto di educazione indigena del Minas Gerais, che intervistai nei primi anni del

nuovo secolo) possono aver influito significativamente sul percorso di formazione di attiviste e attivisti. Influenze che si riverberano non solo nell'abilità oratoria in ambito politico, ma anche nel campo della comunicazione e in quello giuridico, nei quali si è assistito a un crescente protagonismo indigeno.

Per ciò che concerne il primo la copertura comunicativa della campagna di sensibilizzazione europea è stata realizzata da Midia India, un canale di comunicazione delle popolazioni indigene del Paese attivo sui principali social media dal 2017 e animato da giovani di differenti gruppi, molti dei quali laureati in giornalismo.

Obiettivo ambizioso dell'appropriazione indigena dei canali di comunicazione è “non solo decolonizzare il pensiero ma anche decolonizzare gli schermi e i monitor” come enfatizzato dai giovani rappresentanti indigeni durante la campagna.

Mentre fra le finalità più specifiche e mirate vi sono quelle di diffondere notizie sulle invasioni illegali nei territori indigeni alle quali, ad esempio, ha fatto riferimento uno dei media-attivisti di Midia India, aggiungendo: “i grandi media parlano di noi solo in senso negativo, mentre noi vogliamo usare le reti sociali per poter raccontare la nostra storia come realmente deve essere raccontata” (19/10/2019).

La storia della riappropriazione di strumenti e mezzi tecnologici di comunicazione da parte di leader indigeni brasiliani ha precedenti celebri: dalle audio-registrazioni del primo deputato indigeno Mario Juruna che a cavallo fra anni '70 e '80 “armato” di registratore portatile si proponeva di “inchiodare” i politici bianchi alle loro parole e promesse; a *Video nas aldeias*, fortunata esperienza di coinvolgimento e protagonismo indigeno nella produzione audio-visuale, nata a fine anni '80 e ancora attiva²³; alla trasmissione radiofonica *Programa de indio* ideata da Ailton Krenak, presentata da diversi leader indigeni e andata in onda dal 1985 al 1991.

Tuttavia, la recente appropriazione indigena dei media digitali dischiude orizzonti inediti e interpella nuove categorie di analisi. La Web radio Yandê, i siti web, le pagine Facebook e Instagram dell'APIB o di molti popoli indigeni che le hanno aperte negli ultimi anni, i podcast²⁴ e naturalmente la diffusione di messaggi attraverso applicazioni come WhatsApp permettono alle comunità indigene di “espandere il proprio territorio e ecosistema” attraverso nuove articolazioni e reti che connettano la propria biodiversità con altri popoli e altri contesti culturali inseriti in circuiti informativi digitali globali (Franco, Di Felice, Pereira 2020, p.113).

23 <http://www.videonasaldeias.org.br>

24 Un esempio sono i podcast della Rede Wayuri del Rio Negro.

Tale dinamismo e attivismo all'interno dell'ecosistema mediale si sviluppa su canali e reti che ricalcano con efficacia la stessa articolazione caratterizzante l'architettura che l'APIB si è data.

L'osservazione etnografica di molte ore di dirette live condivise dalle pagine Facebook dell'APIB che hanno avuto come protagonisti rappresentanti indigeni, mi ha permesso di comprendere alcune delle dinamiche che si innescano in tali processi: le interazioni che si attivano attraverso i commenti ai video appaiono come una chiamata all'appello grazie alla quale giovani indigene e indigeni di differenti regioni e afferenti a diversi popoli, prima manifestano la loro presenza (scrivendo nome e etnonimo) appena si collegano e poi ricondividono la diretta espandendone la portata.

Attraverso scelte strategiche flessibili si opta di volta in volta per differenti canali, e lingue diverse: da quelle indigene, al portoghese alle lingue straniere con cui, per esempio, sono stati comunicati dall'APIB, attraverso infografiche, i dati sui contagi da coronavirus quando il COVID-19 si è diffuso nelle Terre Indigene. In quest'ultimo caso non solo si amplia ambito e circuito di interazione ma si ottiene l'obiettivo di comunicare anche fuori dai confini nazionali i dati epidemiologici che il governo tende a sottostimare²⁵.

Su questa scia s'inseriscono le riflessioni di Renata Machado Tupinambá (2020), fra le fondatrici di Radio Yandè, che nel definire finalità e significati della comunicazione indigena enfatizza un particolare aspetto semantico del termine: "derivata dal latino la parola 'comunicare' significa rendere comune, condividere" sottolineando che questo approccio "comunitario" ribalta la prospettiva della comunicazione mediatica occidentale con l'obiettivo di infrangere gli schemi basati su saperi coloniali.

Va sottolineato che l'autrice del testo citato, prima di fondare la web radio, aveva studiato cinema in una scuola specializzata a livello universitario. Tale formazione offre alle giovani indigene maggiori strumenti di quelli posseduti da alcuni dei leader che le hanno precedute nell'ambito del movimento indigeno brasiliano.

A tal proposito Alcida Ramos (1998, p. 140), nel mettere in evidenza i rischi di strumentalizzazione politica di cui possono essere oggetto i leader indigeni nell'ambito dell'arena politica nazionale, cita l'esempio di Mario Juruna, deputato di etnia Xavante, la cui immagine venne in parte usata dal partito con cui era stato eletto: il suo status di "indio sotto tutela" gli permetteva, infatti, di attaccare con critiche radicali il governo militare al quale il suo partito si opponeva. Tuttavia, quando i militari abbandonarono il potere, il leader indigeno non venne più sostenuto né ricandidato. Il suo inseparabile registratore negli anni '80 e i media digitali oggi, possono rappresentare, quindi, armi potenti, ma a doppio taglio.

25 Su questo tema si confronti il sito dell'APIB dedicato alla diffusione del COVID-19: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org>

Per quanto riguarda il campo giuridico il movimento indigeno negli ultimi anni è riuscito a far sentire la propria voce anche all'interno dei tribunali, per affrontare i conflitti socio-ambientali nei quali è impegnato, grazie ad avvocati nati e cresciuti nelle Terre Indigene. Il caso che ha avuto come protagonista il trentaduenne Luiz Eloy Terena, nell'agosto 2020, assume una particolare importanza: per la prima volta un avvocato indigeno ha portato avanti un'azione legale, di fronte ai giudici del Supremo Tribunale Federale. Eloy Terena, in un'udienza in teleconferenza collegato da Parigi dove è impegnato in un post-dottorato (dopo una laurea in Diritto e un dottorato in Antropologia), in rappresentanza dell'APIB ha richiesto al tribunale che si pronunciasse contro il Governo Federale, accusato di inadempienza rispetto all'applicazione delle norme costituzionali a protezione della salute indigena (relativamente alla diffusione del contagio del virus COVID-19) e in difesa dei Territori originari oggetto di numerose invasioni. La sua arringa ha messo in risalto la portata storica del momento, emblematico nel sancire concretamente un passo significativo conseguente all'abbandono dell'approccio tutelare-paternalistico da parte dello Stato, visto che i popoli indigeni prima della Costituzione del 1988 erano sempre stati costretti, citando le sue parole "a chiedere il permesso ai *puxará*, (termine in lingua terena per riferirsi ai bianchi) per parlare per sé stessi". La Corte si è pronunciata all'unanimità per obbligare il governo a prendere tutte le misure necessarie per contenere il diffondersi della pandemia fra i popoli indigeni e per elaborare un piano d'espulsione per gli invasori dei loro territori. Il discorso del giudice Luís Roberto Barroso, relatore di tale pronunciamento sancisce la relazione diretta fra invasioni delle terre indigene e crimini ambientali.

La rimozione degli invasori è una misura imperativa imprescindibile, un dovere per l'Unione (degli Stati Brasiliani). È inaccettabile l'inazione del governo federale, [...] in relazione alle invasioni nelle terre indigene, anche perché queste invasioni, fra l'altro, sono associate alla pratica di differenti crimini ambientali [...] come il disboscamento, gli incendi, l'estrazione illegale di legname e la degradazione della foresta²⁶.

Conclusioni

Il dialogo fra i riferimenti etnografici citati e i contributi teorici offerti da Albert, Conklin e Graham negli anni '90, ha permesso di far emergere recenti tratti di discontinuità all'interno del percorso compiuto dal movimento indigeno brasiliano. Giovani attivisti mettono oggi in campo competenze

26 "Índios na pauta do Supremo" (4/8/2020) *Correio Brasiliense*, <https://www.correiobrasiliense.com.br>

e strategie in ambito politico, comunicativo e giuridico che permettono loro di difendersi da alcuni rischi che si presentavano all'orizzonte alla fine del secolo scorso offrendo al contempo contributi inediti al più ampio campo delle lotte per la giustizia ambientale.

L'avvento già dalla fine degli anni '80 del Novecento di nuovi interlocutori (organizzazioni ambientaliste o umanitarie attive a livello globale) progressivamente sempre più rilevanti rispetto alla FUNAI, con cui i leader si dovevano confrontare per ottenere finanziamenti per progetti di sviluppo o sostegno nella lotta per le terre, rischiava di renderli dipendenti da processi sui quali era arduo mantenere il controllo. Il dover aderire all'immagine dell'*Ecologically Noble Savage* (Hames 2007), frutto di configurazioni determinate da immaginari alieni a quelli indigeni, rischiava di far scivolare le popolazioni indigene da una forma di dipendenza all'altra: dalle politiche di tutela paternalista da parte dello Stato, alla necessità di dover alimentare un capitale simbolico dalla crescente importanza strategica nella sfera pubblica globale (Conklin, Graham 1995, p. 706).

Rispetto a tali rischi, i discorsi di alcune delle figure rappresentative del movimento indigeno non sembrano iscriversi in un mero processo imitativo dell'immagine simbolica di "indio tradizionale" cristallizzato in un passato ancestrale e immerso nell'ambientazione più celebre (se non l'unica), in cui è "costretto" secondo un immaginario collettivo ancora diffuso in occidente: la foresta amazzonica.

Strategie e retoriche indigene raccontano molto altro, sia nel coinvolgere e condurre l'attenzione delle platee europee anche verso altri biomi e territori dove le ingiustizie ambientali non sono meno gravi, sia nel sottolineare gli aspetti processuali insiti nel mettere in prospettiva la riscoperta, valorizzazione e reinterpretazione di elementi tradizionali comunitari, con un futuro da scrivere anche attraverso l'ausilio di nuove tecnologie.

Come nel campo politico anche in quello della comunicazione il movimento indigeno è stato capace di conquistare nuovi spazi attraverso la gestione autonoma di canali e reti che permettano di mantenere alta l'attenzione su regioni del Paese spesso di difficile accesso e su conflitti ambientali invisibilizzati dai grandi media. La Fondazione Fiocruz, dalla cui mappatura abbiamo preso le mosse nelle prime battute di questo testo, mette, in evidenza quanto storicamente sia alto, infatti, il grado di incertezza sui conflitti ambientali in Brasile²⁷.

Inoltre, mappature e monitoraggi del territorio s'inseriscono, spesso, in piani di gestione territoriale e ambientale previsti da associazioni e organizzazioni indigene²⁸.

27 Cfr. nota 1.

28 Per citare un esempio la FOIRN (*Federação das organizações indígena do Rio Negro*) fra le proprie linee di azione ne prevede una specifica sul monitoraggio ambientale e climatico.

Ciò non significa che tutti i popoli indigeni possano essere considerati conservazionisti “naturalisti” (Carneiro da Cunha, Almeida 2000); considerazione che rischierebbe di rivelarsi un’ulteriore generalizzazione se non corroborata da indagini etnografiche approfondite dedicate alle specificità dei singoli popoli. Così come non ho voluto qui improntare le mie riflessioni a una mera lode al concetto di “sviluppo sostenibile”, che, dalla sua entrata in scena a livello globale in seguito al vertice di Rio del 1992, è stato utilizzato da differenti attori e soggetti con finalità molto diverse se non contrapposte. Usi e abusi di tale formula hanno rischiato di svuotarne il significato attraverso un processo analogo a quello intrapreso, nell’ambito delle politiche dello sviluppo, dal concetto di “partecipazione”, che può essere interpretato secondo livelli molto differenti di profondità fino ad essere usato per cooptare comunità locali dissimulando, sotto una veste politicamente corretta, progetti pianificati e realizzati senza alcun coinvolgimento da parte dei beneficiari (Tommasoli 2001, p. 131).

L’analisi in profondità – senza attribuzione di categorie e etichette *prêt a utiliser* – delle interpretazioni del rapporto con l’ambiente (nel senso più ampio) condivise all’interno delle singole comunità indigene rappresenta un percorso potenzialmente fertile, da differenti punti di vista. Da un lato si rivela sempre più necessario che studi e analisi dedicati alle modalità per valutare l’impatto ambientale di un’opera o attività economica rimarchino l’importanza dei significati più profondi che interessano categorie simboliche e cosmologiche, che ogni popolo attribuisce agli elementi naturali del proprio territorio, spesso considerati inseparabili dall’ambito del sociale (Ingold 2001). Dall’altro, il caso brasiliano mostra come la stessa presenza di avvocati indigeni all’interno dei tribunali possa contribuire a rendere più polifonico il campo del diritto nel Paese su tali temi; sebbene ancora non sia possibile parlare di un reale pluralismo giuridico che abbracci il diritto consuetudinario dei popoli amerindi.

Su quest’ultimo punto – come fa notare Manuela Carneiro da Cunha in un’intervista dedicata alla presenza indigena nelle università – è importante avere contezza anche degli eventuali rischi su possibili scollature fra l’esercizio della professione di avvocato e l’esperienza sociale del territorio:

un avvocato indigeno deve essere molto ben preparato e informato sui problemi che esistono nella sua società d’origine, per poter agire in maniera adeguata. Non voglio dire che deve viverci, ma deve mantenere i legami con la società d’origine e questo non succede sempre. Questa è una preoccupazione alla quale pensare, per evitare che questo rappresenti una nuova colonizzazione, una nuova ‘missionarizzazione’ delle società indigene (in Matarezio 2015, p. 437).

Rispetto a tali rischi che, allo stesso modo, potrebbero investire gli esiti politici della formazione universitaria indigena anche nel campo della comunicazione e giornalismo o in ambito pedagogico-educativo, Celia Xakriabà (2020) scrive: “anche se la sfida vissuta nelle decadi passate per garantirci l’accesso alla terra e stabilizzarsi nel territorio ancora continua, oggi la sfida è demarcare lo spazio in un altro territorio, quello accademico, con il proposito di indigenizzarlo...”.

Tali parole, frutto anche della reinterpretazione di Celia delle riflessioni di Marshal Sahlins (1999) sul concetto di indigenizzazione, s’inseriscono in un più ampio spettro di processi creativi dei quali sono protagonisti le giovani e i giovani indigeni nel rielaborare le proprie rivendicazioni politiche.

Se, come sostiene Acselrad (2010, p. 111), la nozione stessa di giustizia ambientale deve tanto alla “creatività strategica dei movimenti sociali”: il contributo offerto dalle organizzazioni e associazioni indigene appare oggi cruciale. Tenendo sempre conto della ricchezza costituita dalla pluralità dei differenti popoli indigeni, diviene sempre più auspicabile che vengano illuminate le specifiche prospettive attraverso cui i conflitti ambientali sono interpretati da ognuno di loro. Il loro sguardo, situato proprio su quei confini minacciati da agenti economici interessati a uno sfruttamento intensivo delle risorse naturali, offre prospettive inedite, non solo dal punto di vista politico, ma anche per ripensare il rapporto stesso fra società e natura, nell’ottica di riconfigurare gli immaginari occidentali, anche quelli ambientalisti.

Bibliografia

- Adams, W.M., Mulligan M. eds. (2003), *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*, London, Earthscan.
- Acselrad, H., (2010), The “Environmentalization” of Social Struggles – the Environmental Justice Movement in Brazil, *Estudos Avançados*, 24, 68, pp. 103-119.
- Albert, B., (1997), Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne, *Cahiers des Amériques latines*, 13, pp. 177-210.
- Albert, B., (2000), Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira, in Ricardo, C. A., ed., *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, ISA, pp. 197-203.
- Armiero, M., (2013), Il movimento per la giustizia ambientale, in Poggio P.P., ed. *Il Capitalismo americano e i suoi critici*, Milano, Jaca Book, pp.473-488.
- Balme, R. (2011), *The Politics of Environmental Justice in China*, Paper presented at the APSA 2011 Annual Meeting, Seattle.

- Baniwa, G., dos S. L. (2006), *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Brasília, Ministério da Educação.
- Barth, F., (1969), "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries* London/Oslo, George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, pp. 9-38.
- Beck, U., (2000), *La società del rischio, Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci.
- Berglund E., Anderson, D.G. eds. (2003), *Ethnographies of Conservation: Environmentalism and the Distribution of Privilege*, London, Berghahn Books.
- Carneiro da Cunha, M., Almeida, M. (2000), Indigenous People, Traditional People, and Conservation in the Amazon, *Daedalus*, 129, 2, pp. 315-338.
- Costa, L., Fausto, C., (2010), The Return of the Animists, Recent Studies of Amazonian Ontologies, *Religion and Society: Advances in Research* 1, pp. 89-109.
- Carruthers, D., ed. (2008), *Environmental justice in Latin America: problems, promise, and practice*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Carvalho, M.R., Reesink, E.B., (2018), Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações, *Bib*, 87, 3, pp. 71-104.
- Cabnal, L., (2010), Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, Acsur, pp. 11-25.
- Chavis, B., (1993), Foreword, in Bullard R., ed., *Confronting Environmental Racism: Voices From the Grassroots*, Cambridge, South end Press, pp. 3-5.
- CIMI, (2019), A maior violência contra os povos indígenas é a destruição de seus territórios, aponta relatório do Cimi, <https://cimi.org.br>, 24/09/2019.
- Conklin, B., Graham, L., (1995), The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics, *American Anthropologist*, New Series, 97, 4, pp. 695-710.
- Cruz Tuxà, F., (2016), Entre la academia y la aldea. Algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil, *Anales de Antropología*, 52,1, pp. 25-33.
- De la Cadena, M. (2010), Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics", *Cultural Anthropology*, 25, 2, pp. 334-370.
- Descola, P., (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Fausto, C., (2012), *Warfare and Shamanism in Amazonia*, New York, Cambridge University Press.
- Federici, S., (2011), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.

- Franco, T.C., Di Felice, M., Pereira, E., (2020), O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos, *Estudos em Comunicação*, 31, pp. 109-132.
- Freyre, G., (1933), *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Giddens, A., (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino.
- Gow, P., (1995), Land, People and Paper in Western Amazonia in Hirsch, E., O'Hanlon M., eds. *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press, pp. 43-62.
- , (2014), Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me..., A brief commentary on The falling sky by Davi kopenawa and Bruce Albert, *Hau*, 4, 2, pp. 301-309.
- Graham, L., (2002), How should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere” in Warren H, Jackson J. eds. *Indigenous movements Self representation and State in Latinamerica*, Austin, University of Texas Press, pp. 181-227.
- Grünewald, R.A., ed., (2004), *Toré, regime encantado dos índios do Nordeste*, Recife, Editora Massangana.
- Gruzinski, S., (1988), *La colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.
- Hames, R., (2007), The Ecologically Noble Savage Debate in *Annual Review of Anthropology*, n.36, pp. 177-190.
- Heckenberger, M., Neves, E.G., (2009), Amazonian Archaeology, *Annual Review of Anthropology*, n. 38 pp. 251-266.
- Ingold, T. (2001) *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.
- INPE (2019) Programa Queimadas, Infoqueima Boletim Mensal de Monitoramento, IV, 8, Agosto 2019, São José dos Campos, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais.
- Kohn, E. (2013), *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press.
- Kopenawa, D., Albert, B., (2018), *La Caduta del cielo, parole di uno sciamano yanomami*, Milano, Nottetempo. (ed. or. 2010).
- Krenak, A., (2019), Entrevista in Kozłowski G., Meneguetti M., Altberg A. eds. *8 Reações para o depois*, Rio de Janeiro, RioBooks, pp.21-49.
- Krenak, A., (2020), *Idee per rimandare la fine del mondo*, San Sepolcro, Aboca, (ed. or. 2019).
- Lenzi Grillini, F., (2007), As estratégias indígenas de resgate do “patrimônio cultural” local como meio pelo reconhecimento político: uma reflexão sobre o impacto das pesquisas nas Terras Indígenas, in Abreu R., Chagas M., Sepulveda M, (eds.), *Museus Coleções e Patrimônios: Narrativas Polifônicas*, Rio De Janeiro, MinC/IPHAN/DEMU, pp. 246-261.

- , (2010), *I confini delle Terre Indigene in Brasile. L'antropologia di fronte alla sfida delle consulenze e delle perizie tecniche*, Roma, CISU.
- , (2019), Processi di costruzione della categoria di indigeno in Brasile: prospettive di ridefinizione e di affermazione nelle arene politiche locali e nazionali, *Confluenze, Rivista di Studi Iberoamericani*, 11. 2, pp. 370-409.
- Lugones, M., (2008), *Colonialidad y genero: hacia un feminismo descolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Lupo, A. ed., (2019), *Protagonisti e dinamiche dell'identità in Messico*, Roma, Cisu.
- Mancuso, A., (2018). *Altre persone, antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Milano, Mimesis.
- Marés De Souza Filho, C.F., (1998), *O renascer dos povos indígenas para o direito*, Curitiba, Juruá.
- Martinez Alier, J., (2002), *The Environmentalism of the Poor*, Cheltenham, Edward Elgar.
- Matarezio, F.E.T., (2015), De Lévi-Strauss aos índios na universidade. Entrevista com Manuela Carneiro da Cunha, *Revista de Antropologia*, 58, 2, pp. 423-440.
- Maybury-lewis D., ed. (1979), *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- Munduruku, D., (2016), *Memórias de índio: uma quase autobiografia*, Porto Alegre, Edelbra.
- Murthy, D., (2008), Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research, *Sociology*, 42, 5, pp. 837-55.
- Neves, E.G., Petersen, JB., (2006), Political economy and pre-Columbian landscape transformations in Central Amazonia, in Balée W., Erickson C.L., eds. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies from the Neotropical Lowlands*, New York, Columbia Univ., pp. 279-309.
- Oliveira, M.L.R., Siman, F.M., (2018), Entrevista com o professor Henri Acselrad (IPPUR/UFRJ), *Rever – Revista de Extensão e de Estudos Rurais*, 7, 2, pp. 5-12.
- Oliver-Smith, A., (2011), Anthropology in Disasters: local knowledge, Knowledge of the local, and Expert Knowledge, in Benadusi M. Brambilla C. Riccio B. eds. *Disasters, Development and Humanitarian Aid. New Challenges for Anthropology*, Rimini, Guaraldi, pp. 25-38.
- Olivier de Sardan, J.P., (2008), *Antropologia e sviluppo. Saggi sul cambiamento sociale*, Milano, Raffaello Cortina.
- Overing, J., (1975), *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin. A study in Kinship and Marriage*, Oxford, Claredon Press.
- Pacheco de Oliveira, J., (1998), Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, IV, 1, pp. 47-77.

- , (2016) *O nascimento do Brasil e outros ensaios*, Rio De Janeiro, Contra Capa.
- Pacheco, T., (2007), Desigualdad, injusticia ambiental y racismo: una lucha que trasciende el color de la piel, *Polis* [on line] 16, <http://journals.openedition.org/polis/4754>
- Pankararu, B., (2019), *Zeladores de Encantos: Memórias do Tronco Velho Pankararu*, Dissertação de Mestrado, Rio De Janeiro, PPGAS, UFRJ.
- Perrone-Moisés, B., Sztutman, R., (2010), Notícias de uma certa confederação tamoio, *Mana*, XVI, 2, pp. 401- 433.
- Ramos, A. (1998), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison, The University of Wisconsin press.
- Ribeiro Corossacz, V., (2005), *Razzismo, meticcato, democrazia razziale: le politiche della razza in Brasile*, Soveria Mannelli, Rubettino.
- Sahlins, M., (1999), What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century, *Annual Review of Anthropology*. 28, pp. i–xxiii.
- Souza Lima, A.C., (2015), Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Seculos XX/XXI, *Mana*., 2. 21, pp. 425-457.
- Tommasoli, M., (2001), *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociale e logiche di pianificazione*, Roma, Carocci.
- Tupinamba Machado, R., (2020), Yandê Etnomídia Indígena e educação, *Revista Cátedra digital*, 4, 5, <https://revista.catedra.puc-rio.br> (data di accesso 10/2/2020).
- Viegas, S.M., (2007), *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*, Rio de Janeiro, 7Letras.
- Viveiros de Castro, E., (1996), Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio, *Mana*, 2, 2, pp. 115-144.
- Xakriabá, C., (2020), Amansar o giz. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, [Online]: <https://piseagrama.org/amansar-o-giz>
- Zelic, M., (2018), Um genocídio em curso no Mato Grosso do Sul, *Caci*, <http://caci.cimi.org.br> (data di accesso 31.08.2020).

Una pianta che non deve stare lì. Giustizia ambientale e autoctonia nella Sardegna meridionale

GRECA N. MELONI*

Abstract

Ai confini di un Parco Naturale protetto nella Sardegna meridionale, in un'area recentemente interessata da incendi e alluvioni, l'intensa attività di taglio di eucalitteti per la locale centrale a biomasse sta comportando la perdita di una parte consistente del patrimonio boschivo. Mentre per gli apicoltori questi tagli comportano la scomparsa del proprio bacino nettario, altri la considerano una occasione per liberarsi di "una pianta che non deve stare lì".

A partire da una ricerca etnografica sull'apicoltura svolta con un approccio multimodale, il contributo intende riflettere su come alcune concezioni della "natura" (ad es. l'opposizione tra specie autoctone e specie alloctone) producano localmente valutazioni positive di pratiche forestali che con altre piante verrebbero lette come disastri ambientali. Queste riflessioni, collocate in una prospettiva multispecie, sembrano far emergere i limiti e le aporie di alcune concezioni di "giustizia ambientale" nell'era del Capitalocene.

Keywords: Apicoltura, autoctonia, Sardegna, eucalyptus, biomasse

Introduzione

È passato circa un mese dal mio rientro in Sardegna. In piena pandemia da Covid-19, il governo ha appena allentato le restrizioni e io fremo dalla voglia di concedermi qualche ora all'aria aperta per allontanare l'esperienza del *lock-down* e della quarantena "fiduciaria". Con la bicicletta percorro le strade sterminate che corrono lungo i boschi di eucalitti, disposti in quadrati regolari che si innestano nel paesaggio agricolo fortemente antropizzato. Conosco ogni sentiero di questa zona, l'ho percorso più volte fin da quando ero bambina, a piedi, in bicicletta o in macchina, da sola o insieme a mio padre, per piacere o per lavoro. È una giornata piuttosto calda e decido di imboccare una strada alla ricerca delle temperature più miti, all'ombra degli eucalitti che costeggia-

* greca.nathascia.meloni@univie.ac.at. ÖAW Doc-Fellow

no il percorso. Improvvisamente mi accorgo che gli alberi non ci sono più, i loro fusti sono stati tagliati e adagiati in enormi cataste che attendono di essere sbriciolate sul posto. A ogni pedalata aumenta il mio disagio e la forte sensazione di smarrimento nell'osservare un paesaggio che non riconosco, nel quale non riesco più a orientarmi. Adesso, da qui, il mio sguardo corre veloce verso il golfo, le pale eoliche sembrano maestose e la città è più vicina. Il suolo sembra rivoltato, devastato dal continuo via vai di mezzi pesanti che lavorano senza sosta per tagliare e accatastare i lunghi fusti di eucalipto.

Nel 2018, in seguito alla messa in funzione della centrale a biomasse del polo industriale di Cagliari, la ditta incaricata dell'approvvigionamento in loco di prodotti forestali (Contratto quadro 2017, p. 2) ha iniziato la sua attività concentrandosi prevalentemente sui rimboschimenti dell'azienda agricola Baveno¹, collocata nel comune di Bau Arena, al confine con il polo industriale di Cagliari e prospiciente l'area protetta del Monte Arcosu². Nel 2019, la morte dell'anziana proprietaria sembrava aver bloccato le attività: tuttavia queste riprendono in estate, in seguito all'incendio del 7 luglio 2019 che ha distrutto circa 150 ettari di boschi e coltivi (L'Unione Sarda 07/07/19). A rendere le operazioni di contenimento del fuoco particolarmente difficoltose è stata la viabilità della zona fortemente compromessa in seguito all'alluvione che colpì la Sardegna nell'ottobre del 2018 (Lissia 2018). Il punto da cui sembra essere partito l'incendio, all'interno di un boschetto di eucalitti, dista pochi metri dal letto di un corso d'acqua a carattere torrentizio e affluente del Cixerri che negli ultimi decenni più volte ha devastato il territorio circostante (Lai 2020, pp. 102-11).

Si tratta dunque di un'area estremamente fragile dal punto di vista idrogeologico (PAI, Distretto 25, 2007, Tav. 7), suscettibile agli incendi (tre solo negli ultimi 4 anni), e molto complessa perché collocata a ridosso di un'area protetta e al confine con la zona industriale di Cagliari.

Il paesaggio quasi desertico percorso dalle macchine cippatrici ha suscitato un profondo senso di disagio tra i frequentatori abituali dell'area, principalmente operai agricoli e pastori dell'azienda agricola Baveno e particolarmente tra gli apicoltori per i quali il taglio rappresenta la privazione di una delle più importanti risorse nettariifere per la produzione di miele e per la sopravvivenza delle api. Tuttavia, l'"estraneità" attribuita all'eucalipto rispetto al suolo sardo sembra essere alla base di valutazioni che rendono la pianta e i gli organismi non umani ad essa legati sacrificabili per "il bene del pianeta".

1 In questo contributo i nomi degli interlocutori, delle aziende e dei comuni ricompresi nell'area della ricerca sono pseudonimi.

2 Si tratta dell'Oasi del WWF del Monte Arcosu, fondata nel 1985, una delle più vaste riserve d'Italia che si estende per oltre 3000 ettari. L'area si trova all'interno di un sito di importanza comunitaria (SIC) e di una zona di protezione speciale (ZPS), parte della Rete Natura 2000, istituita nel 1992 allo scopo di proteggere e conservare gli habitat naturali e delle specie animali e vegetali (*cf.*: https://ec.europa.eu/environment/nature/natura2000/faq_it.htm).

Giustizia ambientale e prospettive multispecie

La nozione di “giustizia ambientale” è estremamente complessa. Intanto perché, a prescindere dal contesto, quando si parla di “giustizia” è implicito che una qualche forma di “ingiustizia” sia stata perpetrata ai danni di qualcuno. Il dibattito attorno al concetto di “giustizia ambientale” si concentra sulla definizione di chi sia questo “qualcuno” che subisce un’ingiustizia e a cui viene riconosciuta la facoltà di rivendicare i propri diritti (Schlosberg 2007; Holifield, Chakraborty, Walker 2017). Anche quando ci si muove in contesti ambientali, la nozione di “giustizia” sembra essere plasmata su una nozione fortemente antropocentrica e individualistica che pone l’ambiente, o meglio tutto ciò che lo costituisce, in una posizione inferiore rispetto ai diritti individuali dell’essere umano (Woods 2017). Infatti, il concetto di giustizia è spesso legato a quello dei “diritti umani” che riconoscono quindi l’essere umano come soggetto che soffre per le ingiustizie perpetrate su di esso dalle azioni di altri esseri umani (Gearty 2010). La nozione di giustizia nasconde dunque una implicita parità tra esseri umani capaci di soffrire alla stessa maniera e di poter perpetrare le stesse ingiustizie su un altro suo simile. In altre parole, potenzialmente, un essere umano può essere al tempo stesso vittima e causa di ingiustizia rispetto a uno o più esseri umani.

Questa nozione è fortemente influenzata da posizioni antropocentriche costruite su una visione del rapporto tra umani e non umani basata su una netta distinzione tra i due gruppi e su una oggettificazione degli appartenenti al secondo. Anche nel contesto dei movimenti animalisti, l’idea per cui l’uccisione da parte di un essere vivente di un altro essere vivente per procacciarsi il cibo è considerata “naturale” quando si tratta di un predatore e di una preda ma viene concepita come “omicidio” se l’attore dell’uccisione è umano (Ogden, Hall, Tanita 2013, p. 9) è legata a una nozione ontologica che concepisce l’umano al di fuori del mondo “naturale” (Ingold 2000; Descola 2005; Haraway 2008).

Una concezione così antropocentrica applicata a contesti ambientali rende difficile individuare il soggetto a cui è rivolta la “giustizia” (Schlosberg 2007, p. 104). Alcuni studiosi ritengono che benché l’umanità con il suo agire distrugga la “natura” ciò non significa che questa possa essere considerata una vera e propria “vittima”. Questo perché la giustizia presuppone un certo grado di condivisione tra due soggetti posti sullo stesso piano dal punto di vista ontologico. Secondo questa lettura, gli esseri viventi appartenenti al mondo naturale non hanno la capacità di cooperare volontariamente e soprattutto sono incapaci di restituire giustizia a loro volta, capacità che invece è ben distinguibile nella specie umana (Barry citato in Schlosberg 2007, p. 105). Questa posizione è anche alla base del diritto di sfruttamento delle risorse naturali rivendicato dai paesi in via di sviluppo e contraddistingue le politiche di tutela dell’ambiente anche quando queste sono rivolte alle

popolazioni indigene in cui la salvaguardia dell'“ambiente” è subordinata alla centralità delle comunità umane (Gearty 2010).

Per decenni queste tematiche sono state al centro del dibattito antropologico sulla dicotomia tra natura e cultura, ripreso recentemente nei contributi di Philippe Descola (2005), Donna Haraway (2008), Tim Ingold (2000), Eduardo Kohn (2013), Anna Tsing (2015) e Eduardo Viveiros de Castro (1998; 2004). Questi lavori hanno contribuito ad arricchire il dibattito emerso all'interno dell'etnografia multispecie (Kirksey, Helmreich 2010) attraverso cui si cerca di ripensare il rapporto umano/non umano mettendo in evidenza l'intricata rete di relazioni interspecie che si nasconde dietro qualsiasi pratica umana sull'ambiente e attraverso cui l'essere umano si fa tale (Haraway 2008; 2016).

Se da una parte la letteratura multispecie cerca di superare le forme di antropocentrismo ed etnocentrismo incorporate nel pensiero occidentale, queste riflessioni sembrano orientarsi verso un nuovo senso di responsabilità nei confronti delle specie non umane e delle future generazioni di esseri umani. Connesso a queste teorie è infatti il dibattito attorno alle nozioni di *Antropocene*, *Capitalocene*, *Chtulucene*, *Omogeneocene* etc. utilizzate per definire l'era geologica in cui ci troviamo e il ruolo della specie umana nel pianeta (Samways 2005; Haraway 2016; Moore 2016; Latour et al. 2018). Se, come fa notare Tim Ingold, la discussione sull'era geologica corrente rischia di cristallizzarsi meramente sul nome da attribuirgli, e per quanto il termine Antropocene susciti non pochi problemi (Latour et al. 2018, Tsing 2015, pp.19-20), bisogna tuttavia riconoscergli il pregio di aver attivato un dibattito tra ricercatori di diverse discipline.

Alla luce di questo dibattito, alcuni studiosi si sono interrogati sulla possibilità di ripensare il concetto di “giustizia ambientale” attraverso una prospettiva multispecie, includendo gli esseri non umani tra i soggetti che subiscono le ingiustizie (Schlosberg 2007; Holifield, Chakraborty, Walker 2017; Celemejer *et al.* 2020). A partire dalle riflessioni di Donna Haraway (2016) secondo cui non può esistere una giustizia “ambientale” senza includere i legami multispecie, gli autori della *Critical Exchange* (Celemejer *et al.* 2020) cercano di integrare l'approccio multispecie alle teorie sulla giustizia allo scopo di creare una nozione di giustizia ambientale capace di affrontare le conseguenze di cambiamenti climatici, gestione delle risorse naturali, transizione energetica e altri simili fenomeni.

A partire da questa letteratura, il contributo intende riflettere sui processi alla base dei conflitti prodotti dalla presenza dell'eucalipto in Sardegna e dal suo sfruttamento per la produzione di energia verde. A tal fine, verranno prese in esame diverse testimonianze raccolte con l'ausilio di mezzi audiovisivi e digitali, attraverso la partecipazione a eventi, escursioni, dibattiti offline e su Facebook, e incontri informali con diversi operatori che costituiscono la base etnografica prodotta nel corso di una ricerca sull'apicoltura in Sardegna.

Inoltre, nel saggio utilizzerò la nozione di Capitalocene (Moore 2016, pp. 80-83) che a parer mio meglio si addice a far emergere gli intricati rapporti che legano le trasformazioni subite dal paesaggio del sud-ovest della Sardegna alla storia dello sfruttamento delle risorse naturali nel contesto del colonialismo e dello sviluppo del capitalismo come regime ecologico su scala globale.

Infine, cogliendo l'invito formulato dagli autori della *Critical Exchange* (Celemajer *et al.* 2020) e dalla curatrice di questo special focus, il contributo suggerisce come l'antropologia culturale possa offrire gli strumenti per ripensare il concetto di giustizia in termini più inclusivi, tenendo conto del rapporto che diverse specie costruiscono tra loro nell'ambiente o, per dirla con Kohn, per includere "il pensiero della foresta" nella nozione di giustizia ambientale.

La costruzione dell'alloctono in Sardegna

Prima di esaminare il caso studio è necessario soffermarsi ad analizzare il ruolo simbolico che la specie eucalipto ha assunto in Sardegna in rapporto alla costruzione dell'"alloctono".

Delle numerose specie più o meno recentemente arrivate in Sardegna, l'eucalipto è forse una di quelle maggiormente "odiate". Nel senso comune la pianta è considerata una idrofora, responsabile di aver distrutto gli ecosistemi originari sardi, deturpato l'armonia del paesaggio, e impoverito la fertilità dei suoli. Questa accezione negativa è legata al fatto che i primi esemplari arrivarono in Sardegna nella seconda metà del XIX secolo come parte del progetto del governo sabauda di debellare la malaria e fu poi utilizzato un po' ovunque per produrre legname poco pregiato e, negli anni '60, per alimentare l'industria della carta.

I numerosi studi scientifici sull'impatto delle forestazioni di eucalipto sul suolo e sulle acque sotterranee (Mukund, Palanisami 2011; Sannitu 2006; Vacca *et al.* 2002) hanno contribuito ad alimentare la fama negativa della pianta in Sardegna e altrove in Europa (Arnáiz 2019). Particolarmente interessante è il caso della Galizia spagnola in cui da qualche anno si assiste all'emergere di vere e proprie squadre *deseucaliptizadoras* organizzate su gruppi di volontari il cui scopo è debellare l'eucalipto dal territorio e ripristinare il "patrimonio culturale" della montagna (Ansede 2018; González 2019). Similmente alla Galizia anche in Sardegna l'odio riservato all'eucalipto non è riconducibile esclusivamente a motivazioni di tipo "scientifico" ma sembra piuttosto legato a certi modi di concepire il rapporto tra l'umano e la "natura".

In Sardegna, la narrazione più comune attribuisce all'eucalipto il ruolo di "colonizzatore vegetale" che, sfruttando le opere di bonifica attivate durante la "colonizzazione italiana" dell'isola, avrebbe contribuito a distruggere l'identità del paesaggio sardo domesticando la sua "selvaggia autenticità". L'associazione colonizzazione sabauda/eucalipto è tipica dei detrattori della

pianta secondo cui le alte fronde degli alberi rappresenterebbero il simbolo della dominazione italiana inscritta nel paesaggio. Esemplicative in questo senso sono le parole di Gianni Barega, professionista che lavora nell'ambito di progetti di riqualificazione ambientale per le amministrazioni pubbliche, che mi ha accompagnato durante un'escursione nell'Iglesiente in cui la presenza dell'eucalipto, legata soprattutto alla vocazione mineraria del territorio, caratterizza il paesaggio.

I sardi parlano di *su connotu*³ senza sapere cosa sia! Ci hanno detto di avere una tradizione millenaria di pastori di pecore invece è una roba inventata dagli italiani. In Sardegna, il paesaggio è colonizzato ovunque, dappertutto si vedono le tracce della colonizzazione a cui i sardi non hanno posto resistenza. Se tu credi che quel paesaggio ti rappresenti allora non sai cosa vuol dire essere [davvero] sardo! (G. Barega, Iglesias, 22 agosto 2020).

Tracce di questa concezione sono riscontrabili in una buona parte di normative e documenti ufficiali emanati dalla Regione Autonoma della Sardegna (RAS) in tema di gestione ambientale, utilizzo delle risorse naturali e tutela del paesaggio. Tra questi è interessante prendere in esame il *concept* alla base dell'elaborazione del logo "Sardegna isola senza fine- *Sardinia endless island*", utilizzato a partire dal 2015 per promuovere "l'identità visiva" della Sardegna." In esso è facile individuare le tracce di una cultura visiva fondata sull'immagine di una Sardegna selvaggia e incontaminata come quella veicolata dalla produzione artistico-letteraria di pittori e viaggiatori stranieri tra '800 e '900 (Frongia 1995; Lawrence 2003), ma anche nei documentari di Fiorenzo Serra e nella produzione cinematografica di Marcello Serra (Floris, Girina 2016), e infine nelle teorie sulla "costante resistenziale sarda" elaborate dall'archeologo Giovanni Lilliu. Se per Marcello Serra (1958; 1961) le caratteristiche ambientali della Sardegna la rendevano "quasi un continente", per Lilliu il paesaggio sardo è testimone dell'intreccio tra uomo e territorio (Lilliu 2002, pp. 426-427). È necessario sottolineare che non si tratta esclusivamente di una cultura visiva ma queste immagini rappresentano piuttosto l'esternalizzazione della percezione che i sardi hanno di sé stessi e della Sardegna. Emblematica in questo senso è la figura di Lilliu il quale individuava una relazione di continuità tra identità dei sardi e paesaggio della Sardegna fondando un modello a cui idealmente questi dovevano rifarsi per poter riacquisire la propria identità perduta (Cossu 2007). Per Lilliu, i sardi delle montagne costituivano gli autentici eredi della civiltà nuragica, capaci di resistere nei secoli ai vari tentativi di assimilazione e acculturazione (Ivi, pp. 228-31). Le teorie di Lilliu hanno

3 In sardo *su connotu* è inteso come le tradizioni. Per una definizione critica di *su connotu* e degli aspetti "materiali" che questa nozione include si veda C. Zene (2005) *Dono e vendetta nella Sardegna centrale*.

contribuito a rafforzare un immaginario sedimentato nel tempo e veicolato attraverso le opere della cultura.

All'immagine di una Sardegna incontaminata e impenetrabile, autentico Eden popolato da creature fatate (le *Janas*) e da uomini forti capaci di dominare fermamente la natura selvaggia della terra, è legata la costruzione della nozione di autoctonia in opposizione a quella di alloctonia. In un contesto in cui l'identità è riprodotta da discorsi ossessivamente ripetuti a vari livelli (Bachis 2015, p. 696) e al di là delle *policies* comunitarie sulla tutela della biodiversità di un'isola mediterranea, la nozione di autoctonia è utilizzata dai sardi per definire quelle specie che sono "autenticamente" sarde, e che quindi hanno il diritto di stare su quel suolo, e le altre specie "straniere" percepite come "inquinanti" dell'integrità e armoniosità degli ecosistemi dell'isola.

In questa prospettiva, l'eliminazione dell'eucalipto assume un nuovo significato nelle politiche regionali, divenendo nel contempo un'operazione auspicabile per molti sardi. Sintomatico è il fatto che le normative regionali non prevedano alcuna limitazione al taglio dell'eucalipto, come invece accade con altre specie (Piano ambientale forestale regionale 2007). Nel nostro caso, la perdita di circa 200 ettari di eucalitteti a ridosso dell'area protetta del WWF è stata accolta da una parte degli abitanti del comune di Bau Arena come una pratica forestale necessaria e auspicabile tanto più che in alcuni casi le piante sono state sostituite da pannelli fotovoltaici.

L'eucalipto, l'ape e l'umano

La diffusione degli eucalitti nella piana del Cixerri, nel sud della Sardegna, è dovuta principalmente all'opera di Umberto Baveno il quale, successivamente alla Prima Guerra Mondiale, acquistò diverse centinaia di ettari di terreno e vi fondò un'azienda agricola tutt'oggi funzionante. Prima di lui, il conte Angelo Ceconi aveva utilizzato gli eucalitti per bonificare i terreni che ai primi del '900 erano in gran parte ancora inclusi nel sistema lagunare (Kitzmüller 2010, pp. 53-59, 63-76) e che oggi ricadono nell'area industriale di Cagliari. In un'epoca in cui il mondo contadino sardo era ancora organizzato in maniera frammentaria (Angioni 1976; Meloni, Farinella 2015, pp. 447-453), le aziende agricole di Ceconi e Baveno hanno rappresentato per molto tempo un *unicum* in Sardegna, sia in termini di estensione che dal punto di vista del modello agro-pastorale praticato. Particolarmente l'azienda Baveno, con i suoi circa mille ettari di estensione ha favorito lo sviluppo di pratiche estensive di pastorizia e introdotto sistemi innovativi per la coltivazione dell'olivo, del grano, del foraggio, e per la mandorlicoltura. Inizialmente, Baveno utilizzò gli eucalitti come frangivento per proteggere le coltivazioni e poi, a partire dalla seconda metà del '900, anche per la produzione di legna da ardere beneficiando degli incentivi comunitari per

i rimboschimenti. La presenza diffusa degli eucalitti in quest'area la rendono una sorta di "laboratorio" per indagare gli effetti sul territorio di quello che Jason W. Moore definisce Capitalocene (2016) attraverso l'analisi delle interconnessioni tra processi globali e attività locali nello sfruttamento delle risorse naturali in Sardegna e altrove in un lasso di tempo di circa un secolo. È qui forse il caso di sottolineare che la diffusione delle diverse specie di eucalipto in Europa è legata al colonialismo verso l'Australia. In Sardegna questa pianta è stata inizialmente utilizzata dal governo sabauda nel processo di domesticazione del territorio volto a bonificare l'isola dalla presenza della zanzara anofele, responsabile della diffusione della malaria. Successivamente, l'eucalipto si è mostrato una pianta particolarmente adatta nell'industria della carta e soprattutto della produzione di legna a basso costo. Oggi l'eucalipto è individuato come una pianta strategica nel contesto della transizione energetica intrapresa dall'Unione Europea con il *new green deal*, che in Sardegna si concretizza con i piani energetici regionali. Inoltre, la vicinanza con il polo industriale di Cagliari ha favorito l'emergere di una serie di problematiche che fanno di questa area – suo malgrado – un luogo al centro delle politiche regionali e nazionali di gestione territoriale. In questo senso, il terreno scelto appare particolarmente stimolante per la possibilità che offre di approfondire i rapporti tra "assemblaggi" interspecie prodotti attorno alla presenza di questo organismo alloctono.

Interessante in questo senso la vicenda che riguarda l'importazione accidentale della *psilla Glycaspis brimblecombei*, nota come Psilla lerp, un organismo che ci riporta di nuovo in Australia, luogo d'origine di questo organismo fitofago dell'eucalipto⁴. La diffusione della Psilla lerp sul territorio regionale ha comportato una vera e propria emergenza fitosanitaria e l'istituzione di un programma di monitoraggio del fenomeno (Programma triennale, 2012).

Nel 2010, l'apicoltore Oscar Melis, la cui famiglia possedeva diversi terreni già da metà del 1800 in quest'area e lui stesso da sempre vissuto nei pressi dell'azienda Baveno, osservò il rapido diffondersi di piccole capsule bianche sulle foglie di eucalipto della zona. Dopo un'attenta ricerca in rete, Oscar scoprì che si trattava della Psilla lerp che in tutto il mondo stava "uccidendo" gli eucalitti e conseguentemente distruggendo il pascolo per le api⁵, e così ne segnalò la presenza ai tecnici apistici regionali e all'allora proprietaria Margherita Baveno, figlia di Umberto fondatore dell'azienda. Non trovando

4 La piccola Psilla lerp, originaria dell'Australia, è stata infatti segnalata per la prima volta in California nel 1998 e da lì si è diffusa rapidamente nel continente americano per fare la prima comparsa in Europa, nella Penisola Iberica nel 2009 e poi in Italia nel 2010. A facilitarne la diffusione probabilmente è stato il commercio e trasporto di materiale vegetale per vivai e come legname.

5 Si stima che in condizioni normali, l'eucalipto sia in grado di produrre circa 200 kg di miele per ettaro (si veda Floris *et al.* 2020).

il supporto aspettato da parte dei tecnici regionali, Oscar coinvolse il collega Giancarlo Bono e insieme avviarono una lunga opera di negoziazione con enti regionali e internazionali e con l'Università di Sassari volta all'importazione in Sardegna dell'antagonista naturale della Psilla lerp.

L'attività di negoziazione tra apicoltori, istituzioni regionali e mondo accademico ha portato al finanziamento di un programma triennale di monitoraggio dei fitopatogeni dell'eucalipto nell'isola e nel 2019 ha contribuito all'approvazione di un regolamento per l'introduzione di specie non autoctone ai fini del controllo biologico (Decreto Ministero dell'Ambiente 2020, art. 3). Nel frattempo, la diffusione della Psilla lerp ha causato una sensibile riduzione nella produzione del miele di eucalipto provocando una grossa crisi economica nel comparto apistico regionale (Floris *et al.* 2020, pp. 68-69). Oltre a rappresentare la parte più consistente della produzione annuale delle aziende apistiche sarde (tra il 60% e il 75% secondo le stime degli apicoltori), la fioritura, da fine giugno a metà agosto, garantisce il pascolo per le api nel periodo in cui non sono presenti altre fonti, permettendo di mantenere famiglie forti e sane in vista del raccolto autunnale.

Tuttavia, l'introduzione volontaria o accidentale di specie nocive per gli ecosistemi locali, è *uno* dei problemi provocati dall'azione umana che api (e apicoltori) devono affrontare ogni giorno accanto al cambiamento climatico, la gestione delle risorse naturali e lo sfruttamento del suolo. Da tempo gli apicoltori, anche attraverso le associazioni apistiche sarde, rivendicano il diritto di essere ascoltati sulle questioni riguardanti ambiente e territorio. Particolarmente impegnata in questo senso è l'associazione *Ortus de Abis*⁶ che in diverse occasioni di confronto con tecnici e politici regionali ha richiesto un maggiore impegno affinché le politiche di gestione del territorio vengano riformulate tenendo conto del ruolo ecosistemico che le api svolgono.

Nonostante ciò, quando nel 2018 in seguito agli accordi presi tra la RAS e le ditte di produzione di biomasse sono iniziati i tagli nell'azienda Baveno e in altre aree della Sardegna, il mondo apistico sardo ha assunto posizioni distinte e solo una parte si è mostrata fortemente preoccupata riguardo alla possibilità che gli accordi energetici potessero concretizzarsi in una ulteriore riduzione del pascolo di eucalipto. Da parte loro, le associazioni apistiche hanno mostrato opinioni contrastanti anche al loro interno. È necessario sottolineare che gli apicoltori sardi sono anch'essi influenzati dalla concezione della Sardegna "isola selvaggia" in cui l'eucalipto assume i caratteri di un "colonizzatore vegetale". In questo senso, i rappresentati di *Padenti*⁷, il cui nome non a caso fa

⁶ Fondata nel 1987, l'associazione *Ortus de Abis* è la più longeva associazione apistica in Sardegna. Il nome fa riferimento alla *Carta de Logu* e ad alcuni *Condaghes*, scritti giuridici che facevano esplicito riferimento alla pratica dell'apicoltura in Sardegna nel 1300.

⁷ *Padenti* è l'unica Organizzazione di Produttori apistici della Sardegna. Fondata nel 2010, si presenta come una unione di apicoltori che "vantano una tradizione millenaria".

riferimento all'isola "senza fine", "l'eucalipto è morto" e non merita alcuna attenzione. Più complessa è la posizione assunta dall'associazione *Ortus de Abis* in cui posizioni favorevoli allo sfruttamento economico dell'eucalipto convivono con concezioni radicalmente differenti che in alcuni casi portano alcuni membri a propendere per un percorso che porti al riconoscimento dell'identità giuridica delle piante, incluso l'eucalipto, sul modello della *Déclaration des droits des arbres* (2019) come strategia di salvaguardia delle api.

Le posizioni degli apicoltori sembrano riconducibili grossomodo a due modi di interpretare il paesaggio e la presenza dell'eucalipto in esso. Da un lato, quelli che hanno incorporato la visione di una terra incontaminata e selvaggia vedono l'eucalipto, in quanto pianta alloctona, come simbolo della subalternità storica della Sardegna all'Italia. Essi tendono a proiettare la propria identità di sardi e di apicoltori in un passato lontano, quando "l'antica terra sarda" non era ancora stata corrotta dai "colonizzatori" venuti dal mare (Meloni 2018a, pp. 11-12). Dall'altro, alcuni apicoltori mostrano di produrre una visione più articolata del rapporto tra il paesaggio sardo e le specie che lo compongono, costruita a partire dalle (auto)riflessioni nate nel "fare apicoltura." Queste riflessioni inducono l'apicoltore a ripensare il proprio rapporto con l'ambiente e di attribuire un nuovo significato alle nozioni di autoctono e alloctono. È emblematico in questo senso il caso di Davide Aru, un militante indipendentista che durante un'intervista ha ammesso di aver cambiato opinione sull'eucalipto (che prima disprezzava come simbolo di dominazione) dopo aver iniziato a praticare apicoltura. In questo senso, sembrerebbe che le api, "costringendo" l'apicoltore a una costante relazione con una moltitudine di specie animali e vegetali dalle quali dipende la sopravvivenza stessa degli insetti, possano configurarsi come *companion species* degli apicoltori (Meloni 2018b, p. 64). È attraverso la relazione con le api che molti apicoltori sembrano sviluppare una concezione del territorio inteso come uno spazio co-costruito dall'incessante collaborazione tra esseri umani, animali e piante attraverso i secoli. In altre parole, l'ambiente si configura come la *contact zone* dell'apicoltore che "si fa" (*becoming with*), diventa umano nella relazione con l'"assemblaggio" di specie che lo abitano (Haraway 2008; Tsing 2015). Tracce di questa concezione sono riscontrabili anche nelle attività culturali promosse dall'associazione *Ortus de Abis* che già nella scelta del nome individua negli apicoltori di oggi i continuatori della cultura apistica sarda del 1300 (Meloni 2018a, pp. 12-14)

L'ape non è l'unica specie legata alla presenza dell'eucalipto e gli apicoltori non sono i soli ad articolare concezioni del rapporto umano/non umano che si discostano da quelle riconducibili alla dicotomia natura/cultura. Nel caso studio in esame, l'area è frequentata anche da numerosi cacciatori, agricoltori e operatori del corpo forestale ciascuno dei quali interpreta il taglio dei boschi anche in relazione al rapporto che ognuno di loro instaura con una specifica specie animale o vegetale.

Per il cacciatore Michele Murru la presenza dell'eucalipto sul territorio fin dai tempi di suo nonno è sufficiente a considerare la pianta "di qui". Michele mi accompagna a visitare le "autostrade e le piccole stradine percorse da cinghiali e cervi nella campagna" che lui dimostra di conoscere intimamente. Mentre passeggiamo, mi accorgo che la sua conoscenza del territorio è mutuata attraverso la pratica della caccia. I saperi sul territorio e sul comportamento di cinghiali e cervi gli sono stati tramandati dal padre e dal nonno che prima di lui cacciavano in quest'area. Per tutta la durata della passeggiata ho la sensazione di muovermi in rapporto alla percezione che i cinghiali e i cervi hanno di noi e apprezzo il tentativo di Michele di insegnarmi ad assumere la prospettiva visiva e sensoriale di questi animali. In tutto ciò, l'eucalipto assume un ruolo fondamentale nell'offrire riparo o cibo alle diverse specie che co-abitano i boschi. E tuttavia, i tagli intensivi sembrano aver profondamente modificato le tracce di questa intricata rete di esseri viventi che compongono il territorio. Michele rimane colpito dal paesaggio desertico prodotto dalle macchine cippatrici e mi fa notare come alcune delle "autostrade" tra la macchia sembrano essere state abbandonate dai cinghiali. Per Michele e altri cacciatori della zona i tagli per la produzione di biomasse rappresentano solo l'ultima di una serie di attività umane sul territorio che hanno ridotto drasticamente le comunità di uccelli e modificato gli equilibri delle popolazioni di piccole prede ad esse legate.

Michele mi introduce all'amico Dario Desogus, operatore del corpo forestale "diverso dagli altri perché lui davvero conosce come funziona la campagna." Dario è originario di Teulada ed è cresciuto in una famiglia di caprari. Ha svolto questa attività insieme al padre fino a quando è entrato a far parte del corpo forestale. Proprio a questa lunga esperienza con le capre Michele attribuisce l'abilità di Dario nel conoscere il "reale" funzionamento della campagna, "non come gli altri che non capiscono niente di come si muovono gli animali e a cosa serve lavorare le piante in un certo modo." Nonostante l'avversione di Dario nei confronti dell'eucalipto, "pianta che già a vederla non si armonizza con il paesaggio sardo dove tutto ha un'altra misura, più piccola", quei tagli in un'area prospiciente una riserva naturale non sembrano per lui essere in linea con le normative di tutela del paesaggio e delle specie protette. L'entità e tipologia dei tagli lo lascia perplesso e gli fa supporre che dietro ai tagli esista una volontà non troppo velata di sradicare l'eucalipto da questa zona.

L'agricoltore Antonio Aru, che possiede un'azienda parzialmente inclusa entro la Zona di Protezione Speciale del Monte Arcosu, ritiene che la perdita repentina dell'area boschiva metterebbe a repentaglio la vita dei cervi, specie protetta dal parco, che verrebbero spinti dai germogli a uscire dall'area protetta e quindi si esporrebbero a bracconieri e altri pericoli.

Antonio è un mandorlicoltore biologico che ha imparato a conoscere il territorio in cui opera attraverso il suo rapporto con il padre, anch'esso

agricoltore originario della zona di Tonara, paese famoso in Sardegna per la produzione di torrone alle mandorle, da cui si trasferì per impiantare l'azienda nella valle ai piedi del Monte Arcosu. È lui stesso a parlarmi delle sue difficoltà a interagire con tecnici regionali i quali dimostrerebbero di non possedere alcuna conoscenza sui delicati equilibri tra piante e animali all'interno dell'area protetta.

Benché l'eucalipto assuma un significato diverso nelle narrazioni di Antonio e Dario entrambi attribuiscono al carattere alloctono della pianta la motivazione principale che spiegherebbe il silenzio delle associazioni ambientaliste di fronte a quello che loro definiscono un "disastro di questa portata".

Le visioni di Oscar, Michele, Antonio e Dario sono accomunate dal fatto che tutti quanti, seppure in maniera differente, intrattengono con il territorio un rapporto molto intimo e che il loro saperi ecologici sembrano essere in parte incorporati e tramandati nel rapporto con i genitori e i nonni. Particolarmente interessanti, in questo senso, sono Oscar e Michele, il primo che insieme ai terreni nella zona ha ereditato anche la conoscenza del territorio tramandatagli dai racconti dei nonni e dei genitori, il secondo figlio di cacciatori che "da sempre" avevano la gestione di caccia e raccolta di una parte di quei terreni.

In contrasto, l'interpretazione di Natalino Tuveri offre una concezione positiva dei tagli e dell'attività della centrale a biomasse che a differenza di altre strutture della zona industriale produce energia "pulita." Pur mostrandosi particolarmente attento alla salute del territorio sardo e alle politiche di gestione "sostenibile" dell'ambiente, nelle varie conversazioni virtuali avvenute tramite il social network Facebook, Natalino sostiene che i tagli non producano alcun impatto sulla flora e fauna del territorio e che d'altra parte "le piante stanno già ricrescendo quindi non ci sono tutti questi problemi per gli apicoltori." Formatosi in scienze naturali all'università di Cagliari, Natalino è impiegato specializzato nella centrale a biomasse. Attraverso Facebook è possibile notare che altri abitanti del paese di Bau Arena similmente a Natalino, ritengono che il consumo di suolo per la produzione di energia "verde", sia essa da biomasse o per fotovoltaico, sia un modo per salvare la "natura" e il pianeta. Tuttavia, bisogna tenere presente che queste persone sono per la maggior parte impiegate nel settore terziario e che il loro rapporto con la "campagna" è generalmente ridotto alle escursioni domenicali nella riserva del Monte Arcosu.

Conclusioni

A partire da un'indagine etnografica sull'apicoltura, l'articolo si è concentrato sullo studio di un'area a sud-ovest della Sardegna il cui paesaggio attuale è il risultato delle interconnessioni tra fenomeni globali (colonialismo, svilup-

po agrario e industriale, politiche di transizione ecologica) e dinamiche locali (bonifiche, migrazioni interne, mutamenti socioculturali, fragilità idrogeologica). In questo contesto, la diffusa presenza dell'eucalipto a partire dalla metà del 1800 si lega storicamente allo sviluppo di modelli agro-pastorali e, a partire dal secondo dopoguerra, all'impianto del polo industriale di Cagliari, entrambi elementi che ancora oggi determinano le modificazioni degli ecosistemi dell'area (Lai 2020, pp. 99-100). Recentemente, la messa in funzione di una centrale a biomasse nell'agglomerato industriale del capoluogo ha favorito delle pratiche forestali che hanno prodotto localmente una sensibile riduzione del patrimonio boschivo dell'area, con conseguenze dirette sulla vita delle diverse specie (inclusa quella umana) che avevano costruito le proprie comunità attorno alla presenza dell'eucalipto. In un'epoca in cui il dibattito sull'impatto delle attività umane sulla Terra sembra essersi diffuso ben oltre il mondo accademico, il caso studio offre la possibilità di indagare i conflitti prodotti localmente dallo sfruttamento di una pianta la cui importazione, diffusione, e utilizzo in Sardegna sono legati a processi economici e sociali che da circa un secolo hanno caratterizzato la storia di questa specie su scala globale.

L'improvvisa perdita di quello che potrebbe rappresentare un "polmone verde" dell'area metropolitana di Cagliari, ai piedi di una riserva naturale nazionale, capace di mitigare gli effetti negativi del polo industriale sulla qualità dell'aria e dell'ambiente non sembra aver suscitato preoccupazioni tra una parte di cittadini dei comuni circostanti di Bau Arena, Grogastu e Santa Lucia. Tale disinteresse da un lato sembra essere connesso a una concezione individualistica del rapporto con l'ambiente basata sul diritto del singolo di sfruttare a proprio vantaggio e senza alcun limite il territorio di cui è proprietario. La totalità dei boschi tagliati, infatti, ricade in terreni di proprietà privata non solo dell'azienda Baveno ma anche di piccoli proprietari che hanno progressivamente abbandonato le terre a uso agricolo con l'avanzare del polo industriale. Questo, infatti, ha prodotto un aumento dei costi a carico dei piccoli proprietari e attirato l'interesse di aziende impegnate nella produzione di energia verde.

Ciò che è importante sottolineare è che anche qui, analogamente a quanto discusso da Gearty sul rapporto tra diritti umani e tutela ambientale, il diritto dell'individuo di sfruttare economicamente il territorio, è considerato superiore rispetto a qualunque forma di tutela ambientale (Gearty 2010, p. 10). Come si è visto, questo diritto è rivendicato anche da alcuni membri della comunità di apicoltori, che benché manifestino una maggiore consapevolezza sulla sofferenza delle specie non umane e sui meccanismi di funzionamento degli "assemblaggi" che costituiscono la "foresta", appaiono strettamente legati a concezioni del rapporto tra umani e non umani che collocano i primi in una posizione distinta e in una certa misura "distante" rispetto ai secondi. In altre parole, persino coloro che dall'eucalipto traggono gran parte del reddito annuale e che attraverso l'intimità che costru-

iscono con le api hanno accesso al “pensiero della foresta”, non sembrano declinare la sofferenza delle comunità di non umani prodotta dal taglio degli eucalitti in termini di (in)giustizia ambientale.

L'indagine etnografica ha mostrato come questo aspetto non sia slegato dal ruolo assunto dalla nozione di “identità” attribuita al paesaggio della Sardegna. In questo caso, infatti, l'identità sarda sembra funzionare come una sovrastruttura che fornisce ulteriori elementi per mercificare un essere vivente sulla base della sua “estraneità” al suolo sardo, rendendolo alloctono, e quindi attribuendogli una posizione subalterna rispetto alla “natura” che vale la pena salvare. La forma di continuità tra persone e ambiente veicolata e riprodotta dall'immagine della Sardegna come *endless island* presente nell'idea di appartenenza dei sardi — inclusi gli apicoltori — contribuisce a riprodurre una relazione tra sardi e paesaggio costruita su una percezione dell'ambiente che colloca l'essere umano al di fuori di tutto ciò che non è umano (si veda Ingold 2000).

In questa nozione del rapporto natura/cultura lo spazio per una qualche forma di giustizia ambientale viene ridotto dall'impossibilità di individuare negli alberi la capacità di mantenere una costante rete di relazioni e comunicazione con la flora e la fauna che costituiscono il suo *lebenswelt* (Celermajer *et al.* 2020, p. 484) e quindi di definire gli eucalitti (e in generale gli alberi) come esseri senzienti, ai quali riconoscere il diritto alla giustizia (Scholsberg 2007). Si potrebbe ipotizzare che l'ontologia di cui sono portatori gli attori sociali coinvolti nel caso studio, anche quando è mirata a tutelare la “natura” non produce gli strumenti per riconoscerli come “congiunti” e quindi simili gli esseri non umani, e quindi non prevede che questi siano esseri senzienti. La riserva del Monte Arcosu è connessa a questa visione e funziona come una “fortezza della conservazione” (Heatherington 2012): la sua vicinanza al luogo dei tagli è funzionale alla narrazione che le attività forestali eseguite al di fuori dell'area sono mirate a proteggere la “natura” (Celermajer *et al.* 2020, p. 489).

Inoltre, la scelta di individuare nella relazione binaria tra eucalipto e flora autoctona un rapporto che va a detrimento della seconda non tiene conto né delle “nuove” condizioni in cui le piante vivono (per esempio il cambiamento climatico e l'importazione costante di specie alloctone di insetti, uccelli, etc.), e neppure delle nuove reti di relazioni che si sono create tra eucalitti e organismi presenti che svolgono azioni ecosistemiche sul territorio. Tra queste, particolare rilievo rivestono quelle di insetti, funghi e vari invertebrati la cui azione sull'ambiente — a cui Bennett (2010) attribuisce una *small agency* — è invisibile all'occhio umano ma necessaria per il funzionamento dell'ecosistema (Tsing 2015); e poi ancora uccelli, piccoli mammiferi che comunque svolgono azioni di controllo biologico proprio delle specie importate.

Contrariamente a questa visione, il campo ha mostrato come il rapporto con alcuni *companion species* possa produrre concezioni diverse dell'identità sarda e delle nozioni di autoctono/alloctono. Interessante, in questo sen-

so, notare come i piccoli proprietari manifestano una tendenza a opporre resistenza alla possibilità di ottenere ingenti guadagni attraverso la vendita dei propri terreni alle multinazionali che si occupano di fotovoltaico e di biomasse. In questo caso, il rifiuto a vendere è dovuto al fatto che i terreni in questione, per quanto improduttivi, fanno parte dell'eredità ricevuta per linea paterna o materna ovvero rappresentano il "versante più concreto e specifico" di *su connotu* (Zene 2005, p. 690). In altre parole, per queste persone, i terreni con gli eucalitti trasmessi per via ereditaria fanno parte della storia della propria famiglia d'origine (*arereu*) e rappresentano il mondo come "lo abbiamo conosciuto, come ci è stato tramandato." Questa concezione è riscontrabile anche nelle posizioni di Oscar, Michele e Antonio e in quella parte di operatori che intrattengono con il territorio in cui operano un rapporto più intimo. Per questi, l'ingiustizia assume una duplice valenza: da una parte si configura come una perdita degli aspetti simbolici che costituiscono la base del loro senso di appartenenza a quei luoghi. In questo caso, l'eucalipto non è più percepito come estraneo al suolo sardo ma come elemento simbolico che testimonia l'impronta dell'attività degli antenati che attraverso il loro lavoro e i loro saperi hanno creato il paesaggio di oggi. Dall'altra, costituisce una violenza nei confronti dell'ambiente in quanto provoca la sofferenza dei diversi *companion species* a cui ciascuno è legato per mezzo delle diverse attività che operano su quel territorio.

Il contributo dimostra come la ricerca etnografica in chiave multispecie permetta di analizzare nel dettaglio i differenti modi di rapportarsi alla "natura" che sono alla base delle tensioni generate dalle politiche di gestione ambientale a livello locale e fa emergere quelle posizioni subalterne rispetto alle concezioni *mainstream* del rapporto natura/cultura che tuttavia sono presenti anche in un contesto europeo come quello analizzato. La ricerca etnografica fornisce gli strumenti necessari per rileggere le pratiche forestali, di gestione ambientale e di sfruttamento delle risorse per la produzione di energia "verde" alla luce della valutazione intima e situata delle interconnessioni tra specie diverse piuttosto che formulare piani basati su connessioni binarie umano-singola specie.

In questo senso, il sapere prodotto dalla prospettiva multispecie offre degli spunti di riflessione interessanti per ricalibrare il concetto di giustizia ambientale in termini più inclusivi rispetto alla sofferenza delle specie non umane con cui co-abitiamo l'ambiente.



Foto 1. Paesaggio dopo i tagli”



Foto 2. Paesaggio dopo i tagli



Foto 3. Cataste di eucalipto prima della sbriciolatura



Foto 4. La città più vicina

Bibliografia

- Allerta incendi, a Uta le fiamme arrivano a un passo dal carcere, (7 luglio, 2019), *L'Unione Sarda*, consultabile all'indirizzo: <https://www.unionesarda.it/articolo/news-sardegna/cagliari/2019/07/07/allarme-incendi-a-uta-le-fiamme-arrivano-a-un-passo-dal-carcere-136-902002.html>
- Angioni, G., (1976), *Sa Laurera. Il Lavoro Contadino in Sardegna*, Cagliari, EDES.
- Ansele, M., (5 aprile 2018), El Gobierno rechaza clasificar el eucalipto como especie invasora, *El País*, consultabile all'indirizzo: https://elpais.com/elpais/2018/04/04/ciencia/1522857047_252833.html
- Arnáiz, Á., (2 giugno, 2019), Guerra Abierta a Las Acacias y Eucaliptos En Quince Montes de Toda Galicia, *El Correo Gallego*, consultabile all'indirizzo: <https://www.elcorreogallego.es/hemeroteca/guerra-abierta-acacias-eucaliptos-quince-montes-toda-galicia-LCCG1186490>
- Bachis, F., (2015), Diversi da chi. Note su appartenenza e politiche dell'identità, in Marrocu, L., Bachis, F., Deplano, V., a cura di, *La Sardegna Contemporanea. Idee, Luoghi, Processi Culturali*, Roma, Donzelli, pp. 695-719.
- Bennett, J., (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press.
- Celermajer, D., Chatterjee, S., Cochrane, A., Fishel, S., Neimanis, A., O'Brien, A., Reid S., Srinivasan, K., Schlosberg, D., Waldow, A., (2020), Justice Through a Multispecies Lens, *Contemporary Political Theory*, 19, 3, pp. 475-512.
- Contratto quadro ai sensi degli artt. 10 e 11 del D. Lgs. N 102 del 27 maggio 2005, (2017).
- Cossu, T., (2007), Dell'identità al passato: il caso della preistoria sarda, in Angioni, G., Bachis, F., Caltagirone, B., Cossu, T., a cura di, *Sardegna: seminario sull'identità*, Cagliari, Cuec, Isre, pp. 119-125.
- Déclaration des droits des arbres* (2019).
- Descola, P., (2005), *Par-Delà Nature et Culture*, Bibliothèque Des Sciences Humaines, Paris, Gallimard.
- Floris, A., Girina, I., (2016), The Sardinian Case: Issues of Identity in the Cinematic Representation of an Island, in *Studi e Recherche*, IX, Cagliari, pp. 143-49.
- Floris, I., Pusceddu, M., Mannu, R., Buffa, F., Quaranta, M., Satta, A., (2020), The Impact of Sap-Sucking Insect Pests (*Blastopsylla Occidentalis* Taylor and *Glycaspis Brimblecombei* Moore, Hemiptera: Psyllidae) on Unifloral Eucalyptus Honey, *Annals of Silvicultural Research*, 44, 2, pp. 66-70.
- Frongia, M. L., (1995), *Due pittori spagnoli in Sardegna: Eduardo Chicharro Agüera (1901) e Antonio Ortiz Echagüe (1906-09)*, Nuoro, Ilisso.
- Gearty, C., (2010), Do human rights help or hinder environmental protection?, *Journal of Human Rights and the Environment*, 1, 1, pp. 7-22.

- González, P., (28 febbraio 2019), La Xunta defenderá en los tribunales que no se declare invasor el eucalipto, *La Voz de Galicia*, consultabile all'indirizzo: https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/galicia/2018/12/07/xunta-defendera-tribunales-declare-invasor-eucalipto/0003_201812G7P12993.htm
- Haraway, D., (2008), *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Haraway, D., (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, London, Duke University Press.
- Heatherington, T., (2012), Remodeling the Fortress of Conservation? Living Landscapes and the New Technologies of Environmental Governance, *Anthropological Forum*, 22, 2, pp. 165-85.
- Holifield, R., Chakraborty, J., e Walker, G., (2017), Introduction. The worlds of environmental justice, in Holifield, R., Chakraborty, J., e Walker, G., eds., *The Routledge Book of Environmental Justice*, London, Routledge Books, pp. 1-11.
- Ingold, T., (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- Kirksey, S.E., Helmreich, S., (2010), The Emergence of Multispecies Ethnography, *Cultural Anthropology*, 25, 4, pp. 545-576.
- Kitzmüller, H., (2010), *Angelo Ceconi: Imprenditore Agricolo ad Assemini Dal 1902 al 1944*, Cormons, Braitan.
- Kohn, E., (2013), *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, Berkley, University of California Press.
- Lai, F., (2020), *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*, Firenze, Editpress.
- Latour, B., Stengers, I., Tsing, A., Bubandt, N., (2018), Anthropologists Are Talking-About Capitalism, Ecology, and Apocalypse, *Ethnos*, 83, 3, pp. 587-606.
- Lawrence, D.H., (2003), *Mare e Sardegna*, Nuoro, Ilisso.
- Lilliu, G., (2002), *La Costante Resistenziale Sarda*, Bibliotheca Sarda, n. 79, Nuoro, Ilisso.
- Lissia, M., (12 ottobre, 2018), Alluvione, una morta e un pastore disperso. *La Nuova Sardegna*, consultabile all'indirizzo: <https://www.lanuovasardegna.it/regione/2018/10/12/news/alluvione-una-morta-e-un-pastore-disperso-1.17348130>
- Meloni, B., Farinella D., (2015), L'evoluzione dei modelli pastorali in Sardegna, in Marrocu, L., Bachis, F., Deplano, V., a cura di, *La Sardegna Contemporanea. Idee, Luoghi, Processi Culturali*, Roma, Donzelli, pp. 447-73.
- Meloni, G.N., (2018a), Making Indigeneity: The Beekeeper's Perspective, *On_Culture: The Open Journal for the Study of Culture*, 5, <<http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2018/13657/>>.

- , (2018b), Saperi condivisi, saperi in conflitto. Etnografia dell'apicoltura in Sardegna, *Antropologia Pubblica*, 4, 2, pp.65-83.
- Moore, J.W., ed., (2016), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press.
- Mukund, J., Kuppannam P., (2011), Impact of Eucalyptus Plantations on Ground Water Availability in South Karnataka ICID 21st International Congress on Irrigation and Drainage, 15-23 October 2011, Theran, Iran, pp. 255-62.
- Ogden, L.A., Hall, B., e Tanita, K., (2013), Animals, Plants, People, and Things. A Review of Multispecies Ethnography, *Environment and Society: Advances in Research*, 4, New York, Berghahn Books, pp. 5-24.
- Piano stralcio per l'Assetto Idrogeologico (PAI), (2007), Distretto 25, Tav. 7. Preliminare per le linee guida dell'identità visiva della Sardegna a Expo 2015, (2015).
- Regione Autonoma della Sardegna, (2007), Piano Forestale Ambientale Regionale.
- Regione Autonoma della Sardegna, (2012), Programma triennale di controllo biologico della psilla lerp dell'eucalipto *Glycaspis brimblecombei* e monitoraggio delle problematiche fitosanitarie dell'eucalipto in Sardegna.
- Samways, M.J., (2005), *Insect Diversity Conservation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sannitu, S., (2006), Water and Land in Sardinia, in *Water Resources for the Future*, Conference Proceedings 9, Roma, FAO, pp. 152-82.
- Schlosberg, D., (2007), *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- Serra, M., (1958), *Sardegna quasi un continente*, Fossataro, Cagliari.
- , (1961), *Sardegna quasi un continente*, RAI, DVD, 80 min.
- Tsing, A. L., (2015), *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press.
- Vacca, A., Loddo, S., Serra, G., and Aru, A., (2002), Soil Degradation in Sardinia (Italy): Main Factors and Processes, in *7. International Meeting on Soils with Mediterranean Type of Climate* (Selected Papers), CIHEAM, Options Méditerranéennes: Série A. Séminaires Méditerranéens, n. 50, Bari, pp. 413-23.
- Viveiros de Castro, E., (1998), Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 4, pp. 469-488.
- , (2004), Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies, *Common Knowledge*, 10, pp. 469-88.
- Woods, K., (2017), Environmental Human Rights, in Holifield, R., Chakraborty, J., e Walker, G., eds., *The Routledge Book of Environmental Justice*, London, Routledge Books, pp. 149- 159.
- Zene, C., (2005), *Dono e vendetta nella Sardegna centrale*, Lares, anno LXXI, 3, Firenze, pp. 683-718.

Scarti differenziali. Pratiche di attivismo e governance dei rifiuti in un contesto industriale siciliano

IRENE FALCONIERI*

Abstract

L'articolo indaga da una prospettiva storico-etnografica le declinazioni attuali dei movimenti per la giustizia ambientale nel siracusano, un'area della Sicilia orientale caratterizzata dalla presenza di un imponente polo petrolchimico che produce effetti fortemente impattanti da punto di vista ambientale, paesaggistico e sanitario. Si mostrerà come, attorno al tema dei rifiuti industriali e della loro governance, si siano costruite nel tempo pratiche e narrazioni che attraversano e interconnettono diverse sfere della vita pubblica, contribuendo in tal modo a riconfigurare la portata sociale dei problemi ambientali. Le analisi e i dati presentati sono il risultato di una ricerca etnografica di lungo periodo – avviata nel 2015 e ancora oggi in corso – che si è strutturata in tre diversi momenti, a cui corrispondo altrettanti focus tematici e strumenti metodologici.

Parole chiave: movimenti ambientalisti, petrolchimico, rifiuti industriali, saperi esperti.

Introduzione

L'articolo indaga le relazioni tra i movimenti ambientalisti, i saperi tecnico-scientifici e la sfera giuridico-istituzionale osservate nella provincia nord di Siracusa, un'area caratterizzata dalla presenza di un imponente polo industriale petrolchimico. Le forme assunte nel tempo da tali relazioni rappresentano in questi contesti elementi centrali nel processo di emersione e strutturazione di una “questione ambientale” direttamente riconducibile al sistema produttivo industriale (Adorno 2007a, 2007b; Falconieri 2019). Attraverso la loro analisi critica saranno indagate le articolazioni storicamente determinate tra le diverse sfere della vita pubblica (ambientale, politico-economica e socio-culturale) e i modi in cui esse hanno contribuito a configurare e sostanziare le attuali istanze di giustizia ambientale. L'interpretazione dei dati

* irene.falconieri@gmail.com

analizzati è strutturata a partire dalla disamina dei temi e delle pratiche di azione del Comitato Stop Veleni, uno dei movimenti ambientalisti più attivi nel comprensorio. La sua storia permette infatti di evidenziare continuità e cambiamenti nelle pratiche di attivismo ambientalista osservate nel contesto indagato.

In particolare il focus dell'analisi si concentrerà sul ciclo di produzione e smaltimento dei rifiuti industriali e delle immissioni in atmosfera di reflui gassosi¹, aspetti del processo produttivo che già a partire dalla fine degli anni Settanta dello scorso secolo sono stati oggetto di contenziosi giudiziari di carattere penale e amministrativo e hanno svolto un ruolo rilevante nell'indirizzare le traiettorie di azione pubblica di movimenti e comitati territoriali. Negando o affermando un certo tipo di ordine (Douglas 1993) i rifiuti, infatti, mostrano elementi distintivi della società in cui sono prodotti (Alliegro 2018) e contribuiscono al contempo a evidenziare i modi in cui l'uomo pensa il mondo e se stesso (Knechtel 2007; Rathje, Murphy 1992). Tale forza disvelatrice è inoltre riconducibile a una caratteristica che connota gli scarti generatisi dai processi di produzione e consumo di merci: la capacità di continuare a produrre effetti sull'uomo, sul contesto sociale in cui vive e sull'ambiente anche dopo il loro smaltimento (Reno 2014, 2015). Una capacità che coinvolge piani e livelli diversi dell'agire umano. La loro governance prevede infatti l'utilizzo di risorse tanto di tipo tecnico-organizzativo, economico e giuridico, quanto di tipo cognitivo, politico e socio-culturale e sollecita preoccupazioni e valutazioni morali spesso contrastanti (Alliegro 2017, Reno 2015)². A partire da questo quadro teorico, l'attenzione al tema dei rifiuti permette di mostrare i modi in cui si è strut-

1 Accogliendo le interpretazioni della giurisprudenza in materia, nell'articolo gli effluenti gassosi di processo che si generano nell'industria chimica e petrolchimica sono equiparati al rifiuto industriale. In particolare si fa riferimento alla pronuncia del Tribunale di Gela del 24 marzo 2006, n. 2011, relativa alla raffineria di petrolio dell'AGIP PETROLI, in relazione alle attività dell'impianto cracking catalitico, dell'impianto di alchilazione e di trattamento acque (TAS), che comportano l'incenerimento di reflui gassosi. Per una critica a tale pronunciamento si veda Giampietro P., Giampietro S. 2011.

2 Nel contesto italiano, ad esempio, i numerosi illeciti relativi alla governance dei rifiuti hanno incentivato gli sviluppi della giurisprudenza in materia di reati ambientali. Significative al riguardo appaiono le parole di un'avvocata, ex pubblico ministero e attivista per i diritti ambientali in relazione alla modifica della legge 68/15 del 2015, che disciplina i delitti contro l'ambiente nel codice penale: «Sicuramente è una normativa che ha fornito una risposta più idonea a gravi fatti di inquinamento che rischiavano di rimanere privi dell'adeguata tutela. Soprattutto in tema di rifiuti i gravi fatti della Campania ma anche in altri luoghi del Sud hanno fatto emergere la necessità di una disciplina che tenesse conto dei reati associativi. In una parola si è dovuto prendere atto della circostanza che traffico e smaltimento dei rifiuti era diventata una prerogativa non più del singolo, della singola impresa, ma della criminalità organizzata. Anche il lessico si è adeguato» (intervento pubblico registrato. Convegno dell'associazione Legambiente, Catania, 24/03/2018).

turata nel tempo la percezione di una relazione causale tra ambiente e corpi animali e umani (Ingold 2000, 2008) che ha contribuito a plasmare modi e forme delle pratiche di giustizia ambientale.

L'interesse nei confronti delle questioni qui discusse si iscrive all'interno di un percorso di ricerca etnografica di lungo periodo, avviato a partire dal 2015 e strutturatosi in tre momenti, diversi ma interrelati, a cui corrispondono altrettanti focus tematici. In una prima fase l'etnografia si è concentrata sull'analisi della percezione del rischio ambientale e sanitario tra diversi gruppi di attori sociali presenti nei comuni ricadenti nel polo petrolchimico siracusano. Il lavoro svolto in questo periodo, reso possibile dalla partecipazione al progetto di ricerca dell'Università di Catania "Smart Assemblages. Frizioni, disastri e green economy", può essere retrospettivamente considerato come un'indagine preliminare volta ad acquisire una conoscenza delle caratteristiche geografiche, socio-economiche e storico politiche dei luoghi e delle relazioni che li attraversano. A tal fine sono stati condotti colloqui informali registrati con attori considerati rilevanti rispetto ai temi affrontati dal progetto. Gran parte delle conversazioni è avvenuta nel corso di pratiche di attraversamento dei territori, durante le quali le persone consultate mettevano in relazione le problematiche ambientali e sanitarie avvertite come urgenti con specifici luoghi e particolari traiettorie storico politiche locali e nazionali³.

In un secondo momento (2018-2020), nell'ambito del progetto PRIN "Ecofrizioni dell'Antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale", sono state indagate le connessioni, contestuali e storicamente determinate, tra diritto, ambiente, economia e politica che hanno caratterizzato e continuano ancora a determinare la storia dell'industrializzazione nel siracusano. In questo caso la ricerca si è concentrata sull'osservazione etnografica nelle aule di tribunale di due processi penali centrati su reati ambientali e reati di corruzione. L'etnografia in tribunale è stata accompagnata da una costante partecipazione a contesti privati e pubblici – convegni scientifici, dibattiti, riunioni e manifestazioni di protesta organizzati da associazioni e comitati – in cui i temi oggetto dei processi erano discussi collettivamente, diventando pratica sociale.

Infine, obiettivo della terza fase, avviata nel luglio 2020 e ancora oggi in corso, è quello di esplorare in chiave storico-etnografica la relazione tra mondo dell'attivismo ambientalista, saperi esperti e apparati politici-amministrativi per far emergere la pluralità di voci e posizioni che danno sostanza alle rivendicazioni di giustizia ambientale. In questo caso il progetto interdipartimentale che fa da cornice all'etnografia persegue anche l'intento

3 I principali attori coinvolti in questa fase sono stati rappresentanti territoriali di associazioni nazionali (Legambiente, Lipu, Italia Nostra) e quelli di comitati e associazioni locali, sindacalisti, operai ed ex operai del polo industriale.

applicativo di mettere in connessione il mondo della ricerca, dell'attivismo e delle istituzioni, per immaginare spazi di dialogo e confronto nei quali poter progettare prospettive condivise di sviluppo futuro⁴. Le riflessioni presentate nell'articolo, pur collocandosi all'interno di quest'ultimo ambito progettuale e tematico, mettono in dialogo dati e informazioni acquisiti durante l'intero lavoro di ricerca, nel tentativo di mostrare la radicata tradizione di attivismo entro cui si situano le attuali istanze di giustizia ambientale.

Il tramonto della “favola industriale”⁵

All'interno di un sistema economico che anela alla crescita costante, fondata su un modello estrattivista (Zibechi 2016) di sfruttamento capillare di risorse umane e naturali (Godard 2010, Harvey 2007), in cui i processi di globalizzazione hanno reso più complessi e maggiormente interrelati i rapporti tra scale (Djament-Tran, Raghezza-Zitt 2012), scarti e rifiuti, nella loro concretezza materica di elementi inquinanti, inevitabilmente sollevano problemi di giustizia ambientale. Al contempo conferiscono al concetto un'accezione ampia e plurale, che comprende il riconoscimento di diritti politici ed economici (Schlosberg 2013). Se osservati storicamente, i rifiuti rappresentano infatti l'anello di congiunzione tra rivendicazioni sociali, battaglie per i diritti civili e problematiche ambientali (Berry 1977, Bullard 1993, Melosi 2000, Pellow 2007). Le rivendicazioni e i conflitti che ne sono scaturiti hanno inoltre contribuito a diffondere su scala globale la necessità di un ripensamento dei modelli di sviluppo più attenti alla salute degli eco-sistemi e degli esseri umani e non umani che li abitano⁶. Sono quindi

4 Si fa riferimento in questo caso al progetto interdipartimentale ReVersE – The Anthropocene Upside Down dell'Università di Catania a cui collaborano i Dipartimenti di Scienze Politiche e Sociali, per la componente antropologica, sociologica, e geografica, di Scienze Umane, per la componente storico-antropologica, e di Ingegneria e Architettura per la componente ingegneristica, la progettazione urbana e la programmazione territoriale. Gli attori locali coinvolti nel progetto attraverso una partecipazione attiva alle iniziative organizzate si collocano geograficamente nelle provincie di Catania, Siracusa e Agrigento.

5 L'espressione è tratta dal titolo di un'opera teatrale del 2010, *Favola Industriale Blues*. Nell'opera l'attore augustano Alessio Di Modica e il musicista siracusano Gaetano Santoro, muovendosi a metà tra il *cunto* e il blues, narrano le contraddizioni di un territorio improvvisamente catapultato nella modernità da un repentino processo di industrializzazione che ha modificato stili di vita e spazi materiali e simbolici dei luoghi.

6 La divisione tra le campagne per i diritti civili e sociali, in particolare per la lotta alla povertà, e le rivendicazioni di tipo ambientale, caratterizza diversi contesti internazionali. Essa non riguarda solo le politiche governative ma anche l'operato di organizzazioni e movimenti, diminuendone le possibilità di impatto e di influenza (Agyeman, Ognéva-Himmelberger 2009).

pensabili come prodotti culturali e sociali politicamente agiti tanto nell'arena locale quanto in quella globale (Alliegro 2018, Honor Fagan 2003).

In linea con questa tendenza, nel contesto siracusano i rifiuti e le immissioni in atmosfera derivanti dai processi di produzione petrolchimica hanno svolto un ruolo determinante nell'emersione sulla scena pubblica di un dibattito che mette oggi in discussione il funzionamento del sistema produttivo ed economico dell'area. Un modello fondato su uno sfruttamento intensivo del territorio, che, così come in altri contesti nazionali (Divertito 2011; Faggi, Turco 2001; Felice 2013; Pellizzoni 2011; Rossi 2012), ha prodotto benefici distribuiti in modo iniquo tra diversi attori sociali. Il processo di industrializzazione, avviato a partire dal 1949, ha infatti generato immediati effetti positivi per il tessuto socio-economico locale, tra cui si annoverano l'aumento dei redditi, dei consumi e dell'occupazione, così come la creazione di infrastrutture e servizi⁷. Ciononostante, in linea con una tendenza che ha caratterizzato altre realtà industriali del sud Italia (Castronovo 2013, Ginsborg 1989, Ravenda 2018, Watters 2009), non è però riuscito a stimolare l'economia in una prospettiva di lungo periodo. Al contrario, la monocultura petrolchimica ha innescato una parabola economica discendente, condizionando tanto gli immaginari futuri (Benadusi 2017), quanto le concrete possibilità di sviluppo dei territori. Essa ha inoltre prodotto conseguenze devastanti e istituzionalmente riconosciute per la salute dell'uomo e dell'ambiente, che gli abitanti paragonano spesso ad un vero e proprio disastro (Benadusi 2018a, 2018b; Falconieri 2019)⁸.

Nella prima fase di industrializzazione, tra gli anni Cinquanta e Sessanta dello scorso secolo, il sogno di una crescita economica progressiva e l'ingente portata degli investimenti pubblici nell'area hanno favorito l'adesione di studiosi (Leonardi 1966; Morello 1962; Peggio, Mazzarino, Parlato 1960), amministratori locali, sindacati e opinione pubblica a retoriche e politiche economiche fondate sul potere propulsivo del petrolio. La letteratura storica e i racconti di attori considerati figure cardine della lotta ambientalista per il loro impegno prolungato nel tempo testimoniano come in quel periodo il prevalere di una "mentalità occupazionale" abbia reso marginale il dibattito

7 Nel siracusano l'industrializzazione del territorio si è configurata come un processo rapido e dirompente. Grazie ad ingenti investimenti pubblici – che negli anni tra il 1956 e il 1959 hanno rappresentato circa il 15% di tutti gli investimenti industriali del Meridione – nell'arco di un ventennio è stato costruito uno dei più grandi poli petrolchimici europei che ha raggiunto una copertura di territorio con manufatti industriali di circa 2700 ha (Adorno 2007b).

8 I dati forniti dalle numerose inchieste promosse in quest'area dal Ministero dell'Ambiente dimostrano come l'acqua, l'aria il suolo e il sottosuolo siano oggi fortemente compromessi e il numero di malattie tumorali e malformazioni neonatali risulti tra i più alti della nazione.

sui problemi ambientali riconducibili alla gestione del processo di industrializzazione⁹.

Problemi che si impongono con forza a partire dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso in corrispondenza con una generale crisi del sistema industriale nazionale e l'emersione dei primi segnali di rischio insiti nel modello di espansione economica implementato nel territorio. Entrambi i fattori rendono evidente l'esistenza di una relazione tra salute umana, salubrità dell'ambiente e inquinamento industriale, che da allora è stata al centro dell'interesse degli apparati giudiziari locali. In questo periodo sono state avviate importanti inchieste volte ad individuare eventuali responsabilità penali e amministrative in relazione a specifici casi di danno ambientale riconducibili ad attività di smaltimento illecito di rifiuti industriali (Adorno 2007a, 2007b; Falconieri 2019). L'intervento della magistratura, denunciando "la scandalosa latitanza" e "l'inerzia" della pubblica amministrazione in materia di tutela dell'ambiente e della salute, è servito da stimolo all'azione politica, percepita ancora oggi come inefficace, complice o del tutto assente. Esso ha inoltre prodotto effetti in altre sfere della vita pubblica divenute nel tempo centrali sia nel contesto locale che nel più ampio panorama globale dei movimenti per la giustizia ambientale.

Per costruire un solido impianto accusatorio in relazioni alle ipotesi di reati ambientali di volta in volta individuati, con l'ausilio di periti e tecnici, la magistratura ha sollecitato una stagione intensa e conflittuale di produzione di prove scientifiche. Le frequenti campagne di rilevamento che ne sono seguite, promosse e monitorate da altre istituzioni, hanno reso fruibile ad un vasto pubblico ricerche e dati utili a legittimarne le rivendicazioni di tipo ambientale che cominciavano allora a manifestarsi. Il potere giudiziario si è così configurato come un elemento critico della politica e dell'economia politica locali, divenendo un importante interlocutore per i movimenti e le associazioni che ancora oggi si battono per la tutela del territorio.

Contemporaneamente, sono state poste le basi per la definizione, sempre ridiscussa di articolate "coreografie del rischio" (Petryna 2002, Ravenda 2016), alla cui costruzione contribuiscono ancora oggi, da posizioni di potere disuguali, consulenti ed esperti, politici locali e nazionali, compagnie industriali e mondo dell'associazionismo ambientalista. Un processo conoscitivo e simbolico al contempo che si è generato per analogia dall'interazione tra mondo umano e non umano. Fu infatti una moria di pesci verificatasi nella rada del

9 Sostentate dalle retoriche di una crescita progressiva sia in termini occupazionali che di servizi ai cittadini, le attività industriali e il sistema di smaltimento di scarti e rifiuti ad esse connesso non sono state soggette a puntuali forme di controllo da parte delle istituzioni. Non esisteva, ad esempio, un sistema pubblico di rilevazione delle emissioni aeree che fuoriuscivano da camini e ciminiere e il loro monitoraggio era di competenza delle stesse industrie. Allo stesso modo non si conosceva la qualità e la quantità dei rifiuti sversati nelle acque o smaltiti in discarica (Adorno 2007b).

porto di Augusta nell'estate del 1979 a stimolare l'azione della magistratura, che ipotizzò una connessione tra l'evento e la presenza di mercurio sversato in mare dalle industrie del petrolio. Le successive indagini scientifiche confermarono le ipotesi iniziali e fornirono elementi utili a interconnettere la presenza di metalli pesanti nelle acque e negli animali con l'aumento progressivo di malformazioni neonatali denunciato dalle autorità sanitarie. I pesci iniziarono da allora a rivestire il ruolo di "specie sentinella" (Benadusi 2017, Keck 2015), specie, cioè, in grado di allertare gli abitanti sui rischi a cui è sottoposto il corpo umano nel contatto con gli agenti contaminati.

Le inchieste scientifiche e giudiziarie contribuirono alla diffusione di una sensibilità pubblica nei confronti di problemi ambientali divenuti pressanti. Fornirono inoltre un primo quadro scientificamente fondato relativo ai livelli di inquinamento e alle criticità sanitarie del territorio capace di esercitare una pressione nei confronti delle industrie per la realizzazione di interventi di adeguamento di strutture e impianti alle normative vigenti (Adorno 2007a). Si è inaugurata allora una stagione di lotte ambientali che, per rivendicare il diritto a vivere in un ambiente sicuro, hanno posto in relazione il potere rappresentativo di alcune specie animali, la forza contaminante dei rifiuti e peculiari predisposizioni politico-economiche dei territori con la diffusione di specifiche patologie. Il diritto alla salute, continuamente messo in discussione da sistemi economici e produttivi guidati dalla logica del massimo profitto, ha così assunto un ruolo sempre più rilevante nel dibattito pubblico locale e rappresenta oggi uno dei principali snodi su cui si strutturano inedite forme di partecipazione politica e di cittadinanza (Agyeman, Ogneva-Himmelberger 2009; Boudia, Jas 2014; Petryna 2002; Waldman 2011).

All'interno di questa cornice storica si dispiegano le attuali rivendicazioni del Comitato Stop Veleni, per cui la Magistratura, in continuità con una tradizione di attivismo locale, rappresenta ancora un importante interlocutore. Il clima di fiducia e le aspettative nei confronti di possibili riverberi positivi dell'azione giudiziaria sono però radicalmente mutati, sia per ragioni strutturali, come la lungaggine dei procedimenti penali, sia per specifici fenomeni corruttivi che hanno coinvolto la Procura di Siracusa (cfr. Falconieri 2019). Pur riconoscendo importanti modelli di riferimento negli attori e nelle pratiche che hanno animato la scena ambientalista locale, gli attivisti del comitato provano oggi a ritagliarsi spazi crescenti di visibilità pubblica attraverso inedite forme di cittadinanza.

Rifiuti industriali e attivismo ambientalista nel siracusano

In un assolato sabato mattina siciliano (18 luglio 2020), dopo la parziale sospensione delle restrizioni introdotte dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri per rallentare la diffusione del virus SARS-CoV-2 in Italia, si è

tenuta in Contrada Coda Volpe-Vaccarizzo, alla periferia sud di Catania, una manifestazione organizzata da attivisti di associazioni e comitati territoriali impegnati nel campo ambientale. Il luogo stabilito per il presidio è la sede dell'azienda Sicula Trasporti s.r.l., proprietaria di una discarica sita a poca distanza da un'area abitata, nel cuore della riserva naturale del Simeto. L'iniziativa, preceduta da una manifestazione simile svoltasi nel centro cittadino, era volta a contestare la realizzazione ad opera della stessa azienda di un termovalorizzatore per gassificazione, già approvato dal comune di Catania, e il contemporaneo raddoppio della capacità di abbancamento dei rifiuti della discarica. Seppur esiguo, il presidio si componeva di gruppi eterogenei provenienti dalle province di Catania e Siracusa, entrambe attraversate da controversie territoriali riconducibili alla presenza di imponenti impianti di trattamento di rifiuti solidi urbani e industriali¹⁰. Tra i gruppi dell'area siracusana vi era una nutrita rappresentanza del Comitato Stop Veleni¹¹. Oltre a essere numericamente rilevanti, i suoi attivisti si distinguevano per l'utilizzo di una t-shirt di cotone bianco stampata, nella parte posteriore, con la scritta a caratteri rossi: "Se dovessi morire di cancro sarebbe un omicidio". La frase, divenuta nel tempo rappresentativa delle pratiche di azione pubblica del comitato, traduce in un linguaggio immediato l'ipotesi della sussistenza di una relazione di causalità tra modelli economici, inquinamento e salute delle popolazioni che le passate inchieste giudiziarie difficilmente erano riuscite a dimostrare sul piano processuale. Un nesso oggi centrale nell'orientare le rivendicazioni dei movimenti per la giustizia ambientale (Brown et al. 2012, Ravenda 2018) osservate nel corso della ricerca.

L'atto fondativo del comitato è riconducibile a una vicenda legata alla governance dei rifiuti, avvenuta negli anni 2015/16 e non ancora conclusa.

10 Hanno preso parte al presidio il Coordinamento No Discarica Armicci Lentini, il Comitato per la vivibilità, tutela e salute di Codavolpe e Vaccarizzo (Catania), l'associazione Antudo, il Comitato Stop Veleni (Siracusa); i circoli Legambiente di Priolo, Melilli e l'associazione Area Teatro (Augusta). La manifestazione è stata inoltre sostenuta dalla Cgil di Catania e da rappresentanti del partito Rifondazione comunista e del Movimento 5 Stelle. Dopo molti mesi di restrizioni alla mobilità, la manifestazione ha rappresentato un'importante occasione di incontro con i diversi gruppi di attivisti siracusani che avevano contribuito ad arricchire il mio percorso di ricerca senza mai esserne i principali informatori e può essere considerata simbolicamente l'inizio di una nuova fase dell'etnografia.

11 Pur essendo state costanti nel tempo, le relazioni con il comitato hanno assunto forme diverse in base agli specifici temi indagati. Tra gli anni 2016-2019, le conversazioni formali e informali intrattenute con i suoi rappresentanti sono state orientate all'acquisizione di informazioni generali sul contesto analizzato sui e i principali conflitti ambientali che lo attraversano. Solo a partire dal 2020, in corrispondenza di uno slittamento dei temi analizzati, la sua storia e le pratiche di impegno pubblico degli attivisti sono diventate oggetto di una più approfondita analisi. La partecipazione in veste di osservatrice alle manifestazioni pubbliche organizzate dal comitato o da altre realtà associative è stata assidua in entrambe le fasi.

In quel periodo il Ministero dell'Ambiente aveva autorizzato lo smaltimento di polverino prodotto dagli altiforni dell'acciaieria Ilva di Taranto nella discarica Cisma Ambiente di Melilli, comune al centro del polo petrolchimico siracusano. L'azienda, inizialmente autorizzata al trattamento di scarti industriali provenienti esclusivamente dalla provincia di Siracusa, era riuscita ad ottenere le concessioni per un aumento del volume di rifiuti trattabili e l'approvazione di "un'istanza di eliminazione del vincolo territoriale". A partire dal 2012 su tali concessioni era stata avviata un'indagine giudiziaria della Procura di Catania, poi scaturita in un processo penale, i cui principali capi d'imputazione contestati ai proprietari riguardavano lo smaltimento illecito di rifiuti tossici e l'associazione a delinquere di stampo mafioso. Secondo quanto sostenuto dagli inquirenti nell'ordinanza di custodia cautelare, grazie a pratiche corruttive tra privato e pubblica amministrazione l'originaria realizzazione dell'impianto e il suo successivo ampliamento sarebbero stati autorizzati in assenza delle valutazioni di impatto ambientale richieste dalle normative vigenti. L'ordinanza ipotizza inoltre che, a discapito del vincolo territoriale, nella discarica siano giunti rifiuti tossici provenienti da tutto il territorio nazionale. Questi ultimi sarebbero stati sottoposti a una finta stabilizzazione, attraverso un trattamento "mai validato" dagli organismi di controllo durante il quale le sostanze tossiche erano miscelate con calce e cemento e con rifiuti urbani, per essere destinate in seguito all'incenerimento in altre società facenti capo agli stessi imprenditori proprietari dell'azienda.

Così come avvenuto in passato nel caso di altre inchieste giudiziarie centrate sul ciclo di smaltimento dei rifiuti, le vicende legate alla discarica Cisma rappresentano un momento importante per la storia dell'attivismo ambientalista siracusano. Anche grazie a una loro buona copertura mediatica, mettono infatti in connessione realtà geograficamente distanti ma accomunate da problemi simili, facilitando l'emersione di un dibattito pubblico su scala nazionale. Al contempo, per alcune caratteristiche che le contraddistinguono, forniscono un'occasione di confronto tra gli attori storici dell'attivismo locale e nuove soggettività politiche in diverso modo attente ai temi dell'ambiente, della giustizia sociale e dello sviluppo sostenibile.

Per fare emergere contraddizioni e rischi insiti nelle attività della discarica, alcuni attori si erano fatti promotori di iniziative dal forte impatto sociale tra cui un "blitz" ai camion che trasportavano gli scarti industriali provenienti dalla Puglia. Obiettivo dell'iniziativa era la raccolta di campioni di materiali da analizzare e di immagini volte a dimostrare la mancanza adozione delle basilari norme di sicurezza nel trasporto; elementi acquisiti in seguito dalla Procura titolare dell'inchiesta. L'attenzione pubblica alle azioni di protesta e la contemporanea necessità di divenire un soggetto sociale chiaramente identificabile anche all'esterno del gruppo sono stati determinanti nella formazione del comitato. Il percorso intrapreso da allora si è dipanato su traiettorie molteplici e interconnesse volte sempre a rivendicare la bonifica

dei territori contaminati dagli scarti industriali e l'implementazione di processi più sostenibili, partecipati e trasparenti di gestione delle problematiche socio-ambientali.

Seppur diverse tra loro sul piano performativo, le iniziative promosse hanno messo al centro i corpi di chi vive quei territori, immaginati e agiti come “prove” in grado di dimostrare il legame stringente tra i ripetuti fenomeni di inquinamento e l'alta incidenza di specifiche patologie. I temi e i problemi contingenti che le hanno sostanziate e continuano ancora oggi a direzionare la progettualità del gruppo sono spesso oggetto di interesse anche di altre realtà associative così come di amministrazioni e istituzioni pubbliche locali e nazionali. La presenza dell'industria rappresenta infatti ancora oggi un elemento centrale nel direzionare la vita di quei territori e i problemi che essa ha generato sono interpretati e agiti in modi spesso contrastanti dai diversi attori coinvolti¹². Per tale ragione le iniziative di volta in volta realizzate dal comitato hanno sollecitato reazioni diversificate nel tessuto sociale locale.

Pratiche performative e corpi in prova

Il comitato raccoglie al suo interno persone provenienti dai quattro comuni del polo industriale e si caratterizza per la partecipazione di una forte componente femminile, che svolge oggi un ruolo centrale nella programmazione delle attività. Il suo nucleo originario si è costituito attorno alla figura di un uomo di fede, don Palmiro Prisutto, parroco della chiesa madre di Augusta impegnato da oltre un trentennio nel denunciare gli effetti nocivi del sistema di produzione industriale. In un primo momento le iniziative promosse da don Palmiro erano mirate a sensibilizzare l'opinione pubblica sull'aumento progressivo di malattie oncologiche e malformazioni neonatali. Dopo numerosi e non riusciti tentativi di portare all'attenzione delle autorità laiche e religiose nazionali la “questione siracusana” – tentativi che spesso il parroco rievoca nei suoi canali social pubblicando vecchi documenti e petizioni – le iniziative intraprese hanno assunto un carattere maggiormente performativo. Così è avvenuto, ad esempio, per la “messa del 28”, un rito celebrato dal 2014 con cadenza mensile durante il quale viene letto un elenco crescente di persone decedute per malattie oncologiche¹³. La pratica si è trasformata negli anni in una sorta di “epidemiologia popolare” e, con la

12 Nonostante il progressivo decremento della capacità di offerta lavorativa, i processi in atto nell'area non possono essere efficacemente descritti con la categoria di deindustrializzazione. Sono infatti ancora numerosi gli stabilimenti attivi (Benadusi 2018b) e il tema del futuro industriale continua ad occupare uno spazio prioritario nel dibattito pubblico locale.

13 L'elenco, affisso all'ingresso dell'edificio sacro al termine della celebrazione, si compone dei dati anagrafici del defunto accompagnati dall'indicazione delle cause del decesso.

costituzione del comitato, ha stimolato ulteriori manifestazioni pubbliche (Benadusi 2018a, 2018b) in cui malattia e corpo sono diventati i principali protagonisti di performance emotivamente dense. L'esperienza corporea ed emozionale è diventata così il fulcro di pratiche sociali in cui la sofferenza, le percezioni sensoriali e la biologia umana rappresentano risorse culturali e politiche utili ad agire nel presente nel tentativo di migliorarlo in direzione di una maggiore giustizia sociale. Pratiche che provano a interconnettere problemi sanitari con questioni economiche locali e globali, consapevoli dell'importanza ancora oggi giocata dal polo petrolchimico nel determinare i possibili futuri economici dell'area.

L'impatto emotivo generato dalla messa in scena della malattia e della morte, di una sofferenza che è certamente intima, ma al contempo economica, sociale e culturale, è riuscito a coinvolgere nelle attività del comitato un numero crescente di soggetti direttamente o indirettamente interessati da episodi di malattia e lutto. La "messa del 28" e le manifestazioni ad essa riconducibili hanno avuto inoltre il merito di sollevare la questione ambientale siracusana oltre il contesto locale e regionale. Un'attenzione che si colloca in continuità con il crescente interesse osservabile su scala globale nei confronti di fenomeni legati all'inquinamento e ai cambiamenti climatici e che si è tradotta nella produzione di servizi giornalistici, documentari, progetti di ricerca e reportage fotografici realizzati anche al di fuori dei confini nazionali.

Le stesse caratteristiche performative capaci di generare consenso sono state oggetto di critica e resistenze, ripetutamente emerse nel corso della ricerca, da parte di altri attori locali che ne hanno contestato l'efficacia. Così è avvenuto, ad esempio, nel caso dell'intervista ad un ex amministratore del comune di Augusta:

Lo dico, me ne assumo la responsabilità, mentre prima c'erano figure storiche, parlo di dieci, quindici, venti anni fa, con documenti alla mano, con prese di posizioni forti, documentate, ora credo che il mondo ambientalista viva più sull'istinto, l'emotività, sulla pancia, su figure carismatiche che si atteggiavano ma che, a mio modesto punto di vista, a volte sono più controproducenti che altro. Si sovraespongono sul piano mediatico, in qualunque trasmissione corrono, partecipano, magari a fin di bene, però questi argomenti vanno gestiti con molta competenza e professionalità, cosa che a volte, mi permetto di dire, manca (Catania, 07/12/2019).

La lettura dell'odierno "mondo ambientalista" offerta dall'amministratore si pone in linea di continuità con un sentire riscontrato anche tra personaggi politici locali, rappresentanti di altre associazioni e comuni cittadini. Oltre alla mancanza di uno sguardo tecnico, le manifestazioni sono state criticate perché considerate prive di una proposta progettuale in grado di bilanciare

il pathos estraniante che spesso le connota o perché poco attente al tema del lavoro, ancora oggi in gran parte dipendente dalla presenza del polo industriale¹⁴. Seppur all'interno di un diverso piano discorsivo, in alcune occasioni i punti critici velocemente delineati sono stati oggetto di confronto anche con il ricercatore e di riflessione interna al comitato. Una riflessione che si è riverberata sulle retoriche e le pratiche pubbliche dei suoi rappresentanti, contribuendo a un loro ripensamento.

Dai rifiuti alla qualità dell'aria. Nuove traiettorie di azione

Questa è la parte più bella e più brutta, perché studiamo tutti quanti. Cioè, noi se dobbiamo contattare un chimico dell'atmosfera piuttosto che un ingegnere noi dobbiamo sapere cosa chiedergli [...]. Cioè, per criticare il piano della qualità dell'aria te lo devi studiare [...]. E non potremmo fare diversamente, se non diventa passerella, diventa noia [...]. A me francamente la manifestazione non interessa farla, perché dopo di che? Poi ce ne torniamo a casa e facciamo gli errori che abbiamo sempre fatto. Io piuttosto che organizzare una gran manifestazione, faccio un webinar, uno ne faccio, però lì mi confronto con tutti gli altri, cresco e so cosa devo andare studiare [...]. Allora ho detto, non facciamo le manifestazioni, andiamo nelle scuole. Cresciamo noi, facciamo crescere loro. Invitiamo delle persone (attivista del Comitato Stop Veleni. Intervista registrata, Siracusa 25/09/2020).

Le affermazioni trascritte sono state raccolte nel corso di un'intervista avvenuta a Siracusa a poco più di un mese di distanza dal presidio contro l'ampliamento della discarica di Contrada Coda Volpe-Vaccarizzo. A pronunciarle una tra le più impegnate attiviste del comitato, che per l'occasione mi aveva accolto nella sua abitazione a Siracusa, dedicandomi lunghe ore del suo tempo. Nel corso dell'incontro l'attivista aveva ripercorso la storia del gruppo affrontando argomenti che spaziavano dal ruolo delle donne al suo interno, alle relazioni con le altre associazioni e con il mondo politico locale, dalla progettualità futura al rapporto con i saperi esperti e l'accademia. Dai racconti era possibile intuire un lento ma chiaro cambiamento nelle pratiche pubbliche del comitato, divenuto esso stesso oggetto di riflessione durante l'intervista. L'efficacia politica delle manifestazioni performative ed emotivamente dense organizzate nei primi anni di attività è messa in di-

14 La consapevolezza di una percezione conflittuale della relazione lavoro-ambiente ha contribuito a modificare la comunicazione pubblica del comitato su questi temi. Tra le istanze rivendicate, anche a sostegno dei movimenti operai, non appare la richiesta di smantellamento degli impianti, quanto piuttosto l'insistenza per un loro adeguamento alle nuove tecnologie e agli standard europei in termini di sicurezza, di rispetto dell'ambiente e di benessere di abitanti e dipendenti; una trasformazione percepita come difficoltosa ma possibile, necessaria a garantire al contempo il diritto al lavoro e quello alla salute.

scussione per lasciare spazio alla necessità di acquisire competenze tecniche capaci di contestualizzare il nesso causale tra inquinamento e malattie anche all'interno di una cornice narrativa di tipo scientifico. A tale scopo alcuni dei suoi membri, in gran parte donne, hanno moltiplicato i momenti di partecipazione attiva a convegni scientifici e tavoli di lavoro istituzionali, nel tentativo di costruire una rete di relazioni con studiosi e tecnici interessati alle specifiche problematiche ambientali anche in contesti diversi da quello siracusano.

In questa direzione, una delle principali questioni affrontate negli ultimi anni dagli attivisti riguarda la qualità dell'aria e la quantificazione esatta delle immissioni in atmosfera di sostanze odorigene moleste e potenzialmente tossiche prodotte dalle industrie. Un tema che è stato oggetto di attenzione da parte di movimenti ambientalisti e della Procura aretusea sin dagli anni Settanta dello scorso secolo e che riesce ancora oggi a suscitare interesse in gran parte degli abitanti di quei comuni per le ripercussioni negative sulla qualità della vita.

Per lunghi anni, a partire dal 1976, il rilevamento delle immissioni in atmosfera di sostanze nocive era stato affidato a una rete di rilevamento consortile (CIPA-Consorzio Industriale Protezione Ambiente), afferente alle stesse industrie che avevano provveduto a rilevare autonomamente, attraverso una rete di stazioni fisse e mobili, soprattutto la presenza di alcune sostanze (Adorno 2007b), svolgendo quello che spesso è stato definito un "doppio ruolo di controllori e controllati". Significativa al riguardo appare la dichiarazione di un ex funzionario del comune di Melilli oggi in pensione:

Quelli del CIPA, che sono finanziati dagli stessi industriali, che dicono? Dicono che l'aria è sempre pulita. Sì c'è cattivo odore, ma forse lo stiamo inventando noi [...]. Ma come può essere, scusa? Un'intera popolazione – perché Augusta Melilli e Priolo arriviamo a sessanta, settanta mila abitanti – che si inventa puzze e odori nauseabondi? Abbiamo noi sempre questo distacco enorme. Una realtà che deve andare avanti, deve produrre a tutti i costi. Noi qui siamo schiavi anche giustamente di un posto di lavoro. Come facciamo? Se l'industria fino ad oggi ci ha un pochettino garantito quel posto, con l'automazione ormai per un posto uno deve fare una trafila, se non è figlio di... // (ex funzionario comune di Melilli. Intervista registrata, Melilli, 09/10/2018).

Anche in questo caso il comitato ha fatto ricorso ad una strategia di "epidemiologia popolare" per rispondere alla mancanza di dati ufficiali attendibili. Con questo scopo è stata creata la pagina Facebook "Segnala la puzza", utilizzata come piattaforma mediatica in cui raccogliere le segnalazioni di immissioni odorigene in atmosfera e gli eventuali effetti sullo stato di salute degli abitanti. Con lo stesso intento il gruppo ha sostenuto e continua an-

cora oggi a promuovere l'utilizzo di un'applicazione progettata dall'Agenzia Regionale per la Protezione dell'Ambiente siciliana (ARPA) per permettere agli abitanti della zona industriale di segnalare fumi, esalazioni e odori molesti provenienti dagli impianti di raffinazione o da altre fonti inquinanti¹⁵. Parallelamente, grazie alla collaborazione con altre realtà nazionali che hanno già avviato pratiche collaborative tra saperi esperti e popolazioni, il comitato è oggi impegnato in un lavoro di sensibilizzazione nei confronti delle istituzioni locali affinché rendano pubblici i dati relativi a patologie eziologicamente riconducibili all'aria malsana in possesso dei medici di base. L'obiettivo principale è di appurare con metodi scientificamente fondati la relazione tra caratteristiche socio economiche e ambientali dei luoghi e la diffusione di specifiche patologie. Un nesso causale della cui dimostrazione in passato si erano fatti carico gli apparati giudiziari e che è oggi percepito come una responsabilità politica e sociale.

Così come per altri movimenti di giustizia ambientale le pratiche del comitato non sono mosse dalla volontà di contestare la scienza ufficiale, ma dall'esigenza di un approccio partecipato e democratico che introduca il dibattito scientifico nell'arena politica (Armiero, D'Alisa 2011). Allo stesso modo, la compromissione del rapporto di fiducia con gli organi inquirenti non ha determinato una rinuncia all'utilizzo di strumenti giudiziari. In relazione al tema della qualità dell'aria, ad esempio, parallelamente alla raccolta informale dei dati avviata sulla pagina Facebook, sono stati prodotti esposti e segnalazioni alla Procura e organizzati incontri con i suoi rappresentanti. Dispiegate in diverse sfere della vita pubblica, anche recentemente le rivendicazioni del comitato hanno contribuito a stimolare l'azione giudiziaria. Quest'ultima, nel 2017, si è tradotta nel sequestro preventivo di tre impianti petrolchimici e nell'iscrizione nel registro degli indagati di otto persone fra i vertici amministrativi e i responsabili degli stabilimenti, accusati di inquinamento ambientale colposo e impedimento del controllo (cfr. Falconieri 2019).

I temi affrontati, con le loro specifiche forme di rappresentazione pubblica, hanno offerto una crescente e conflittuale visibilità agli attivisti, permettendo di rivendicare per il comitato il ruolo di interlocutore all'interno di contesti istituzionali in cui si assumono decisioni relative al futuro dei territori. Inoltre i suoi rappresentanti, con l'obiettivo di rafforzare le rivendicazio-

15 L'applicazione, denominata NOSE (*Network for Odour Sensitivity*), è un sistema di segnalazione delle emissioni odorigene nell'area sviluppato nel 2019 dall'Arpa Sicilia e dal Consiglio nazionale delle ricerche -Istituto di Scienze dell'Atmosfera e del Clima (Cnr-Isac). Compatibile con i principali sistemi operativi di smartphone e tablet, permette ai cittadini di convogliare in un unico spazio virtuale le segnalazioni di odori e miasmi prima comunicati ai diversi enti territoriali con strumenti differenti. L'obiettivo è quello di accrescere le possibilità di conoscere in tempo reale statistiche, percentuali e aree di rilevazione delle emissioni in modo da semplificare il processo di identificazione delle fonti inquinanti.

ni poste in essere nel contesto siracusano, sono attualmente impegnati nella costruzione di reti di collaborazione con altre realtà associative provinciali, regionali e nazionali, nella convinzione che le lotte territoriali centrate su questioni ambientali debbano avere un'eco che travalica i singoli confini¹⁶. Il lavoro di connessione e confronto tra diverse esperienze di impegno pubblico è percepito dagli attivisti come uno strumento di mutuo supporto a cui attingere per ampliare competenze e conoscenze, individuare nuovi modelli utili alle proprie rivendicazioni e amplificare su scala nazionale la cassa di risonanza di problematiche ambientali locali.

L'impegno pubblico del comitato, via via rafforzato nel corso del tempo, ha contribuito a renderlo un soggetto capace di proporre una critica sistematica a un modello globale di sviluppo fondato su logiche predatorie, che in quel territorio hanno espresso in modo pregnante il loro potere ambiguo. Nonostante le resistenze più volte espresse, sia le amministrazioni locali che i rappresentanti di altre associazioni sono oggi costantemente chiamati ad un confronto a cui è difficile negarsi anche in ragione della crescente rilevanza per quei territori di problemi sanitari connessi ai forti livelli di inquinamento ambientale. In continuità con la tradizione di attivismo locale, nelle pratiche performative poste in essere il petrolio e i suoi scarti, da simboli di ricchezza divengono emblemi di morte e devastazione e, al contempo, oggetti su cui costruire una conoscenza esperta e strutturare pratiche e immaginari capaci di dar forma a un futuro per altri versi incerto.

Conclusioni

Il tema dei rifiuti rappresenta una questione centrale per gli equilibri socio-politici ed economici dell'intera regione siciliana. L'isola non dispone ancora oggi di un piano di gestione organico e la loro governance è affidata ad interventi di tipo emergenziale che prevedono la possibilità di derogare alle leggi ordinarie sugli appalti di fronte al rischio di una crisi sanitaria. Allo stesso modo il substrato normativo che ne regola lo smaltimento è rappresentato da provvedimenti di somma urgenza contenenti anch'essi deroghe a norme regionali, leggi nazionali e direttive europee. Le numerose indagini condotte su questi temi dalle Commissioni d'Inchiesta parlamentare mostrano bene come l'assenza di una programmazione organica e il reiterato ricorso alla gestione d'urgenza abbiano creato un terreno fertile

16 Muovendosi in tale direzione, il comitato ha contribuito a fondare una *Rete dei Comitati Territoriali Siciliani*. Al momento della sua costituzione la rete era composta da 11 comitati, per molti dei quali il fulcro delle lotte è rappresentato da questioni relative ai rifiuti e al loro smaltimento. Vi fanno parte, ad esempio il Coordinamento contro la Discarica di Armicci del comune di Lentini e il No Inceneritore della Valle del Mela di Milazzo.

per il proliferare di illeciti amministrativi e di reati penali, favorendo in alcuni casi il consolidamento di una fitta rete di corruzione e collusione tra criminalità, imprenditoria e pubblica amministrazione (Commissione parlamentare d'inchiesta sulle attività illecite connesse al ciclo dei rifiuti e su illeciti ambientali ad esse connesse 2016). Le criticità generate da una governance di tipo emergenziale sono diventate al contempo forza motrice per la nascita di comitati, associazioni e movimenti che conducono specifiche lotte territoriali muovendosi in un orizzonte critico e all'interno di una rete di relazioni che travalica sia i confini regionali che, sempre più frequentemente, quelli nazionali.

Nel siracusano gli scarti del petrolchimico – sversati in mare, interrati, rilasciati in atmosfera o, più semplicemente, smaltiti in discarica – si sono configurati nel tempo come prodotti culturali e sociali politicamente agiti dai diversi attori che si muovono nell'arena pubblica. Attorno a questo tema si sono attivate pratiche e sono state costruite relazioni che mettono in dialogo molteplici sfere della vita sociale. In particolare si è mostrato come gli illeciti, presunti o dimostrati, relativi alla loro gestione abbiano incentivato una via giudiziaria all'ecologia che si è riverberata positivamente tanto nella produzione di studi e ricerche scientifiche di carattere pubblico, quanto nella presa in carico politico-amministrativa delle problematiche ambientali. La relazione non sempre lineare tra conoscenze esperte, tecnico-scientifiche o giuridico amministrative, e formazione di senso comune (Douglas, Wildavsky 1982; Moscovici 1984) ha rappresentato uno dei principali snodi per la tutela della salute pubblica ed esercita ancora oggi una forza capace di orientare la percezione del futuro del territorio e le pratiche di rappresentazione e di azione politico-sociale messe in campo dagli attori locali.

La storia delle rivendicazioni e dei percorsi di giustizia ambientale nel siracusano si struttura su una continua intersezione tra fenomeni fisici, immaginari collettivi e costruzioni retorico-narrative. Un'inscindibile connessione interpretata dai rappresentanti del Comitato Stop Veleni anche attraverso forme di mobilitazione performative ed emotivamente dense che, assieme ad altre pratiche, esprimono una tensione verso il futuro fondata sulla consapevolezza della complessità storico politica dei problemi di volta in volta affrontati. La radicata tradizione di attivismo ambientalista e le diversificate forme di mobilitazioni sociale e giudiziaria non sono certamente riuscite a risolvere i problemi ambientali dell'area, che ancora oggi sottopongono corpi umani e non umani a costanti rischi. Nonostante ciò, così come avvenuto in altri contesti (Carré, Negrão 2015), hanno contribuito a produrre cambiamento tanto sul piano della conoscenza delle specifiche questioni di volta in volta affrontate quanto su quello della loro governance. La loro analisi ha permesso di illustrare l'articolazione locale di questioni che hanno oggi una portata globale e producono effetti concreti sulla vita di luoghi e persone.

I temi analizzati – controversie ambientali, inquinamento industriale, ruolo pubblico dei movimenti – rappresentano questioni fondanti del nostro presente. Oltre a mostrare la densità storica e l'intricata ramificazione sociale che li caratterizza, in contesti simili a quello analizzato l'antropologia può fornire nuove chiavi interpretative e contribuire all'elaborazione di più inclusivi strumenti di partecipazione politica, in virtù della capacità della disciplina di interconnettere e riconfigurare problemi apparentemente distanti tra loro.

Bibliografia

- Adorno, S., (2007a), L'inquinamento dell'aria e dell'acqua nel polo petrolchimico di Augusta – Siracusa nella seconda metà degli anni Settanta. Reti, controlli e indagini ambientali, *I frutti di Demetra*, 15, pp. 43-58.
- Adorno, S., (2007b), Il polo industriale di Augusta-Siracusa. Risorse e crisi ambientale (1949-2000), in Corona, G., Sernerri, N.S., a cura di, *Storia e ambiente. Città, risorse e territori nell'Italia contemporanea*, Roma, Carocci, pp. 195-217.
- Agyeman, J., Ognéva-Himmelberger, Y., eds., (2009), *Environmental Justice and Sustainability in the Former Soviet Union*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology.
- Alliegro, V.E., (2017), Simboli e processi di simbolizzazione. La “Terra dei Fuochi” in Campania, *EtnoAntropologia*, 5, 2, pp. 175-239.
- , (2018), Rimasugli, scarti, rifiuti tra waste anthropology e “Terra dei Fuochi”, *Voci. Annuale di Scienze umane*, 15, pp. 137-165.
- Armiero, M., D'Alisa, G., (2011), La città dei rifiuti. Giustizia ambientale e incertezza nella crisi dei rifiuti in Campania, *Sinistrainrete. Archivio di documenti e articoli per la discussione politica della sinistra*, [Online] Consultabile all'indirizzo: sinistrainrete.info/ecologia-e-ambiente/1355-marmiero-e-gdalisa-la-citta-dei-rifiuti-giustizia-ambientale-e-incertezza-nella-crisi-dei-rifiuti-in-campania-.html (Data di accesso: 1 ottobre 2020).
- Benadusi, M., (2017), Frizioni, disastri ... futuri “sostenibili”? Traiettorie di ricerca nella zona petrolchimica siracusana, in Meli, M., Adorno, S., a cura di, *Il futuro del polo petrolchimico siracusano. Tra bonifiche e riqualificazione*, Torino, Giappichelli, pp. 53-66.
- , (2018a), Oil in Sicily: Petrocapitalist Imaginaries in the Shadow of Old Smokestacks, *Economic Anthropology*, 5, 1, pp. 45-58.
- , (2018b), Petrolio: croce e delizia. Parabole del capitalismo nel corridoio industriale siracusano, in Palidda, S., a cura di, *Resistenze ai disastri sanitari, ambientali ed economici nel Mediterraneo*, Roma, DeriveApprodi, pp. 161-183.

- Berry, B.L., ed., (1977), *The Social Burden of Environmental Pollution: A Comparative Metropolitan Data Source*, Cambridge, MA: Ballinger Publishing.
- Boudia, S., Jas, N., eds., (2014), *Powerless Science? Science and Politics in a Toxic World*, New York– Oxford, Berghahn Books.
- Brown, P., Morello-Frosch, R., Zavestoski, S., and the Contested Illnesses Research Group, (2012), *Contested Illnesses. Citizens, Science, and Health Social Movements*, Berkeley - Los Angeles -London, University of California Press.
- Bullard, R.D. ed., (1993), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, Boston, South End.
- Carré, M.N., Negrão, M.P., (2015), Les déchets et l'aménagement des territoire de Buenos Aires et de Rio De Janeiro, *Espaces et sociétés*, 1, 160-161, p. 17-36.
- Castronovo, V., (2013), *Storia economica d'Italia*, Torino, Einaudi.
- Commissione parlamentare d'inchiesta sulle attività illecite connesse al ciclo dei rifiuti e su illeciti ambientali ad esse connesse, (2016), *Relazione territoriale sulla Regione siciliana*, [Online] Consultabile all'indirizzo https://www.camera.it/leg17/494?idLegislatura=17&categoria=023&tipologiaDoc%20=enlenco_categoria (Data di accesso: 29 ottobre 2020).
- Divertito, S., (2011), *Toghe Verdi. Storie di avvocati e battaglie civili*, Milano, Edizioni Ambiente.
- Djament-Tran, G., Reghezza-Zitt, M., (eds), *Résilience urbaines. Les villes face aux catastrophes*, Paris, Éditions Le Manuscrit.
- Douglas, M., Wildavsky, A., (1982), *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, University of California Press.
- Douglas, M., (1993), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino (ed or. Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, Routledge, London-New York 1966).
- Faggi, P., Turco A., a cura di, (2001), *Conflitti ambientali: genesi, sviluppo, gestione*, Milano, Unicopli.
- Falconieri, I., (2019), Corpi "in prova". Petrolio, salute e ambiente nelle indagini della Procura di Siracusa., *Antropologia pubblica*, 5, 2, pp. 71-95.
- Felice, E., (2013), *Perché il Sud è rimasto indietro*, Bologna, Il Mulino.
- Giampietro, P., Giampietro S., (2011), Rifiuti gassosi e petrolchimico (La combustione dei fluidi gassosi dell'industria chimica e petrolchimica non costituisce attività di gestione dei rifiuti soggetta ad autorizzazione, ex art. 208 T.U.A.), *AmbienteDiritto.it - Rivista giuridica*, [Online] Consultabile all'indirizzo: http://www.ambientediritto.it/dottrina/Dottrina_2011/

- rifiuti_gassosi_giampietro.htm#%C2%B0 (Data di accesso: 4 novembre 2020).
- Ginsborg, P., (1989), *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino, Einaudi.
- Godard, P., (2010), *Contro il lavoro*, Milano, Elèuhera.
- Harvey, D., (2007), *Breve storia del neoliberalismo*, Milano, Il Saggiatore.
- Honor Fagan, G., (2003), Sociological Reflection on Governing Waste, *Irish Journal of Sociology*, 12, 1, 67-84.
- Ingold, T., (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- , (2008), Bindings Against Boundaries: Entanglements of Life in an Open World, *Environment and Planning A*, 40, 8, pp. 1796-1810.
- Keck, F., (2015), Sentinels for the Environment: Birdwatchers in Taiwan and Hong Kong, *China Perspectives*, 2, pp. 41-50, <http://journals.openedition.org/chinaperspectives/6723> (Data di accesso: 12 novembre 2020).
- Knechtel, J., (2007), Introduction, in Knechtel, J., ed., *Trash*, Cambridge, MA: Alfabeta City Media/MIT Press.
- Leonardi, F., (1966), Operai nuovi: studio sociologico sulla nuova forza lavoro industriale nell'area siracusana, in Sylos Labini, P. (a cura di), *Problemi dell'economia siciliana*, Milano, Feltrinelli, pp. 1029 – 1239.
- Melosi, M., (2000), Equity, Eco-racism, and the Environmental Justice Movement, in Hughes J.D., Sharpe M.E., eds., *The Face of the Earth. Environment and World History*, New York, Armonk.
- Morello, G., (1962), *L'industrializzazione nella provincia di Siracusa*, Bologna, Il Mulino.
- Moscovici, S., (1984), The Phenomenon of Social Representations, in Id ed., *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-69.
- Peggio, E., Mazzarino, M., Parlato, V., (1960), *Industrializzazione e sottosviluppo. Il progresso tecnologico in una provincia meridionale*, Torino, Einaudi.
- Pellizzoni, L., a cura di, (2011), *Conflitti ambientali: esperti, politica e istituzioni nelle controversie ecologiche*, Bologna, Il Mulino.
- Pellow, D.N., (2007), *Resisting Global Toxics. Transnational Movement for Environmental Justice*, Cambridge, MIT Press.
- Petryna, A., (2002), *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, New York-Princeton, Princeton University Press.
- Rathje, W., Murphy, (1992), *Rubbish! The Archaeology of Garbage*, New York, Harper Collins.
- Ravenda, A.F., (2016), “We Are all the Injured Party”: Activism and the Right to Health in an Industrial Pollution Trial, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 18, 2, pp. 33-50.

- , (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Milano, Meltemi.
- Reno, J., (2014), Toward a New Theory of Waste: From “Matter out of Place” to Signs of Life, *Theory, Culture & Society*, 31, 6, pp. 3-27.
- , (2015), Waste and Waste Management, *The Annual Review of Anthropology*, XLIV, pp. 557-572.
- Rossi, A., (2012), Introduzione, in Dangelo, L., Rossi A. a cura di, *Antropologia, risorse e conflitti ambientali*, Milano, Mimesis, pp. 3-19.
- Schlosberg, D., (2013), Theorising Environmental Justice: The Expanding Sphere of a Discourse, *Environmental Politics*, 22, 1, pp. 37-55.
- Waldman, L., (2011), *The Politics of Asbestos: Understandings of Risk, Disease and Protest*, London, Routledge.
- Watters, K., (2009), The Fight for Community Justice against Big Oil in the Caspian Region: The Case of Berezovka, Kazakhstan, in Agyeman J., Ogneva – Himmelberger, Y., eds., *Environmental Justice and Sustainability in the Former Soviet Union*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, pp. 153-188.
- Zibechi, R. (2016), *La nuova corsa all'oro. Società estrattive e rapina*. Camminardomandando/Associazione Re:Common. https://camminardomandando.files.wordpress.com/2017/09/zibechi_nuova_corsa_alloro.pdf (Data di accesso: 22 novembre 2020).

Giustizia urbana. Politiche dello spazio in una comunità galleggiante a Copenaghen

GIUSEPPE MAZZARINO*

Abstract

In questo contributo intendo discutere del ruolo che lo spazio assume nei processi di gestione del conflitto da parte di gruppi di cittadini che subiscono le conseguenze dei processi di riqualificazione delle aree periferiche delle città. Il caso presentato tratta della comunità di Fredens Havn, piccola realtà occupata che sorge in un canale nel centro della città di Copenaghen. Attraverso un particolare modo di concepire lo spazio urbano e la relazione tra domesticità e natura, gli abitanti di Fredens Havn rivendicano il proprio diritto di cittadinanza opponendosi alle politiche di controllo del territorio, le quali mirano alla realizzazione di progetti di riqualificazione destinati a escludere le persone in condizioni di marginalità delle aree urbane, privandole del diritto ad abitare gli spazi della città. Scopo del contributo è comprendere il modo con cui gli abitanti di Fredens Havn, attraverso l'uso delle risorse spaziali e ambientali, affermano la propria posizione politica e identitaria e richiedono il riconoscimento dei propri diritti all'interno del contesto urbano della città.

Keywords: Antropologia urbana, built environment, giustizia ambientale, spazio, farsi spazio

Introduzione

Le città, oggi, sono il luogo privilegiato da cui osservare le divergenze e le alterità che derivano dai diversi modi che i cittadini hanno di vivere, praticare e rappresentare il proprio spazio abitato.

Come suggeriscono Scandurra e Cellamare, le città sono “i centri del potere economico, politico, discorsivo e sociale e, in quanto tali, i luoghi “naturali” di espressione del conflitto” (Cellamare, Scandurra 2017, p. 6).

La gestione del conflitto risulta quindi essere una pratica comune all'interno dello spazio urbani. Soprattutto in zone periferiche è possibile osservare come gruppi di persone, formali o informali, si auto-organizzino per gestire i conflitti interni ai quartieri e per migliorare le proprie condizioni di

* g.mazzarino@campus.unimib.it

vita e di riconoscimento (Holston 2009; Amoroux 2009; Desmond 2012; Appadurai 2013). Veri e propri laboratori informali di cittadinanza attiva, in cui prendono vita e si sviluppano nuove forme di giustizia sociale (Mitchell 2003).

La quotidianità nei quartieri a ridosso dei grandi centri urbani, abitati da persone in condizioni di vulnerabilità e povertà economica e abitativa, è dettata da una continua lotta tra le istituzioni che si occupano del controllo del patrimonio ambientale e dai cittadini che rivendicano il proprio “diritto alla città” (Lefebvre 1968). Come ricorda Don Mitchell:

Rights have to be exercised *somewhere*, and sometimes that “where” has itself to be actively produced by taking, by wresting, some space and transforming both its meaning and its use – by *producing* a space in which rights can exist and be exercised (Mitchell 2003, p. 81).

In questi contesti, lo spazio abitato, spesso, assume un ruolo decisivo nel processo di affermazione dell’identità politica dei gruppi nei contesti urbani di riferimento. L’organizzazione e la gestione delle risorse spaziali possono essere utilizzate come strumenti privilegiati per comunicare col resto della città il proprio ideale politico.

La tradizione di studi che va sotto il nome di *giustizia ambientale*, infatti, ha concentrato la propria attenzione sulle lotte di gruppi di cittadini, spesso facenti parte di comunità minoritarie o svantaggiate, contro un’esposizione sproporzionata ad agenti inquinanti rischiosi per la salute (Pellow 2000). Poca importanza è stata data ai danni economici, politici e sociali causati dai processi di riqualificazione urbana nei confronti di cittadini in condizioni svantaggiate che abitano lo spazio della città (Pellow 2000; Soja 2009; Mitchell 2003). Oggetto di questo lavoro saranno le disuguaglianze che nascono a partire dai processi di *gentrification* o di riqualificazione delle aree urbane. Le quali portano ad una disomogenea distribuzione delle risorse spaziali e ambientali della città e privano gli abitanti svantaggiati dell’accesso ai servizi, erodendo i diritti dei cittadini a vivere equamente la città.

La crescente disuguaglianza economica, provocata dalla gentrificazione e dalla riqualificazione urbana (Harvey 2012), quindi, si traduce anche sullo spazio della città, con la segregazione dei poveri in quartieri esterni al centro urbano. A questi ultimi viene negato l’accesso al dialogo con le istituzioni e a una parte di servizi (Buitelaar, Weterings, Ponds 2018).

In questo articolo tratterò di un caso etnografico in cui le risorse spaziali e il diritto allo spazio sono centrali per discutere della vita quotidiana di un gruppo informale che tenta di rivendicare il proprio diritto ad “esserci” (Mazzarino 2020a, 2020b). In questo particolare caso potremmo parlare di una vera e propria “giustizia spaziale” (Soja 2009), tema che potrebbe forni-

re una prospettiva di studio interessante per tentare una ripresa degli studi sulla giustizia ambientale nei contesti urbani contemporanei.

Attraverso l'esempio etnografico riportato, cercherò di rileggere il tema del "diritto alla città", caro agli studi sulla *giustizia ambientale*, concentrando l'attenzione però sul ruolo che la gestione degli spazi e le rappresentazioni costruite dagli occupanti ricoprono nei conflitti che nascono a partire da processi di urbanizzazione.

L'articolo intende dimostrare come, al giorno d'oggi, per trattare il tema della giustizia ambientale nei contesti urbani sia necessario prendere in esame la nozione di spazio e di spazialità. Parafrasando Gupta e Ferguson, ciò che mi preme sottolineare in questo articolo non è tanto ribadire che la spazialità sia un prodotto socialmente costruito, quanto piuttosto il modo attraverso cui i diversi abitanti della città "politicizzano" lo spazio a partire dalle pratiche d'uso (Gupta, Ferguson 1997, p. 40).

Il caso presentato, frutto di una ricerca etnografica condotta presso Fredens Havn, una piccola comunità galleggiante che sorge nel quartiere di Christianshavn a Copenaghen, tratta di un gruppo di abitanti che rivendica il proprio diritto a "vivere la città", mettendo in atto pratiche di autogestione dello spazio da loro occupato e abitato.

La ricerca ha avuto inizio nel giugno del 2016, per una durata di circa un anno e mezzo. Lungo tutto il periodo della ricerca ho soggiornato presso la comunità di Fredens Havn, con saltuari periodi in altre piccole realtà comunitarie limitrofe.

La partecipazione attiva alla vita quotidiana di Fredens Havn mi ha portato a prendere parte alla gestione e all'organizzazione della comunità e a riflettere sui motivi politici che hanno spinto gli abitanti della comunità ad intraprendere un tale modello di abitare la città. Lo spazio si è rivelato essere un elemento fondamentale per comprendere il concetto di "giustizia" rivendicato dagli abitanti di Fredens Havn.

I dati raccolti, e qui riportati, sono il frutto di un intenso lavoro di osservazione basato su interviste, colloqui con gli abitanti, ma anche le lunghe ore di progettazione collettiva e di lavoro di autocostruzione di abitazioni, rimozione di imbarcazioni e pulizia del canale. Lo strumento privilegiato per la raccolta dei dati è stato il focus group. La vita comunitaria, infatti, prevedeva quotidiani momenti di confronto collettivo tra i membri. Questi si sono rivelati momenti fruttuosi per comprendere le esigenze, le necessità del gruppo, ma anche le criticità e le differenze interne.

È da premettere, infatti, che non tutti gli abitanti del gruppo condividono gli stessi valori, motivo per il quale la comunità è suddivisa in moli, ed ogni molo rappresenta un gruppo a sé per quanto riguarda la gestione interna dello stesso, ma insieme organizzano e gestiscono il territorio comune. Possiamo dire che i diversi moli che costituiscono la comunità sono uniti da una missione comune, legata dalla volontà degli abitanti dello spazio di

Fredens Havn di essere riconosciuti come parte integrante della città e del quartiere in cui vivono.

Questa esigenza, come sostengono gli stessi abitanti, nasce dalla disegualianza che i processi di riqualificazione dell'area interessata hanno causato sui cittadini più vulnerabili. La comunità nasce infatti per tentare di aiutare persone in condizioni svantaggiate, escluse dalla città o da altre realtà comunitarie dopo due importanti interventi urbani sul quartiere.

Fredens Havn è infatti una realtà abitativa che prende forma nel canale di Erdkehlgraven intorno al 2011, nel centro della città di Copenaghen, e nasce come risposta ad alcuni processi di gentrificazione e controllo del territorio, che hanno trasformato lo spazio urbano della zona nord-est del quartiere di Christianshavn. In particolare, la riqualificazione del quartiere Holmen, iniziata nel 1996 e ultimata nel 2006 e la "normalizzazione" della Freetown di Christiania (Nilson, Wasshede, Thörn 2011). Quest'ultima, famosa per essere la più grande realtà comunitaria autonoma e autogestita d'Europa, nata da un'occupazione avvenuta nel 1971 da parte di gruppi di attivisti per il diritto alla casa e gruppi politici legati a movimenti new age. Dal 2011, Christiania è stata completamente travolta da nuove politiche urbanistiche che hanno ridisegnato le politiche di gestione. Christiania rappresenta un precedente importante per le comunità autogestite della città di Copenaghen. Il suo valore simbolico è una risorsa strategica per le nuove comunità, in quanto crea le condizioni di possibilità per le azioni di occupazione e gestione autonoma di spazi pubblici. Il processo di "normalizzazione" della Freetown ha portato all'indebolimento del ruolo "autoritario" e centrale di Christiania nel panorama politico antagonista (Amoroux 2009; Thörn 2012; Coppola, Vanolo 2015; Steiger 2018).

La riqualificazione ha avuto importanti ricadute sugli equilibri sociali interni alla comunità, in quanto ha creato le condizioni per una politica esclusivista che limita l'accesso alla Freetown ai soli abitanti che possono permettersi di pagare un affitto per le case occupate o autocostruite e le tasse per l'acqua e i rifiuti. Se, quindi, prima del 2011 Christiania poteva essere vista come una comunità accogliente, impegnata ad aiutare persone in condizioni svantaggiate, dando loro abitazioni momentanee, assistenza psicologica e legale gratuita e altri servizi necessari alla persona, oggi si trova ad essere un ambiente poco aperto a chi già non fa parte della comunità. Inoltre, molti dei cittadini che non sono più in grado di sostenere i costi di vita sono stati costretti a lasciare il quartiere. È proprio a partire dall'iniziativa di alcuni di questi abitanti che sono sorte, intorno ai confini della Freetown, diversi esperimenti abitativi e comunitari informali, tra questi anche Fredens Havn.

I motivi della nascita del Fredens Havn, come esperimento abitativo, fanno emergere l'importanza che lo spazio ricopre nella lotta alla rivendicazione del diritto a "esserci" da parte dei cittadini svantaggiati della città di Copenaghen. Lo spazio diviene unico strumento di dialogo e unico linguaggio attraverso

cui essi possono manifestare la propria identità politica e comunicare la propria presenza all'interno dello spazio urbano (Mazzarino 2019, 2020).

La gestione delle risorse ambientali, il fare casa e l'abitare sono le principali attività di questa piccola comunità. L'uso particolare della zona occupata, la risemantizzazione di alcuni spazi e la costruzione delle abitazioni nel rispetto della natura e dell'ambiente circostante sono azioni che, oltre ad affermare un credo politico, manifestano la volontà da parte degli abitanti di migliorare le proprie "condizioni del riconoscimento" (Appadurai 2014, p. 256).

Per comprendere meglio l'importanza che lo spazio e la gestione delle risorse ambientali ricoprono nell'azione di protesta degli abitanti di Fredens Havn, prenderò in esame due esempi etnografici che mettono in risalto la forte relazione tra la gestione dello spazio, l'ambiente e l'identità del gruppo.

Il primo esempio riportato è il caso della costruzione di uno dei moli più importanti della comunità, Esben's Place. Molo che ha dato inizio alla costituzione dell'esperimento comunitario. Per via della sua particolare forma a croce, il molo ha un ruolo indispensabile nella salvaguardia del territorio e della fauna locale. Il secondo caso riportato riguarda alcune pratiche di gestione dello spazio e di pulizia del canale avvenute durante due giornate nell'aprile del 2017, il Cleaning up weekend, evento utile a far comprendere al quartiere e all'intera città le intenzioni del gruppo circa la gestione dello spazio occupato. Ovviamente nella descrizione del caso il punto di vista che mi interessa far emergere è quello degli abitanti della comunità, ciò non toglie il fatto che queste azioni sono modi attraverso cui questi cercano di gestire il conflitto con enti e istituzioni del quartiere che, aiutati dalla polizia locale e dalla Danish Coastal Authority, riescono ad ottenere permessi di sgombero. L'ultimo, che ha visto coinvolta buona parte della comunità, è avvenuto nell'aprile 2020.

Questi esempi verranno esaminati come pratiche di "spazializzazione", ovvero come processi di costruzione semiotica dello spazio che veicolano significati e definiscono l'identità del gruppo.

Vivere sull'acqua: politiche e pratiche

Sebbene la ricerca di campo abbia avuto inizio nel giugno del 2016, ho realmente preso parte alla vita attiva della comunità solo nel settembre dello stesso anno. In questo periodo sono riuscito ad inserirmi nel gruppo acquistando una vecchia imbarcazione affondata.

Grazie all'aiuto degli abitanti la barca è stata recuperata e restaurata, così da permettermi di abitarla. L'accesso al campo è stato facilitato da questo evento. Una volta in possesso di un'imbarcazione, presente in uno dei moli di Fredens Havn, ho avuto il pieno accesso alla vita politica della comunità, potendo partecipare agli incontri e ai meeting settimanali sulla gestione della vita comunitaria.

Fredens Havn si estende per circa un kilometro di lunghezza seguendo Refshalevej, strada che collega Princessesgade con la punta nord-est di Amager, nella zona sud del centro di Copenaghen.

Al momento della ricerca, Fredens Havn era composta da cinque moli¹, Donkey Island, Floating city, Esben's Place, Pilen, F's Place (vedi figura 1), e abitata, nella stagione invernale, da circa cinquanta persone di nazionalità, sesso, età e provenienza differenti; mentre nella stagione estiva, date le condizioni di vita in barca più favorevoli, il numero degli occupanti tende ad aumentare. L'età degli abitanti varia da 19 a 61 anni, la maggior parte degli abitanti hanno un'età compresa tra i 50 e 60 anni. Il livello di istruzione è molto basso, solo due persone hanno una laurea, mentre la maggior parte non ha completato gli studi di istruzione secondaria. Non sono presenti famiglie né bambini per via, soprattutto, della mancanza di una rete idrica ed elettrica e di servizi igienico-sanitari efficienti. Buona parte degli abitanti vive di lavori saltuari. Solo alcuni di loro hanno un lavoro stabile, prevalentemente nel settore navale come carpentieri. I membri più giovani della comunità sono studenti o disoccupati.

Ad oggi, come detto precedentemente, a causa dello sgombero di parte dei moli, alcuni dei suoi abitanti sono rimasti senza un'abitazione, altri sono stati condannati al pagamento di una multa di 5000 Kr e all'immediata rimozione della propria imbarcazione dall'area, entro il 1° ottobre 2020 (con proroga a marzo 2021). Ad oggi, sul canale sono presenti ancora tre moli, abitati da una ventina di persone.

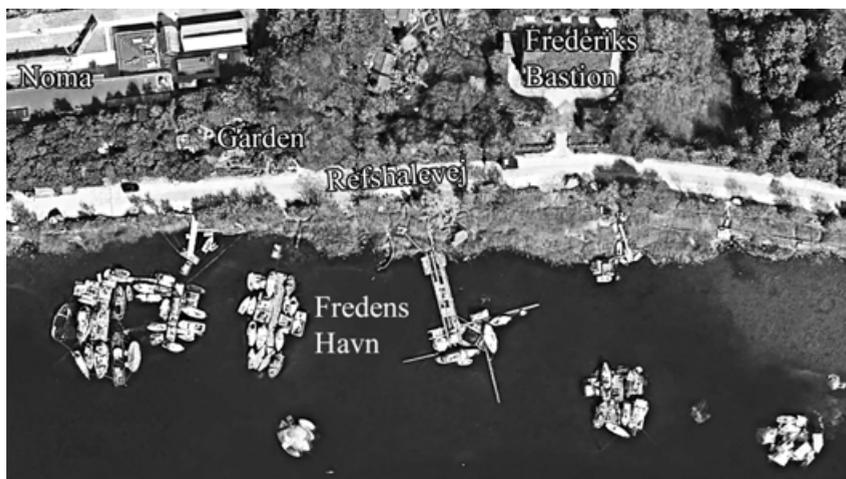


Figura 1. Fredens Havn dall'alto (Foto da Google Maps)

1 Ad oggi, a causa di un'operazione di sgombero iniziata nell'aprile 2020 e tutt'ora in atto, il numero delle imbarcazioni e degli abitanti si è notevolmente ridotto. Entro settembre del 2021 la comunità verrà totalmente sgomberata. Oggi sono presenti sul canale soltanto due moli occupati da poco meno di venti abitanti.

La comunità nasce nel 2011, ma solo nel 2013, data l'espansione raggiunta e la crescita del numero degli abitanti, ha iniziato a strutturarsi suddividendosi in moli, ognuno dei quali abitati da diversi gruppi.

Intorno a ogni molo si raggruppano barche e *houseboat*. Il primo molo a essere stato costruito fu Esben's Place, dopo la costruzione della piattaforma Else e Krydse (la *Croce*). Successivamente a Esben's Place iniziarono a prendere forma altri moli, tra cui il F's Place, Donkey Island e Pilen. Contemporaneamente allo sviluppo dei moli i primi occupanti iniziarono ad abitare anche il terreno adiacente, dall'altra parte di Refshalevej, una collinetta che confina con la Freetown di Christiania e che prende il nome di Garden.

Sono due le principali ragioni che rendono Fredens Havn un caso interessante da un punto di vista spaziale. Prima fra tutte è il fatto di sorgere a ridosso di una zona che da poco, dopo la riqualificazione del quartiere Holmen e la costruzione del ponte Inderhavnsbroen, inaugurato nel 2016, è divenuta parte del centro della città.

Fino al 1993 il quartiere di Christianshavn era un quartiere periferico. L'area di Holmen era una zona militare e il territorio veniva utilizzata dalla Danish Coastal Authority a scopo di esercitazione e come cantiere navale. All'inizio degli anni '90 l'area di Holmen fu ceduta al Comune e riqualificata.

Dopo le operazioni di riqualificazione urbana – divenuta adesso in parte zona residenziale, in parte luogo di attrazione turistica ospitando Copenaghen Street Food e il nuovo teatro Operaen – il canale adiacente è stato aperto al traffico pubblico delle imbarcazioni, soprattutto per facilitare il passaggio delle barche che accompagnano i turisti nei famosi “boat tour” della città. Questa apertura legittima la presenza di imbarcazioni nel tratto di canale in cui sorge Fredens Havn, il canale di Erdkehlgraven. L'altra ragione che rende il caso interessante, sia da un punto di vista urbanistico che politico, consiste nel fatto che tutta la zona, e in particolare il canale di Erdkehlgraven, viene ritenuta una “zona grigia”, per via del fatto che, successivamente alla riqualificazione di Holmen, resta di difficile gestione. Il controllo dell'area risulta essere formalmente della Danish Coastal Authority, ma di fatto è di competenza del Comune. Questo ha portato l'area a divenire zona degradata e “dimenticata”² dalle autorità, le quali non sono mai intervenute sul territorio se non dopo alcuni mesi dall'insediamento dei primi abitanti del Fredens Havn.

Prima dell'occupazione il tratto di strada e di canale venivano utilizzati come zona di deposito di rifiuti ingombranti da parte dei cittadini delle zone limitrofe. I primi abitanti della comunità, infatti, hanno iniziato a frequen-

tare la zona nel tentativo di riciclare i rifiuti abbandonati e utilizzarli come materiale per la costruzione di baracche a ridosso del canale. Durante queste attività è stato costruito il primo molo, Esben's Place, il quale oltre ad essere una struttura in cui poter attraccare delle imbarcazioni, ha anche un ruolo "pubblico", ovvero quello di raccogliere i rifiuti trasportati dall'acqua. Esben's Place, infatti, si trova nel punto in cui si incrociano le correnti dei canali del centro della città, questo porta molti rifiuti a depositarsi in quel tratto di canale. Con la costruzione del molo i primi abitanti di Fredens Havn iniziarono a riciclare i rifiuti galleggianti e costruire le prime houseboat.

L'inizio della costruzione delle prime infrastrutture, l'insediamento di molte imbarcazioni nella zona e la formazione del gruppo, attirarono fin da subito le istituzioni e gli enti delle zone limitrofe. Nei mesi successivi venne redatto dal Comune di Copenaghen un dossier che raccoglie le voci di diversi enti o singoli abitanti della zona contrari allo sviluppo del progetto. Nel dossier si fa leva spesso sull'impatto che Fredens Havn ha comportato sul paesaggio, rovinandone la "simmetria". Vengono usate espressioni dispregiative nei confronti dell'estetica dello spazio della comunità, come ad esempio *påsigende* "un pugno nell'occhio".

Le diverse interpretazioni date allo spazio di Fredens Havn si fondano su due modi differenti di rappresentare lo spazio urbano: nel dossier appare una nuova categoria interpretativa, strettamente legata alle politiche di progettazione urbana, quella di "paesaggio ricreativo", la quale va a porsi in netto contrasto con l'idea degli abitanti di Fredens Havn. Il loro modo di vivere lo spazio occupato come un ambiente domestico porta a contrapporre alla precedente la categoria di "paesaggio domestico" (Ligi 2003).

L'articolazione delle rappresentazioni e del loro significato può produrre conflitti che mostrano le rotture e i rapporti di potere in gioco.

È proprio su questa tensione tra "paesaggio ricreativo" e "paesaggio domestico" che prende forma la lotta degli abitanti di Fredens Havn nel rivendicare il proprio diritto ad "abitare" lo spazio della città.

In conseguenza al dossier sono avvenute una serie di azioni legali nei confronti degli abitanti della comunità, che nel frattempo si erano riuniti formalmente come associazione (in danese: *Forening*). Le accuse mosse riguardano l'occupazione illegittima di suolo pubblico e il deturpamento del paesaggio. Alle azioni legali seguono delle notifiche di sgombero da parte delle autorità danesi, le quali non si erano mai trovate a dover affrontare un problema di occupazione di un canale.

Vivere sull'acqua è la particolarità principale della comunità sia da un punto di vista politico, sia per quanto riguarda il modo di pensare il "fare casa" e l'abitare.

L'acqua acquisisce un ruolo sociale che porta questo elemento ad essere rappresentato dalla comunità come un vero e proprio attore sociale. E, che da molti anni abita la comunità, in una conversazione avuta durante un in-

contro del 16 ottobre 2016 ha riferito: “L’acqua ci ha permesso tutto questo. Ci ha dato la possibilità di poter vivere qui, a contatto con la natura”.

L’acqua ha quindi favorito la loro azione di occupazione del territorio, aiutando i cittadini a poter “agire” nello spazio e poter intraprendere un *fare politico* e comunitario. È proprio l’acqua che caratterizza il loro abitare, risultando un marcatore identitario.

Per gli abitanti di Christiania e per alcuni abitanti della zona, soprattutto legati ad altri movimenti comunitari o associazioni per la tutela al diritto all’abitare, Fredens Havn è un esempio di riconquista dei valori identitari persi a causa della riqualificazione della Freetown di Christiania, una forma di resistenza alla perdita dei diritti a vivere gli spazi della città. Non dello stesso parere sono alcuni residenti del quartiere Holmen e gli enti istituzionali che si occupano della gestione del territorio, in primis la Danish Coastal Authority, le quali pensano che Fredens Havn sia un luogo pericoloso sia per i residenti del quartiere che transitano lungo Refshalevej, sia per gli stessi occupanti della comunità.

Il significato che viene dato dagli abitanti di Fredens Havn al *built environment* ci porta a pensare lo spazio come il risultato di un’azione collettiva che mette in relazione i valori degli abitanti, le loro aspirazioni e i loro modo di produrre teorie e significazione attraverso l’architettura, le tecniche, i progetti, i materiali utilizzati per le costruzioni e il rispetto per l’ambiente. I materiali scelti e le tecniche di costruzione non sono casuali, ma seguono un modello estetico ben preciso, dettato da ideali legati alla sostenibilità, al riuso e al rispetto per l’ambiente.

Avere coscienza di un modello estetico da utilizzare apre la possibilità al confronto e giustifica la richiesta di un riconoscimento. Il modello estetico è in netto contrasto con i rigidi canoni vigenti nella città e alla simmetria dei palazzi del quartiere di Holmen. Per gli abitanti di Fredens Havn non essere in armonia con l’ambiente è un fattore negativo, che porta a una separazione netta dell’individuo dal suo habitat.

Una generalizzazione che ritorna spesso nei racconti degli abitanti e che si pone come elemento principale nelle pratiche di autorappresentazione degli abitanti di Fredens Havn.

La spazializzazione, ovvero la pratica di produzione di significazione attraverso lo spazio, diviene atto d’enuciamento (Greimas 1979), voce degli abitanti, che rivendicano un diritto ad “esserci” e ad abitare uno spazio. Diritto che gli viene negato dalle politiche pubbliche, che sono riuscite ad ottenere lo sgombero di parte delle imbarcazioni presenti. Gli abitanti di Fredens Havn, invece, cercano di gestire le proprie risorse per dare casa a chi non ha le possibilità economiche per affrontare il mercato immobiliare di Copenaghen, città che vanta di trovarsi in cima alle classifiche delle capitali europee con i costi più alti per quanto riguarda gli affitti.

A partire da questa motivazione gli abitanti di Fredens Havn intraprendono un discorso politico e identitario complesso che si inserisce nel dibattito

pubblico a partire proprio dall'occupazione del canale e dall' autocostruzione delle abitazioni. Un modo per di farsi giustizia, per prendere parola e per *farsi spazio* (De Certeau 2001; Micoli 2011; Mazzarino 2019, 2020a).

Prendere spazio. La costruzione della Croce

Il primo esempio che intendo riportare, per comprendere l'importanza dello spazio come strumento privilegiato per la gestione del conflitto, riguarda la storia del molo di Esben's Place, dalla sua origine fino all'inserimento nella mappa ufficiale della Freetown di Christiania, quartiere che da sempre sostiene il nuovo progetto comunitario.

Attraverso i racconti degli abitanti è possibile comprendere l'importanza che viene data a questo luogo.

La costruzione del molo ha previsto due fasi: una prima fase di realizzazione della piattaforma collegata con la riva che prende il nome di Else e una seconda fase di costruzione della *Krydset* (Croce). Quest'ultima oltre a fungere da molo serve anche a facilitare la raccolta dei rifiuti e a salvaguardare le barche e la riva dalle onde create dal passaggio delle imbarcazioni lungo il canale. La croce è stata costruita nel punto esatto in cui s'incrociano le correnti che trasportano i rifiuti nel canale.

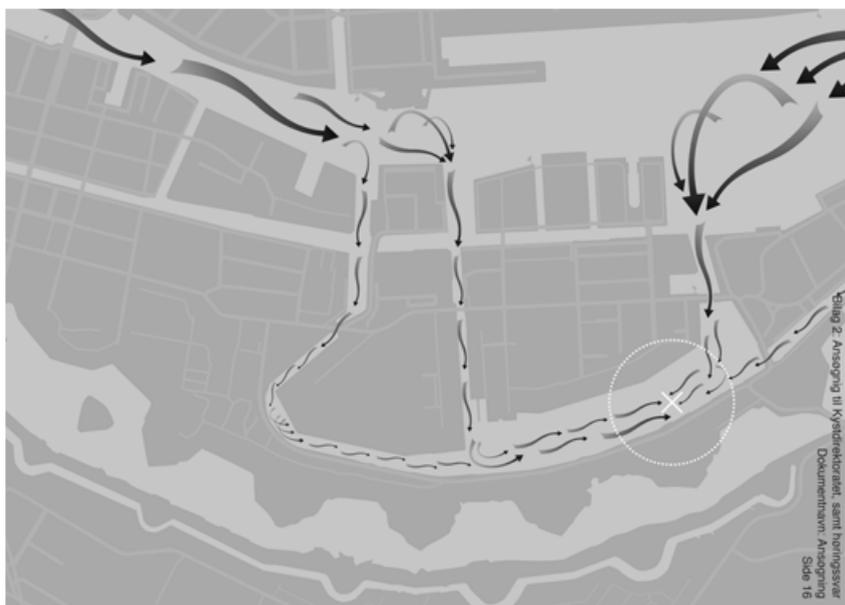


Figura 2. Mappa dei venti (Dossier prodotto dagli abitanti di Fredens Havn)

Esben's Place è molto significativo per la comunità poiché ha determinato il primo insediamento abitativo nello spazio di Fredens Havn. L'evento viene ricordato così:

Quando sono arrivato qui c'era solo spazzatura. Quando ho visto tutta questa spazzatura ho pensato di poter trovare qualcosa di utile. Che potevo costruirci qualcosa con quel materiale. Ho iniziato a pulire la riva aiutato da alcuni amici che vivevano anche loro nei pressi di Refshalevej. Quando abbiamo trovato le assi, abbiamo subito pensato di costruirci una passerella che ci avrebbe aiutato a legare le barche qui. L'idea della croce mi venne successivamente, quando ho notato che i venti e le barche che passavano creavano delle onde che non permettevano alla piattaforma di stare ferma, col rischio di distruggere tutto. La croce ha determinato l'inizio di tutto, credo. Segna il centro della comunità.

(Conversazione con E. del 03/10/2016)

La croce ha un ruolo determinante per lo sviluppo della comunità sia da un punto di vista spaziale che sociale. La costruzione dello spazio del molo ha avuto anche un ruolo politico. Durante la stessa conversazione, sono emerse diverse versioni del caso, in tutte però è stato sottolineato il ruolo "tattico" (de Certeau 2001, p. 15) che la costruzione della croce ha avuto nell'essere stati riconosciuti come una realtà autonoma:

E.: Dopo aver costruito la croce, nessuno capiva cosa stesse succedendo in questa zona. Tutti pensavano che fosse un'attività di Christiania, e invece no. La polizia veniva tutti i giorni e ci diceva che dovevamo togliere tutto, ma noi abbiamo continuato. Abbiamo chiesto consiglio ad un avvocato e lui studiò il caso. Ci disse che avremmo dovuto costituirci in un'associazione, e che stavamo facendo qualcosa di straordinario, senza saperlo. Che quello spazio era una zona grigia, che non avrebbero potuto sgomberarci. Allora noi, dopo aver fatto un'assemblea, abbiamo deciso di far diventare quel gruppo (insediamento), il Fredens Havn.

(Conversazione con E. del 13/10/2016)

S.: La croce? La croce ci ha dato una voce. È stato il primo esperimento che ha creato questa realtà. Nessuno prima viveva qui. Non era possibile. Solo E. viveva sulla riva, ma non su una barca.

(Conversazione con S. del 13/10/2016)

R.: La croce serve a raccogliere la spazzatura e a difendere i nidi (degli uccelli) dalle onde. Noi abbiamo fatto solo quello che dovevamo fare per rendere questo posto quello che è oggi. Lo abbiamo pulito e lo rispettiamo. La polizia ci vuole mandare via, ma questa è casa nostra. Se tolgono la croce qui resta solo spazzatura. Però il comune ha capito che la croce serve, loro sono dalla nostra parte. Il progetto Fredens Havn è stato accettato.

(Conversazione con R. del 13/10/2016)

Rimanendo legati ad una tradizione di studi che si occupa e si è occupata del problema della spazialità e del *built environment* in antropologia urbana (Holston 1991; Sobrero 1992; Signorelli 1999; Low 1996, 1999; Low, Lawrance 2003; Nonini 2014), possiamo dire che la costruzione di Else e della Croce, sono state le prime azioni di organizzazione spaziale che hanno semantizzato il luogo in maniera particolare. Le attività di costruzione hanno dato inizio al processo identitario di un luogo. Riprendendo un vecchio concetto di Signorelli, si potrebbe pensare ad un'idea nuova di "appaesamento" (Signorelli 1999, p. 51), ossia pensare alla pratica di modellazione dello spazio come un gesto volto alla costituzione di un'identità culturale. Lo spazio si fa portatore di un sistema di valori che viene comunicato alla città grazie alle caratteristiche del paesaggio e alla riscrittura del territorio.

Inoltre, questa azione assume un valore politico importante. Dire che *"la croce segna il centro della comunità"* significa rovesciare un posizionamento sociale che vede questi gruppi come marginali rispetto al resto della città. Un agire tattico (de Certeau 2001) utile ad "acquisire una presenza che saldi il superamento delle drammatiche disuguaglianze socio-economiche con la modifica delle forme della politica" (Malighetti 2012, p. 873).

Data l'importanza del molo per la salvaguardia ambientale del territorio, l'avvocato che segue il caso di Fredens Havn, insieme ad alcuni gruppi attivi di Christiania, hanno sensibilizzato gli abitanti a far sì che la Croce fosse inserita nella mappa ufficiale del quartiere di Christiania.



Figura 3. Mappa di Christiania presente all'ingresso della Freetown con Fredens Havn (Foto dell'autore)

Il desiderio di essere riconosciuti dalla città come realtà abitativa ha portato gli abitanti a pensare questo passo come importante per comunicare alla città la propria presenza. Esben B., abitante del molo, in merito ha detto:

Se sei su una mappa vuol dire che esisti, che sei riconosciuto. Una volta che sei scritto su una mappa significa che la tua presenza è reale, che ci sei. È un

modo per rivendicare la nostra identità e fissarla per sempre. Il Fredens Havn è reale. Se è su una mappa non si può cancellare.

(Conversazione con E. B. del 07/05/2017).

L'ufficialità della presenza di Fredens Havn all'interno di una mappa della Freetown ha dato visibilità e riconoscibilità al luogo, indicandone una posizione e delle coordinate geografiche precise. Nello stesso tempo, però, ha creato una serie di ripensamenti da parte di alcuni membri della comunità che ritengono che in questo modo Fredens Havn venga identificata come parte della Freetown, mentre in realtà nasce proprio in opposizione e in contrasto alle politiche che hanno fatto di Christiania una "Tivoli for junkies"³. Per altri invece la presenza di Fredens Havn, nella mappa ufficiale è un segno del fatto che la comunità esiste e che il progetto può andare avanti.

Il conflitto interno alla comunità nasce dal timore di perdere il proprio spazio domestico e la propria libertà. L'indipendenza dal "sistema danese" e l'autodeterminazione sono dei valori riconosciuti che si cerca di difendere a tutti i costi. La realizzazione della mappa è stato un passaggio importante per la comunità, la quale si è sentita riconosciuta pubblicamente. Segnalare lo spazio come "proprio" è una nuova forma di diritto, che qui chiamo diritto al *farsi spazio* nella città.

La mappa è stato uno degli elementi che ha reso Fredens havn una realtà autonoma e spazialmente posizionata. Grazie alla capacità degli abitanti di gestire lo spazio a loro disposizione e al riconoscimento del progetto da parte del comune Fredens Havn continua a svolgere la propria attività.

Cleaning up weekend

Il secondo esempio etnografico che intendo riportare riguarda invece le azioni che vengono svolte dalla comunità per salvaguardare il territorio e per gestire lo spazio occupato a partire dalla pulizia del canale dalla spazzatura e dalle imbarcazioni affondate. Queste attività, successivamente alla prima notifica di sgombero del settembre 2016 sono divenute vere e proprie azioni dimostrative. L'impegno, infatti, a resistere alla minaccia della perdita del proprio spazio abitato ha dato vita ad azioni ed eventi in grado di migliorare le condizioni di dialogo con le istituzioni coinvolte. Tra queste azioni di resistenza il Cleaning up weekend è l'evento che ha avuto maggiore visibilità

³ Con questa espressione, dispregiativa, si fa riferimento al fatto che le politiche di gestione dello spazio di Christiania hanno trasformato la comunità in un'attrazione turistica – da qui il riferimento a "Tivoli" noto parco divertimenti della città di Copenaghen – per persone interessate all'uso di droghe leggere. La vendita di droghe leggere è, infatti, una delle caratteristiche peculiari dello spazio della Freetown.

rispetto agli altri, coinvolgendo circa un centinaio di volontari provenienti da diversi quartieri della città e della nazione.

Lo scopo del Cleaning up weekend è stato quello di proporre una campagna di pulizia del canale con l'aiuto di abitanti e volontari per mostrare alla città il ruolo attivo della comunità nella salvaguardia ambientale della zona di Erdkehlgraven, caratterizzata, come detto in precedenza, dalla sua particolarità di essere punto d'incontro di venti e luogo di raccolta di rifiuti galleggianti. L'evento è stato finanziato interamente con i fondi delle comunità di Fredens Havn, sono stati acquistati sacchetti per raccogliere spazzatura, guanti, corde utili alla rimozione di piccole imbarcazioni affondate, cibo da offrire ai volontari etc. Inoltre, il Cleaning up weekend ha beneficiato del partenariato del Comune di Copenaghen per quanto riguarda la fornitura di guanti, sacchetti per la raccolta dei rifiuti, camion e mezzi per la raccolta di materiale ingombrante. L'evento ha coinvolto anche una scuola elementare, molto attiva in azioni di salvaguardia ambientale, che svolge le sue lezioni in un bastione adiacente alla comunità.

Il Cleaning up weekend, diviso in tre giornate, è stato organizzato in modo da permettere in diversi tempi della giornata almeno due momenti d'incontro, spesso la mattina e dopo pranzo, per brevi meeting in cui poter discutere del lavoro svolto e ridistribuire il lavoro tra volontari.



*Figura 4. Workshop di lavoro durante il Cleaning up Weekend
(Foto dell'autore)*

Attraverso l'azione e la partecipazione attiva dei membri e dei volontari, le attività svolte durante questo evento si sono rivelate essere uno strumento importante per favorire il dialogo con la città. Tra le attività che hanno maggiormente contribuito a questo risultato vi è la rimozione dei tre relitti più grandi presenti

nelle acque del canale, la pulizia del fondale e la ristrutturazione e riorganizzazione dello spazio dei moli, in particolare F's Place, il quale si è esteso grazie alla costruzione di nuove piattaforme, per poter ospitare nuove imbarcazioni, e il Pilen, di cui è stato riparato il molo poiché danneggiato da una tempesta.

Un notevole contributo alla riuscita dell'evento è stato dato dalla presenza di giornalisti di riviste locali del quartiere di Christianshavn e dai reporter di Cadok, la tv christianita, che hanno dato eco mediatico all'evento.

Da queste azioni emerge la volontà degli abitanti di migliorare le proprie condizioni di vita attraverso l'uso di una forma di resistenza in cui lo spazio abitato e la pratica di gestione dello stesso diventano strumenti attraverso cui veicolare valori politici ed etici. Il Comune di Copenaghen ha partecipato attivamente all'iniziativa contribuendo sia alla fornitura dei materiali sia alla rimozione dei rifiuti ingombranti raccolti al margine di Refshalevej. Dopo l'evento il Comune ha confermato la sua approvazione al progetto e sono stati organizzati due incontri privati tra i membri della comunità, i tecnici del comune responsabili dell'area, alcuni tecnici della Danish Coastal Authority e alcuni membri del comitato di area di Christiania. Da questi incontri è nato un accordo di collaborazione che garantiva a Fredens Havn la possibilità di poter usufruire dello spazio in cambio delle azioni di salvaguardia e pulizia del territorio e il pagamento di una tassa per lo smaltimento dei rifiuti da dare ai Garbage guys di Christiania, l'ente nato nella seconda metà degli anni Settanta nella Freetown per la raccolta e lo smaltimento dei rifiuti, fino al 2020. Le trattative col Comune e con Christiania sono avvenute molti mesi dopo l'evento del Cleaning up weekend, anche se ne sono una diretta conseguenza.



Figura 5. Rimozione barche affondate durante le giornate del Cleaning up Weekend (Foto dell'autore)

Nonostante una serie di controversie interne, per via delle decisioni prese, una buona parte degli abitanti era soddisfatta degli accordi e in particolare dei patti stipulati col Comune, il quale ha promesso loro il sostegno per la costruzione di wc comuni e allacci alla rete elettrica.

Dal 2020 con la fine dell'accordo col Comune, la situazione interna alla comunità si è aggravata, molte sono state le discordie tra gli abitanti e il risultato è stato di non riuscire a prolungare l'accordo col Comune. Nonostante questo, gli abitanti rimasti dopo lo sgombero dell'aprile 2020, tentano di riprendere il dialogo con le istituzioni e di portare avanti il progetto abitativo.

Da queste considerazioni possiamo comprendere l'importanza delle pratiche di gestione autonoma dello spazio per l'apertura di un dialogo con le istituzioni e con la città. L'azione di salvaguardia del territorio viene utilizzata come possibile linguaggio da parte degli abitanti di Fredens Havn per manifestare la propria idea di spazio abitato. Attraverso l'attivismo per la salvaguardia ambientale gli abitanti di Fredens Havn non restano immobili alla loro condizione di svantaggio sul resto della città ma si muovono e agiscono collettivamente per far sì che la loro stessa condizione politica migliori. Nel quadro più ampio di una "politica della speranza" (Appadurai 2013), il Cleaning up weekend è un modo per gli abitanti di Harbor di farsi sentire, creando un'azione "tattica" (de Certeau 1980) che s'insinui nello spazio dell'Altro e che s'imponga come spazio dell'Io. Seguendo Arjun Appadurai sugli abitanti degli slum indiani, posso sostenere che il Cleaning up weekend è stato un pretesto per gli abitanti di Fredens Havn per "stabilire un precedente" (Appadurai 2013). Il Cleaning up weekend mette in mostra le azioni di risposta che gli abitanti della comunità esercitano per prendere parte al "conflitto" con le istituzioni. Questo tipo di azioni di resistenza acquistano un valore simbolico importante, in cui lo spazio assume il ruolo di linguaggio mediante il quale dialogare con l'esterno. Resistere alle disuguaglianze spaziali e sociali generate dalle riqualificazioni è un atto che va oltre la dimensione spaziale in quanto tale, ma che si concentra prevalentemente sulle rappresentazioni che i diversi abitanti hanno dell'uso dello spazio (Gupta, Ferguson 1997; Mithcell 2012). Pertanto, il Cleaning up weekend mette in scena proprio il legame tra gli occupanti della comunità e la loro idea politica di gestione dello spazio urbano.

Nessun evento precedente al Cleaning up weekend ha avuto un successo simile e una visibilità tale per cui nei giorni successivi sono stati presi accordi solidi con il Comune e con l'adiacente Christiania, intenzionata ad aiutare allo sviluppo del progetto mettendo a disposizione alcune delle sue risorse. Il Comune, inoltre, ha garantito agli abitanti di Fredens Havn la possibilità di poter restare nel tratto occupato fino al marzo 2020, data in cui è iniziata una nuova controversia e una concreta azione di sgombero che ha ridotto di più della metà lo spazio occupato dalla comunità. Ad oggi è in corso una trattativa legale e dopo una prima condanna gli abitanti hanno intenzio-

ne, seguiti da un legale, di fare ricorso presso l'Alta Corte Orientale (Østre Landsret), per tentare di far valere i loro diritti di cittadini della capitale danese⁴.

Conclusioni: le pratiche di spazializzazione

Il caso etnografico presentato ci ha mostrato come nella pratica quotidiana di “vivere uno spazio”, come ad esempio è stato per la costruzione della piattaforma o per il Cleaning up weekend, emergano delle rappresentazioni precise del luogo abitato dagli abitanti di Fredens Havn.

Lo spazio, l'ambiente e il territorio occupato acquisiscono un ruolo indispensabile nel processo di affermazione politica del gruppo nella città e divengono lo strumento di lotta primario per gestire il conflitto con le autorità che minacciano la comunità di interventi di sgombero.

Lo spazio comunica alla città i valori e le intenzioni del gruppo e, nello stesso tempo, agevola il processo di riconoscimento del progetto e propone una sua possibile utilità sul territorio.

Come veniva ricordato nell'introduzione, le politiche urbane oggi danno poca importanza alle classi in condizioni svantaggiate e creano sistemi sempre più sofisticati di repressione ed esclusione di queste dal territorio occupato dalla città. L'esercizio di tale potere incita alla ricerca di nuove forme di azione politica per tentare di *farsi spazio* nella morsa dei processi di rigenerazione urbana e di gentrificazione.

I cittadini in condizioni di vulnerabilità e, soprattutto, di povertà abitativa, subiscono più di ogni altri le conseguenze della riqualificazione e della gentrificazione (Desmond 2012, p. 90). Il dibattito che si crea a partire proprio dalla tensione tra abitanti che occupano e vivono la città e istituzioni, pone lo spazio come “oggetto” della contesa. Lo spazio acquista, quindi, un valore particolare, diviene istanza enunciatrice e veicolo di memoria e d'identità (Hammad 2003; Violi 2014; Bellentani 2021) su cui aggrapparsi per far valere i propri diritti.

Fredens Havn è un esempio particolare di come, a partire dall'analisi delle rappresentazioni dello spazio e delle azioni quotidiane di gestione dello stesso, è possibile ripensare i rapporti di potere e mettere in crisi alcuni concetti chiave che reggono l'idea di città oggi e che fanno da perno alle politiche urbane contemporanee. Categorie fondamentali in uso nel dibattito sulla città, come privato/pubblico, esclusione/inclusione, centro/periferia vengo-

⁴ Con una sentenza del 17 Maggio 2021, l'Alta Corte Orientale ha confermato la sentenza del Tribunale cittadino. Secondo i regolamenti del Coastal Protection Act i cittadini di Fredens Havn sono stati multati con DKK 1.000 al mese fino a quando le barche non saranno state rimosse.

no completamente riarticolate in base a nuovi modi di organizzare le risorse spaziali a disposizione.

Un punto cruciale per comprendere i diversi modi che i cittadini hanno di “pensarsi nel proprio spazio” riguarda appunto la riarticolazione della categoria pubblico/privato. Il gruppo differisce proprio nel suo modo di pensare lo spazio pubblico, inteso come bene collettivo e accessibile a tutti, a differenza delle politiche di progettazione che piuttosto di renderli fruibili li privatizzano, escludendo diverse abitanti che vivono la città. Come ci ricorda Don Mitchell:

For all the importance and power of recent, “end of public space” arguments, what makes a space *public* – a space in which the cry and demand for the right to the city can be seen and heard – is often not its preordained “publicness”. Rather, it is when to fulfill a pressing need, some group or another *takes* space and through its action *makes* it public. The very act of representing one’s group (or to some extent one’s self) to a larger public creates a space for representation. Representation both demands space and create space (Mitchell 2003, p. 35).

Attraverso l’etnografia è possibile comprendere i modi di rappresentazione e rendere chiari i principi che costruiscono tali rappresentazioni. Lo spazio acquista un duplice ruolo: esso è sia il luogo all’interno del quale si svolge la contesa, sia il linguaggio attraverso cui poter, effettivamente, enunciare la propria identità.

Riprendendo Soja possiamo ritenere l’azione degli abitanti di Fredens Havn come un atto di “giustizia spaziale” (Soja 2009).

Pensare la “giustizia spaziale” come pratica principale per affermare l’identità del gruppo nello spazio della città, non vuol dire considerare questo tipo di azioni come privilegiate rispetto a una giustizia economica o sociale, ma cerca solo di dare una prospettiva di lettura critica circa i processi di produzione di significazione dello spazio urbano (Soja 2009). Il caso presentato offre le condizioni per discutere sulle ingiustizie provocate dai processi di riqualificazione e delle politiche della progettazione urbana, le quali spesso considerano lo spazio come un contenitore vuoto, asettico, nel quale poter agire indipendentemente dal volere dei cittadini che lo abitano. D’altro canto, le opposizioni a questi interventi generano tensioni che fanno emergere delle disparità socio-culturali tra gli attori che condividono la medesima spazialità. Le differenti rappresentazioni dello spazio, così come i differenti modi di rappresentare sé stessi attraverso il racconto e l’agire nel proprio spazio abitato, pone in discussione l’efficacia della progettazione urbana e la necessità di riflettere sulla *giustizia spaziale* come prospettiva privilegiata per poter comprendere le diverse dinamiche di potere che si articolano nelle nostre città (Harvey 2012).

Per gli abitanti di Fredens Havn chi vive nel centro della città è un “Altro” che si sottomette ad un modello di vita, esteticamente e socialmente condiviso, che gli viene però imposto. Il contatto con l’ambiente e il vivere sull’acqua diventano, invece, per loro, marcatori di un “Noi” diverso, “libero”. Un “Noi” che vuole esserci e tenta di *farsi giustizia*.

Bibliografia

- Amouroux, C., (2009), Normalizing Christiania: Project Clean Sweep and the Normalization Plan in Copenhagen, *City & Society*, 21, 1, pp. 108-132.
- Appadurai, A., (1988), Introduction: Place and voice in anthropological theory, *Cultural Anthropology*, 3, 1, pp. 16-20.
- , (1996), *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press. [ed. it. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2001].
- , (2013), *The Future as cultural fact: essays on the global condition*, New York, Verso Books. [ed. it. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014].
- Bellentani, F., (2021), *The Meanings of the Built Environment. A Semiotic and Geographical Approach to Monuments in the Post-Soviet Era*, Berlin & New York, Mouton De Gruyter.
- Bourdier, J.P., Alsayyad, N., (1989), *Dwellings, settlements, and tradition: cross-cultural perspectives*, Lanham, University Press of America.
- Buitelaar, E., Weterings, A.B.R., Ponds R., (2018), *Cities, Economic Inequality and Justice: Reflections and Alternative Perspectives*, Abingdon, Routledge.
- Cellamare, C., Scandurra G., (2017), Editoriale, *Tracce Urbane, Italian Journal of Urban Studies*, 1, 1, pp. 6-12.
- Coppola, A., Vanolo, A., (2015), Normalising autonomous space: Ongoing transformations in Christiania, Copenhagen, *Urban studies*, 52, 6, pp. 1152-1168.
- De Certeau, M., (1980), *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Paris, Gallimard. [ed. it. *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001].
- , (1994) *Le prise de parole et autres écrites politiques*, Paris, Seuil, [ed. it. *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma, Meltemi, 2007].
- Desmond, M., (2012), Eviction and the Reproduction of Urban Poverty, *American Journal of Sociology*, 118, 1, pp. 88-133.
- Greimas, A.J., Courtés, J., (1979), *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette. [ed. it., *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze, La Casa Usher, 1986].

- Gupta, A., Ferguson, J., eds., (1997), *Culture Power Place. Explorations in Critical Anthropology*, London, Duke University Press.
- Hammad, M., (2003), *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi.
- Holston, J., (1991), Autoconstruction in working-class Brazil, *Cultural Anthropology*, 6, pp. 447-465.
- , (2009), Insurgent Citizenship in an Era of Global Urban Peripheries, *City & Society*, 21, 2, pp. 245-267.
- Lefebvre, H., (1968), *Le Droit à la ville*, Paris, Anthropos. [ed. it. *Il diritto alla città*, Padova, Marsilio editori, 1970].
- Ligi, G., (2003), *La casa Saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*, Torino, Il Segnalibro.
- Low, S., (1996), Spatializing Culture: The social production and social construction of public space, *American Ethnologist*, 23, 4, pp. 861-879.
- , (1999), *Theorizing the city: the new urban anthropology reader*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- , (2000), *On the plaza: the politics of public space and culture*, Austin., University of Texas Press.
- , (2009), Toward an Anthropological Theory of Space and Place, Special Issue on Signification and Space, *Semiotica*, 175, 1,4, pp. 21-37.
- Low, S., Lawrence-Zuniga, D., (2003), *The anthropology of space and place: Localizing culture*, Malden, Blackwell.
- Malighetti, R., (2011), Biopolitiche di eccezione e pratiche di resistenza, *Confluenze*, 3, 2, pp. 22-34.
- , (2012), *Eccedere l'eccezione. Pratiche di cambiamento e forme di cittadinanza*, Atti del 34° Convegno Internazionale di Americanistica, pp. 873-882.
- Mazzarino, G., (2019), Farsi spazio. Pratiche di gestione dello spazio e politiche dell'identità in una piccola comunità galleggiante, *Tracce Urbane. Italian Journal of Urban Studies*, 5, pp. 203-222.
- , (2020a), *Fredens Havn. Pratiche dello spazio in una piccola comunità galleggiante*, Roma, Aracne.
- , (2020b), Fredens Havn. Politics of space and architecture in a little floating community in Copenhagen, *Visual Ethnography*, 9, 2, pp. 32-49.
- Mitchell, D., (2003), *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, New York, Guilford.
- Nielsen, A., (2020), *Christiania: A free city in the city of Copenhagen*, in Milstein, C., ed., *Deciding for Ourselves: The promise of Direct Democracy*, Chico, AK Press, pp.137-160.
- Nilson, T., Wasshede, C., Thörn H., eds., (2011), *Space for Urban Alternatives? Christiania 1971-2011*, Stockholm, Gidlunds Förlag.
- Nonini, D.M., (2014), *A Companion to Urban Anthropology*, Oxford, Wiley-Blackwell.

- Pellow, D.N., (2000), Environmental Inequality Formation: Toward a Theory of Environmental Justice, *American Behavioral Scientist*, 43, pp. 581-601
- Rodman, M., (1985), Moving houses: Residential mobility of residents in Longana, Vanatu, *American Anthropologist*, 87, pp. 56-72.
- Scarpelli, F., a cura di, (2009), *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*, Roma, CISU.
- Signorelli, A., (1999), *Antropologia Urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Milano, Guerini studio.
- Sobrero, A., (1992), *Antropologia della città*, Roma, Carrocci.
- Soja, E.W., (2009), The City and Spatial Justice, *Spatial Justice*, 1, pp. 31-38.
- Steiger, T., (2018), *Cycles of the Copenhagen squatter movement: From Slumstormer to BZ Brigades and the Autonomous Movement*, in Martinez Lopez, M. eds. *The Urban Politics of the Squatters' movement*, Londra, Palgrave Macmillan, pp.165-208.
- Thörn, H., (2012), *In between social engineering and gentrification: Urban restructuring, social movements, and the place politics of open space*, *Journal of Urban Affairs*, 34, 2, pp. 153-168.
- Violi, P., (2014), *Paesaggi della memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*, Milano, Bompiani.

Il senso del mare. Fenomenologia del surf sulla Gold Coast australiana

DARIO NARDINI*

Abstract

A partire da una concezione delle “culture sportive” come prodotti storici e culturali e a loro volta come ambiti di produzione di cultura, analizzo da un punto di vista etnografico come la pratica del surf sulla Gold Coast australiana veicoli non solo un complesso di abilità tecnico-motorie, ma anche una serie di disposizioni e di valori che, insieme, formano un sistema coerente nel quale l’individuo negozia il proprio ruolo e dà senso a quello che fa. Facendo riferimento a una serie di rappresentazioni culturali ereditate in maniera più o meno organica dalla tradizione letteraria, artistica, intellettuale e più in generale culturale europea e australiana (il Romanticismo, le modalità sociali di fruizione della spiaggia, la psicanalisi, la pratica del Surf Life Saving), i surfisti locali hanno organizzato una “cultura del mare” che offre loro modelli per l’azione sociale, e le coordinate per poter trarre divertimento dalla loro attività e dall’oceano.

Keywords: surf, sport, fenomenologia, Australia, mare

“Con quella faccia un po’ così”

Venerdì 2 settembre 2016, Coolangatta, Australia. La sabbia offre un appoggio instabile ai miei passi, cede sotto il peso dei piedi nudi e si ricompatta come può. Al buio, percorro le poche centinaia di metri di spiaggia che mi separano dalla stanza che ho affittato per questo periodo di ricerca¹. Il vento arriva dal mare e soffia forte, sollevando spruzzi di spuma e folate

* d.nardini@campus.unimib.it

¹ In questo articolo presento parte dei risultati di una ricerca svolta sulla Gold Coast australiana, tra agosto 2016 e dicembre 2017. La metodologia utilizzata ha previsto l’osservazione partecipante, l’analisi della stampa e dei media, la proposta di interviste semi-strutturate (per un totale di circa 30 interviste con uomini e donne maggiorenti legati a vario titolo al mondo locale del surf), l’annotazione puntuale di dialoghi e interazioni osservati sulle spiagge o nei luoghi frequentati dai surfisti, la registrazione fotografica o audiovisiva di situazioni significative.

di rena. Al largo fulmini dai contorni netti squarciano il cielo, giù fino al mare. Sta infuriando la tempesta. A riva ne giunge solo un'eco, che basta però a turbare la mia serenità. La superficie del mare si muove disordinata, e i flutti frangono con cadenza irregolare sul bagnasciuga. L'aritmia di questi movimenti genera uno stato d'allerta costante. L'attenzione è stimolata continuamente, perché non c'è ciclicità in quello che percepisce: ogni stimolo giunge improvviso, e contribuisce ad agitare i miei pensieri. Forse è la scarsa confidenza con il mare che non mi permette di vederne solo ed esclusivamente gli aspetti positivi. Ne sono cresciuto lontano, e l'ho visto per lo più durante le vacanze estive, sulle miti coste tirreniche. E adesso mi trovo qui, che guardo l'oceano agitato senza capirlo.

Come ha suggerito Piasere (2002, p. 43), lo "sradicamento esperienziale" è la prima tappa di ogni analisi etnografica, e la riflessione su di esso, nei termini di una "curvatura dell'esperienza", diventa strumento euristico fondamentale per sondare le distanze culturali. È stata proprio l'inconciliabilità della mia esperienza del mare con quelle che mi descrivevano i miei interlocutori a suggerirmi la conferma di una verità antropologica ormai consolidata: la variabilità del mondo sensoriale (Howes 1991, Stoller 1997, Gusman 2011). Come si fa ad amare questo caos minaccioso? Come può quel fragore destabilizzante trasformarsi in un parco divertimenti? Quali sono i presupposti, le pratiche e le poetiche sociali che permettono ai surfisti non solo di imparare a fare surf, ma anche di goderne? E non parlo, ovviamente, solo dell'atto di cavalcare un'onda, di cui anche da profani non è difficile immaginare la piacevolezza (la velocità, la spinta, la vertigine, eccetera). Parlo anche di tutto il contesto: il vento freddo, il sale che tira la pelle, il sole che brucia le labbra, le onde che ti spingono sul fondo, la sabbia nelle mutande. Come si fa ad amare, sinceramente e spontaneamente, tutto questo?

Surfers Paradise

L'oceano ci affascina perché è bello o perché è così che lo descriviamo? Voglio dire, c'è qualcosa di intrinsecamente bello nel mare? C'è qualcosa di bello in sé nel mondo, senza che la cultura, la storia, la vita, ci offrano i mezzi per apprezzarlo? Il senso estetico si sviluppa seguendo percorsi socialmente tracciati (i canoni estetici), su cui si innesta la creatività. Il mare non ci è sempre piaciuto, e non piace a tutti. Ai surfisti sembra naturalmente bello, eppure ai loro antenati il mare non piaceva mica tanto: portava nemici, tempeste e rogne. Il mare come luogo di svago e di evasione, le virtù curative della salsedine, il fascino delle zone costiere, tutto questo non è qualcosa che l'essere umano apprezza, punto e basta: è qualcosa che ha imparato ad apprezzare. Nella società occidentale, la spiaggia è oggi meta scontata delle nostre vacan-

ze, e tuttavia i “sistemi di apprezzamento” (Corbin 1990) del mare e delle coste come luoghi di contemplazione e di svago sono stati definiti in tempi relativamente recenti, attraverso l’elaborazione collettiva di “modalità di godimento” (ivi, p. 287) inedite almeno fino alla diffusione dei cambiamenti promossi dalla rivoluzione industriale che ha coinvolto l’Europa nel corso del XIX secolo (si veda anche Löfgren 2001). Prima di allora, la spiaggia suscitava paura e agitazione nell’immaginario popolare.

In netto anticipo rispetto alle considerazioni (certo più puntuali dal punto di vista disciplinare che ci interessa) di Tim Ingold (2000) e della “fenomenologia culturale” (Jackson 1996), Alain Corbin aveva fatto notare come le possibilità di fruizione del mare e della spiaggia e i modi per trarne giovamento e godimento vengano apprese entro sistemi di trasmissione storicamente e socialmente organizzati che permettono appunto di imparare a “sentire” gli stimoli sensoriali e a vivere quegli ambienti in un modo culturalmente “appropriato”.

“Ho sempre fatto un sacco di attività, ma il surf, appena l’ho provato mi sono detta: questo è il mio posto! In acqua mi sentivo a casa” (S, intervista, 4 novembre 2017)². L’immediatezza con cui S mi racconta di essersi sentita subito a suo agio quando ha cominciato a fare surf non nega il fatto che le sue esperienze siano possibili solo entro un orizzonte culturale in cui una frequentazione edonistica del mare è contemplata. La naturalità con cui i surfisti che ho incontrato raccontano di vivere e godersi le onde non è insomma così naturale: è in certe condizioni sociali e culturali che essa può verificarsi.

Come ha fatto notare Douglas Booth (2001), le sensibilità nei confronti del mare e della spiaggia di cui Corbin aveva ripercorso le origini in Europa hanno assunto in Australia un valore profondo e peculiare al tempo stesso. Qui, attraverso un articolato processo di “invenzione”, tra XIX e XX secolo la spiaggia e l’oceano si sono collocati al centro della vita sociale degli australiani, e non solo perché hanno rappresentato lo scenario privilegiato per la socialità e per le attività di molti frequentatori della costa, ma anche perché proprio sulle spiagge si sono giocati conflitti sociali che hanno segnato la storia dell’isola, dinamiche di costruzione dell’appartenenza nazionale, processi di definizione delle relazioni tra generi.

La centralità della spiaggia nella cultura australiana è particolarmente evidente sulla Gold Coast. Non solo perché praticamente tutta la città si affaccia sul mare, in una striscia urbana che copre circa quaranta chilometri di costa, ma anche perché la spiaggia è uno spazio centrale nella vita dei residenti. I notiziari locali mandano in onda tre volte al giorno bollettini meteo con analisi delle condizioni del mare. Insegne e pubblicità evocano

² Per tutelarne la privacy, i nomi degli interlocutori coinvolti nella ricerca sono stati resi anonimi.

la spiaggia in ogni modo, le scuole organizzano regolarmente attività sulla costa, e quando si deve discutere di qualcosa con qualcuno, anche se si tratta di questioni di lavoro, ci si dà appuntamento sul litorale. Proprio facendo leva sulla spettacolarità dei suoi paesaggi litoranei, la Gold Coast si è affermata come meta turistica internazionale soprattutto tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento, quando ha avviato di conseguenza uno sviluppo urbano senza precedenti (Bosman, Dedekorkut-Howes e Leach 2016). Da quel momento, i residenti che vi si sono trasferiti stabilmente hanno generalmente fatto proprie (e allo stesso tempo attivamente contribuito a comporre) le narrazioni che l'industria turistica e i media hanno elaborato per costruire l'idea di una “*life in the Gold Coast style*” (Baker, Bennett e Wise 2012, p. 99), fatta di affitti accessibili in resort sfavillanti, di sole e caldo per tutto l'anno, di una socialità vivace ed esuberante. Un luogo in cui vivere una vita in vacanza, di cui la spiaggia rappresenta il fulcro centrale: “*welcome to paradise!*”, esclamavano i miei interlocutori, mostrandomi i paesaggi costieri su cui ci muovevamo. In una realtà così prepotentemente influenzata dalle immagini create da essa e su di essa, le rappresentazioni della città partecipano tutte a dar forma a un “simulacro” (Baudrillard 1976) che, pur non coincidendo con la complessità della realtà sociale, contribuisce di fatto a darle forma, segna i vissuti dei residenti e orienta l'azione sociale.

In queste rappresentazioni, l'immagine del surf e dei surfisti gioca un ruolo di primo piano. La Gold Coast è una mecca del surf internazionale. La conformazione litoranea, le fortunate condizioni pedo-climatiche e la prossimità di alcune delle onde più famose del mondo al tessuto urbano e a tutte le opportunità lavorative, abitative e sociali che esso offre rendono la Gold Coast un paradiso del surf. Questa immagine è stata abilmente sfruttata dall'industria turistica, che in stretta collaborazione con le istituzioni locali ha avuto tutto l'interesse nel promuoverla (Nardini 2019); non a caso, il sobborgo in cui si concentra la vita turistica locale si chiama, appunto, Surfers Paradise.

Leggere il mare

Seguendo gli stessi meccanismi secondo cui le rappresentazioni della città influenzano il modo in cui le persone vivono la città, particolari rappresentazioni legate al surf intervengono allo stesso modo a orientare, in una dialettica aperta tra globale e locale, i modi in cui i surfisti sulla Gold Coast vivono la loro attività e le onde, e i modi in cui danno senso a quello che fanno.

Tra le *Australian Beach Cultures* individuate da Douglas Booth (2001), una delle più pervasive e influenti è quella dei Surf Life Savers, figure attorno alle quali si è definita una emblematica, quasi caricaturale immagine

della mascolinità australiana, fondata su un'idea cameratesca e competitiva delle relazioni tra uomini (i soli ammessi nella cerchia dei *surf lifesavers* fino a non molto tempo fa) e un particolare tipo di approccio al mare, basato su una conoscenza approfondita delle dinamiche che ne determinano i movimenti (correnti, maree, flussi di superficie), e allo stesso tempo su una logica di dominazione delle forze della natura attraverso la prestanza atletica (Jaggard 2001). Anche sulla Gold Coast, la spiaggia è territorio di competenza dei Surf Life Savers, che hanno club disseminati lungo la costa e che ne organizzano la fruizione per i bagnanti. I mondi dei surfisti e dei *surf lifesavers* sono allo stesso tempo molto vicini e molto lontani. Molto lontani, perché il surfista, anche sulla Gold Coast, tendenzialmente vuole vivere la pratica in maniera libera, fuori dalle costrizioni imposte dal modello sportivo, fondato su istituzionalizzazione, gerarchie, orari, eccetera. Molto vicini, perché proprio sulla Gold Coast i surfisti si sono organizzati, più che altrove, in club e hanno promosso un'attitudine competitiva e gerarchica alla pratica e un approccio aggressivo e atletico alle onde (Nardini 2018). Alla base di queste loro disposizioni ci sono gli stessi assunti che orientano le attività dei *lifesavers*, ovvero: l'acquisizione metodica di un'articolata competenza geografica e meteorologica che permetta loro di "leggere" il mare per sfruttare le correnti a proprio vantaggio ed evitare rischi; e la correlata interpretazione di un particolare "ruolo" sociale (Goffman 1997) per cui quelle conoscenze marinare sono essenziali: quello del "*waterman*", una versione atletica del nostro lupo di mare.

Nell'ambito del *surf lifesaving*, la lettura del mare è un'abilità che viene programmaticamente insegnata in appositi corsi. Tra i surfisti, l'apprendimento delle stesse nozioni è invece esito di un processo molto meno formalizzato, che emerge prevalentemente dalla pratica:

Leggere l'acqua è la cosa più importante – mi dice K, il mio coinquilino surfista. Devi imparare a capire i venti, la pioggia, il sole... Se salti questo passaggio, ti mancheranno sempre le basi. Dovresti andare in spiaggia ogni giorno e guardare il mare. Guarda cosa fa l'acqua, come si muove, e vedrai che capirai (intervista, 21 ottobre 2016).

C'è una grammatica fatta di correnti, schiume, increspature, che i surfisti esperti sanno decifrare, per capire qual è il punto migliore per uscire in mare e arrivare remando sulla *line-up*³. Come constatava Wacquant in riferimento alla tecnica di pugilato,

Ogni gesto [...] possiede [...] un'infinità di proprietà specifiche, minimali e invisibili agli occhi di chi non abbia le categorie di percezione e di valutazio-

3 La *line-up*, nel gergo surfistico, rappresenta la linea lungo la quale le onde frangono.

ne appropriate. C'è un "occhio del pugile" che senza un minimo di pratica sportiva non può essere acquisito, e che, a sua volta, la rende significativa e comprensibile (Wacquant 2002, pp. 105-106).

Nel nostro caso, quello che potremmo definire "l'occhio del surfista" non deve essere soltanto attento a cogliere (e ripetere) le tecniche atletiche con cui è possibile cavalcare le onde, ma anche i meccanismi fisici e meteorologici che permettono alle onde di formarsi e di diventare surfabili, e al surfista di sfruttarne al meglio l'energia. Più che su modelli meteorologici generici e scientifici, le previsioni dei surfisti si basano però sulla conoscenza empirica di quel che succede sulle spiagge della Gold Coast, che permette loro di elaborare modelli molto specifici (quella che chiamano "*local knowledge*"). È una scienza decisamente applicata, la loro, che dà vita a una cartografia vissuta della costa e che, come capita per i pescatori Kuzaki studiati da Bulian (2012), si regge su conoscenze locali basate sull'esperienza, integrate con una certa disinvoltura nell'utilizzo dei modelli meteorologici e delle mappe di mari e venti fornite dalle stazioni meteo.

È "rubando con gli occhi" (Angioni 1986, p. 142) che i surfisti si fanno un'idea dei meccanismi che governano il mare e le onde, il vento e le correnti. Spesso, prima che a un qualsivoglia metodo sperimentale, le loro constatazioni rispondono a preconcetti, inferenze e convinzioni, in una sorta di "pensiero magico-surfistico" frazeriano.

Beh, Kirra non rompe più ormai dal 2000. Era l'onda più bella del mondo, ma non rompe più da quando hanno montato la pompa [...]⁴. Era un grande progetto quando l'hanno pensato, o sbaglio? Ma adesso si domandano "oh, ma che diavolo abbiamo combinato qui?!" Ah, gli ingegneri marittimi: non fidarti! "Ho una laurea in ingegneria marittima!" Sì, certo, ma se non passi nemmeno un minuto del tuo tempo sulla spiaggia, che ne vuoi sapere! (B, intervista, 4 novembre 2016).

Di rado le previsioni dei surfisti con cui ho avuto a che fare erano corrette. Quando ci si trova di fronte a esperti veri, però, è impossibile non notare con quale abilità riescano a sfruttare i canali di corrente per uscire e percorrere la *line-up* e sembra impossibile che quando arrivano le onde si trovino sempre nel punto giusto, al momento giusto.

È attraverso un apprendimento metodico e prolungato che il mare può essere letto secondo le categorie, gli schemi valutativi e gli elementi rilevanti per chi vi si muove. È in questi termini che Merleau-Ponty (2009) parlava

4 Si riferisce al *Tweed Sand Bypassing*, avanzatissimo (e contestatissimo, soprattutto dai surfisti) sistema ingegneristico di pompaggio della sabbia voluto dai governi locali per tenere libera per la navigazione la foce del fiume Tweed, e per ovviare contemporaneamente al problema dell'erosione delle spiagge limitrofe.

della percezione immediata, “pre-riflessiva” dello spazio: non come di una dimensione a-culturale, ma come un esserci-nel-mondo, dove il “mondo” è una realtà già investita di cultura e dove l’individuo non è un organismo bio-chimico in attesa di input da elaborare, ma nasce già come un essere “bio-culturale” (Remotti 2002). “Preoggettivo” e “pre-riflessivo” d’altro canto non significa, come ha messo in luce Csordas (1990), “preculturale”. In fondo, lo stesso Merleau-Ponty ha usato un esempio tratto dal mondo dello sport per spiegare come la percezione preriflessiva possa di fatto essere il risultato dell’esperienza: il giocatore di calcio vede e percepisce immediatamente il campo da gioco come un’area di opportunità e ostacoli, di linee di fondo- e centro-campo (Merleau-Ponty 2009, p. 182). Goodwin (1994) ha spiegato questo processo di “messa in forma” della realtà fenomenica come un addestramento sociale della percezione. Nel suo esempio, l’apprendista archeologa gradualmente e mimeticamente impara a osservare il terreno di scavo e a cogliervi ciò che l’archeologa più esperta riconosce al primo sguardo: le tracce di possibili reperti. Allo stesso modo, il surfista impara a leggere il mare seguendo percorsi di assimilazione che per molti aspetti potremmo definire impliciti, ovvero senza che la coscienza intervenga necessariamente e costantemente a organizzare il processo, e senza che la conoscenza così acquisita possa essere completamente espressa in una serie logica ed esplicitabile di nozioni. Quando gli domando come si fa a leggere il mare, un esperto surfista mi risponde:

È qualcosa che accade automaticamente nella tua testa, qualcosa che viene da sé, senza dover stare lì a pensarci, una sorta di abilità naturale. Impari solo col tempo, e devi stare lì a guardare il mare in ogni momento. È tutta questione di pratica (intervista, 8 novembre 2016).

Si tratta di saperi che sono impliciti nel fare e che solo nel fare si esplicano, secondo il principio che l’“agire tecnico è pensiero concreto, o per lo meno concretizzante il pensiero astratto in forme assai più efficaci (anche semiologicamente) del concretizzarsi del pensiero in una sua qualche espressione segnica” (Angioni 1986, p. 103).

Come dicevamo, però, insieme a questa grammatica locale di schiume, colori e flutti, i surfisti imparano anche come godere del mare. Fuor di metafora, leggere il mare non è dunque un’attività meramente semiotica, che può essere ridotta alla capacità di comprensione di una serie di “testi” idrici. Saper leggere il mare, sapercesi muovere, significa anche saperlo vivere, in un’accezione più olistica secondo cui “l’agente sociale è, prima di tutto, un essere di carne [...] e di sensi (nella doppia accezione di sensuale e significativa)” (Wacquant 2002, p. 7). Il che permette di superare una lettura meramente testuale della relazione del surfista col mare. La sua conoscenza si articola come un saper-fare implicito, che prevede un’educazione (un alle-

namento) alla “corretta” interpretazione degli stimoli e delle sensazioni che il mare suscita, che diventano apprezzabili secondo modelli di godimento culturalmente definiti, tanto nella pratica (e nel suo immaginario ampiamente de-territorializzato), quanto nel contesto locale in cui la pratica ha trovato terreno fertile per affermarsi⁵.

“Psicanalisi” del surf

Se A, una surfista trentenne (come S, citata sopra), vede l’acqua come il suo “elemento naturale” (intervista, 23 agosto 2017), questo dipende più dai significati che storicamente sono stati attribuiti al mare nella cultura occidentale e australiana (e sulla Gold Coast), che da una disposizione completamente soggettiva o da una realtà ontologica racchiusa negli abissi dell’oceano, che lei avrebbe avuto modo di scoprire. Il tentativo di Bachelard (2015) di riordinare le immagini dell’inconscio collettivo a cui l’acqua rimanda, più che a una archetipologia umana universale, corrisponde a uno specifico discorso psicanalitico che contribuisce a costruire la verità che indaga nel momento stesso in cui la sta indagando (Foucault 2016). Difficile dire, infatti, quanto le simbologie cui Bachelard ha fatto riferimento siano così trasversali rispetto alle diverse culture⁶. Senz’altro più utile, in questo contesto, constatare che, prima di diventare archetipiche, quelle immagini sono state organizzate dalle forme occidentali di conoscenza entro discorsi che hanno il potere di strutturare la realtà che si fanno carico di descrivere. Così, il discorso psicanalitico si somma a un discorso di derivazione romantica nel definire e orientare le esperienze locali dei surfisti e il loro modo di vivere il mare:

Per me il surf è una scusa per passare del tempo in acqua. Non è tanto per cavalcare le onde, che comunque è divertente, ma è più la questione di essere in acqua. Soprattutto sulla Gold Coast, vedi, perché io sono cresciuto in un villaggio dove non c’erano tutti questi edifici, questi segni evidenti di urbanizzazione. Ma qui, qui hai lo sviluppo proprio là dietro, e tuffarti in acqua è un modo per allontanarsene. E adoro quando ti butti sotto la prima onda per fare *duck-dive*, e senti tutta quell’energia che ti attraversa, e ti rendi conto che hai a che fare con qualcosa di troppo più grande di te (D, intervista, 26 ottobre 2017).

5 Con questo non si vuol dire che non esistano sensazioni piacevoli o spiacevoli di per sé, indipendentemente dai processi culturali che ci “insegnano” a viverle. Si vuol dire, piuttosto, che non esistono sensazioni pure, esenti da qualsivoglia forma di elaborazione cognitiva, e che tale elaborazione non è mai esente dall’influenza della cultura.

6 Già Durand (2009) notava quanto queste osservazioni fossero fuorvianti.

Il “*duck-dive*” è la manovra compiuta dai surfisti per attraversare le onde e le schiume che li spingono indietro verso la spiaggia mentre remano in direzione della *line-up*. Per eseguirla, bisogna immergersi con la tavola sott’acqua mentre l’onda ci arriva incontro, evitando da sotto la forza della corrente, che è più potente in superficie. Si tratta di una tecnica fondamentale per garantire produttive sessioni di surf. Si tratta, anche, di un momento profondamente investito di ritualità e di senso dai surfisti. Grazie alla concretezza del “passaggio” che esso comporta con l’immersione del corpo in acqua e l’attraversamento dell’onda, il *duck-dive* si configura come momento “liminale” (Turner 2001) di separazione dal tempo ordinario e di accesso al tempo stra-ordinario, performativo, del surf, in cui un contatto autentico con la natura e con il nostro “vero essere” può essere finalmente ristabilito.

In molti studi etnografici condotti tra popolazioni marittime, il mare costituisce parte integrante dell’universo culturale dei locali, che lo usano come risorsa per nutrirsi (con la pesca), muoversi e intessere relazioni con altri gruppi. Mare e terra si confondono come scenari della vita sociale dei nativi, che li abitano e vi si muovono come ambienti ordinari. Tra gli Nzema con cui ha vissuto Aria (2000), il mare e la pesca erano raramente tirati in ballo nelle discussioni, come si trattasse, appunto, di faccende scontate e ordinarie, di cui non era necessario discutere (come noi non discutiamo della consistenza dell’aria in cui ci muoviamo). Al livello del loro vissuto quotidiano, molti surfisti potrebbero considerare il mare allo stesso modo: una parte integrante della loro vita, lo scenario abituale in cui si muovono. A livello concettuale, tuttavia, l’insistenza sulla differenza del mare rispetto alla terra, sulla sua eccezionalità, finisce per ratificare e rinsaldare, in maniera funzionale, la percezione del surf come esperienza stra-ordinaria.

Mentre l’antropologo cerca di spiegare che i modi di vivere il mare sono mediati dalla cultura, in una concezione ecologica della stessa che superi le barriere epistemologiche tra natura e cultura, il surfista si preoccupa invece di accentuare quelle barriere, descrivendo la sua pratica come un ritorno alla natura, un distacco radicale da tutto ciò che rappresenta la “cultura”, la civiltà, il consumismo, attraverso una (letterale) immersione in una dimensione che gli è più propria, più vicina al suo essere e meno artefatta. Insistendo sull’opposizione concettuale tra terra e mare, la retorica surfistica sulla Gold Coast riproduce e anzi rafforza il dualismo natura/cultura, che è proprio delle società occidentali (Descola 2014).

L’insistenza genepiana sul passaggio, attraverso il *duck-dive*, da uno “stato di cultura” a uno “stato di natura”, è funzionale a questa definizione. Nei racconti e nelle azioni dei surfisti locali l’idea romantica del mare come spazio alternativo a quello della civiltà moderna, luogo di rifugio e di recupero di un’autenticità “selvaggia”, non cessa di esercitare la propria influenza. Agli occhi dei miei interlocutori, l’acqua viene implicitamente vista come elemento inabitabile: è l’alterità per eccellenza, luogo non antropizzato e

non antropizzabile; è la rappresentazione chiara, palese, della “natura”, soprattutto in un contesto in cui la “cultura” rimane costantemente visibile dall’acqua, nell’impudente skyline di Surfers Paradise. In questa città dai tratti futuristici ed evidentemente urbanizzati, l’oceano diventa il luogo in cui ci si può allontanare dalla frenesia e dall’artificialità della vita cittadina, pur avendola (anzi, proprio avendola) sempre di fronte⁷. L’oceano e il tempo dedicato al surf diventano così una via verso il recupero di un umanesimo più profondo e vero, in una società che appare vittima delle logiche illusorie del mercato, che hanno colonizzato anche i nostri sentimenti e alle quali risulta difficile sottrarsi se non trovando rifugio altrove, tra le onde⁸.

Cacciando l’acqua e il mare fuori dalla civiltà, relegandoli nell’universo delle cose naturali come opposte a quelle culturali, il surf diventa esperienza stra-ordinaria, nella duplice accezione di non ordinaria (l’immersione nella “naturalità” delle cose in un mondo che programmaticamente snatura le esperienze riproducendole artificialmente) ed eccezionale (visto che servono doti non comuni per affrontare il mare e le onde). In questo senso, cavalcando un’accezione culturale del mare già esistente nella loro cultura, i surfisti danno corpo a una sorta di ontologia morale, che tuttavia non necessariamente diventa spirituale, né fonda automaticamente una “nuova religione acquatica” (Taylor 2007).

Come ha evidenziato Michael Jackson, è chiaro insomma che

in prioritizing the knowledge with which people live rather than the knowledge with which Western intellectuals make sense of life, ethnography helps us place practical and social imperatives on a par with scholastic rules and abstract understanding (Jackson 1996, p. 4).

Ma in una antropologia del “Noi” è inevitabile che la conoscenza attraverso cui gli intellettuali e gli scienziati occidentali (che di quel “Noi” fanno parte) spiegano la vita interferisca col modo in cui le persone vivono la vita. “*The nature of surfing [is] informed by a wide range of (often theoretical) literatures*” (Ford e Brown 2006, p. 1). Infatti, le interpretazioni dell’acqua e della sua simbologia proposte dai surfisti finiscono per corrispondere in buona misura non solo a quelle prodotte dai film, dalle riviste e dall’industria di prodotti legati al surf (Wheaton e Beal 2003, Canniford e Shankar 2013), ma anche a quelle elaborate dal discorso psicanalitico e riprese da Bachelard nel suo tentativo di ricostruire una simbologia archetipica dell’acqua. Un

7 Un analogo processo di “*Ritorno alla natura*”, intesa come “spazio retorico” dove l’“affermazione del soggetto” si realizza, paradossalmente, proprio attraverso un “disconoscimento della natura” in quanto diversa dalla società, lo ha rilevato anche Sergio Dalla Bernardina (1996, pp. 185-186) in relazione alla caccia.

8 Una visione condivisa anche dai praticanti di altre discipline che hanno fatto della natura “selvaggia” il teatro delle loro peripezie (Le Breton 2002, Camorrino 2018).

tentativo che tuttavia naufraga (per giocare con le parole) nel momento in cui ci rendiamo conto che, appunto, il mare riceveva tutta un'altra considerazione, per esempio, nell'Europa premoderna.

La concettualizzazione e l'organizzazione narrativa dell'esperienza, in questo caso, precede e orienta il vissuto fenomenologico dei surfisti. Il corpo del surfista che approccia la pratica del surf per la prima volta è il corpo socialmente informato cui fa riferimento Bourdieu (2003), per superare l'idea di un corpo biologico pre-oggettivo e presociale che andrebbe riempito di cultura. I surfisti vivono nel mondo-atmosferico (*"dwell within a weather-world"*, direbbe Ingold 2007, p. 19), certo, ma lo concettualizzano anche, e concettualizzandolo gli danno un valore (un senso), che determina anche il modo in cui lo vivono; il modo in cui, direbbe Lévi-Strauss (2009), il mare esercita su di loro la sua "efficacia simbolica" ed essi possono godersene ogni aspetto, anche quelli non così immediatamente piacevoli. L'organizzazione narrativa dell'esperienza non è un processo che segue l'esperienza per darle un senso a posteriori: al contrario, essa costituisce l'orizzonte dell'esperienza stessa, in un movimento circolare in cui le potenzialità narrative contribuiscono non solo all'elaborazione dell'informazione sensoriale, emotiva ed esperienziale *ex post*, ma alla costruzione stessa del significato, *in itinere* (Bruner 1992). L'iconografia e la retorica neo-romantica, così come il discorso psicanalitico che ha descritto e oggettivato le strutture dell'"Io", non ci hanno offerto soltanto delle categorie analitiche per pensare il mondo, ma, in un'accezione fenomenologica, anche delle modalità prassiologiche per viverlo, per sentirlo. Da queste i surfisti attingono per costruire il significato profondo delle loro attività.

Sentire il mare. Corpo, incorporazione e fenomenologia nella pratica del surf

Come afferma Gusman (2011, p. 39), le percezioni "non nascono negli organi di senso, ma a seguito della rielaborazione dello stimolo che avviene nella corteccia cerebrale, area particolarmente soggetta [...] all'azione plasmatrice dell'esperienza culturale". Gli organi di senso costituiscono le porte d'accesso verso l'ambiente; non in quanto specchi che riflettono una realtà oggettiva, ma come filtri che selezionano in base alle esperienze pregresse e all'educazione ricevuta. "I sensi insomma [...] devono essere educati, e il tipo di educazione che essi ricevono non è certo indipendente dalla 'forma di umanità' che una società mira a raggiungere" (Gusman 2011, p. 30).

Fermo restando le differenze che si possono riscontrare tra culture lontane, quello che sostengo qui è che "forme di umanità" relativamente diverse che danno vita a piccole o grandi risistemazioni dell'esperienza sensoriale avvengono anche nei diversi ambiti compresenti all'interno dell'articolato

tessuto sociale di una medesima cultura, e in particolare nei contesti sportivi. Le “culture sportive” (Bausinger 2008) sono prodotti storici e culturali che allo stesso tempo *producono* cultura (Nardini 2016), creando e trasmettendo schemi motori, e con essi categorie percettive, modelli relazionali ed estetici, schemi di (valut-)azione, orientamenti morali, *habitus* e disposizioni particolari (Wacquant 2002, García e Spencer 2013). In questo senso la “cultura” surfistica della Gold Coast non ha solo un ruolo riflessivo, ma anche “generativo” nei confronti delle categorie cognitive dei surfisti. In essa vengono elaborati dei “modelli in scala ridotta” (Hamayon 2012, p. 159) dell’azione e dell’interazione sociale (delle categorie cognitive, appunto), che offrono ai surfisti specifici “modelli di apprezzamento” del mare.

Quello che impariamo sottoponendoci all’apprendimento di una disciplina fisica è infatti una serie di “tecniche del corpo” (Mauss 1965), ovvero modi di condurre il nostro corpo che sono socialmente definiti, che rispondono cioè a delle logiche culturali. Il modo in cui viviamo e impariamo col corpo dipende, dunque, anche da come ci rappresentiamo il corpo e le cose del mondo con cui esso entra in relazione. Alcune interpretazioni del mondo, insomma, “precedono e orientano” la nostra esperienza fenomenologica di esso, il nostro essere-nel-mondo, e gli danno un senso: insistendo sulla metafora calcistica di Merleau-Ponty, il campo di calcio che il giocatore vede come un’area significativa di opportunità e ostacoli è “già” stato costruito come un’area significativa di opportunità e ostacoli dagli altri che vi hanno giocato prima di lui e che, più esperti, gli hanno mostrato come farne uso.

Per quanto le rappresentazioni non corrispondano alla sensorialità, insomma, la sensorialità non è immediata, e non può prescindere completamente dalle rappresentazioni: proprio grazie alle rappresentazioni il mare è diventato un luogo frequentabile nella cultura europea dell’Ottocento, e proprio grazie a esse si sono costruiti dei sistemi di apprezzamento delle sensazioni suscitate dal mare, inquadrati in un orizzonte di senso “che dà senso ai sensi”, che li rende cioè non solo comprensibili e pensabili, ma anche piacevoli per i surfisti con cui ho avuto a che fare. Soggetto e oggetto, individuo e mondo, coesistono e co-agiscono in questo processo articolato e relazionale di cui sono, allo stesso tempo, causa e conseguenza, prodotto e produttore.

D’altro canto, le figure dell’immaginario, finché rimangono sul piano astratto dell’immagine, possono suscitare apprezzamento estetico o disapprovazione a livello razionale, ma non trasporto o coinvolgimento emotivo. A queste condizioni, è improbabile che siano in grado di indirizzare il “gusto” (Bourdieu 2001), e difficilmente possono diventare materia prima per costruire traiettorie di senso, cassetta degli attrezzi per elaborare linee e strategie di azione. Per poter agire sotto pelle ed evocare sensazioni ed emozioni, stimolare il desiderio e definire i criteri di godimento di un’attivi-

tà, l'immaginario e i suoi presupposti devono essere fenomenologicamente incorporati (Csordas 1990).

Come ha sostenuto Constance Classen (1993), tutti noi viviamo le nostre esperienze entro quadri di significatività socialmente e culturalmente definiti, e dunque parzialmente preesistenti rispetto alla nostra esperienza. Ma le nostre azioni non sono semplicemente il riflesso di quei quadri di significatività che starebbero, fissi e immutabili, nel sociale (nelle "strutture" che organizzano la vita collettiva) o nel mentale (nella cognizione). In una concezione "ecologica" della cultura, "la percezione è azione incarnata [e] percezione e azione si co-costituiscono a vicenda" (Grasseni e Ronzon 2004, p. 22), in un dato contesto sociale e culturale. In altri termini, le pratiche emergono in maniera contingente, e contribuiscono processualmente a organizzare quei quadri di significatività di cui parlavamo. Recuperare un margine di autonomia nei confronti del soggetto come co-produttore delle esperienze che lo costituiscono a fronte di concezioni più meccanicistiche che lo vedono invece come il prodotto di strutture preesistenti non significa voler dire che l'esperienza umana sia priva di precondizioni; "rather, it is to suggest that the experience of these preconditions is not entirely preconditioned" (Jackson 1996, p. 10). Le percezioni individuali emergono come parte di una "sensorialità collettiva" (Matera 2002) che non solo ne influenza la percezione concreta (il modo in cui effettivamente le sentiamo), ma procede anche a una loro significazione entro quel sistema di senso "situato" di cui abbiamo discusso. Le pratiche fisiche come quella del surf vanno dunque "studiate 'antropologicamente' in quanto pratiche relazionali e non in quanto 'mondo delle idee' nella mente individuale" (Grasseni e Ronzon 2004, p. 19).

In questo senso è importante circoscrivere le considerazioni fatte in questa sede alla realtà locale della Gold Coast, senza andare alla ricerca di un "habitus surfistico" generalizzabile a tutti i praticanti, come hanno cercato di fare per le arti marziali Brown e Jennings (2013), o come ha fatto Mark Stranger (1999) nel suo interessante tentativo di delineare "un'estetica del rischio" nella pratica del surf. Quando D descrive, nell'intervista riportata sopra, le sue sensazioni relative al *duck-dive*, egli fa riferimento a un patrimonio di conoscenze che si radicano nel discorso psicanalitico comune alla civiltà occidentale, certo, ma insiste anche sul fatto che questo passaggio simbolico e questo ricongiungimento con la natura che rende piacevole e rigenerante l'incontro con la forza della corrente e delle schiume che si oppone ai suoi sforzi per arrivare sulla line-up sono possibili "soprattutto sulla Gold Coast". Non vale lo stesso altrove, in luoghi dove magari le onde non sono così prossime a una città che, se da una parte offre opportunità lavorative e di vita, dall'altra fornisce supporto empirico a questa simbolizzazione duale di "natura" e "cultura".

Imparare un'attività complessa come quella del surf, e imparare come trarne piacere, "non [è] l'esito di una lineare implementazione di dati in struttu-

re mentali già esistenti” (Grasseni e Ronzon 2004, p. 28), quanto il risultato di pratiche di attribuzione di senso che emergono in maniera contingente dall’azione sociale, a livello locale. Come sostengono Lave e Wenger (2006), l’apprendimento non corrisponde al semplice trasferimento di competenze da un individuo a un altro, ma deve essere visto come co-partecipazione. Si impara facendo, partecipando alle attività insieme agli altri membri di una “comunità di pratica” in cui le pratiche, appunto, hanno un fine e un senso. Si apprende come risultato del nostro impegno a far parte di una comunità e di adottarne i valori, anche quando questa comunità è per così dire elettiva, una comunità cui si decide di appartenere, come nel caso del surf.

In questo senso, le rappresentazioni sociali, comprese quelle secondo cui il vento freddo, l’acqua salata sulla faccia e la sabbia nel costume sarebbero sensazioni piacevoli, addirittura rigeneranti, vanno intese come processi, non come leggi. Sono pattern esperienziali che si modificano con l’esperienza e la partecipazione attiva degli attori sociali, che ne provocano l’emergenza grazie al loro agire-nel-mondo (un agire, cioè, situato in un certo ambiente sociale e culturale in cui quelle azioni hanno quel tipo di senso). I quadri di significatività entro cui si svolge l’apprendimento dei surfisti preesistono dunque rispetto alla loro esperienza del mare e delle onde, ma più che la forma di un dato ontologico che esiste al di là dell’azione sociale e la determina, hanno la forma di elementi emergenti dalla e nell’azione sociale che vengono continuamente (ri-)prodotti dalle gesta dei surfisti stessi nelle spiagge locali. Tali conoscenze contribuiscono a strutturare la cognizione, i “modelli di apprezzamento” e persino la percezione, ma non possono essere individuate che nell’azione e nell’interazione sociale, che le definisce mentre ne è definita. Attraverso un apprendimento socialmente e culturalmente situato, il contesto surfistico sulla Gold Coast sviluppa propri modelli sensoriali e proprie definizioni (est)etiche, proprie concezioni del rischio e dell’abilità, in una sorta di “antropo-poiesi” (Remotti 2013) sportiva in cui si compie la formazione sociale e culturale dell’individuo all’interno del mondo locale del surf.

Una “cultura” del mare

Il fatto che il significato sia emergente e non inscritto da qualche parte nella “struttura” o nella mente non significa tuttavia che esso non possa essere colto tra le righe dell’azione sociale. Come è emerso anche dalle loro parole, i surfisti aderiscono a precise strategie di definizione della pratica e del suo senso profondo, e quelle strategie possono essere colte tanto dai loro discorsi quanto dalle loro azioni. Il corpo è base esistenziale della cultura; è fonte di rappresentazioni, ma è anche, contestualmente, il prodotto di rappresentazioni. Allo stesso tempo, l’esperienza tende a essere organizzata in forma

narrativa. In modo organico e coerente, queste narrazioni (che sono esse stesse pratiche sociali, in quanto atti performativi) tendono a spiegare l'esperienza, che viene dunque vissuta anche alla luce di esse: "*Far from a secondary ratiocination of experience, language and discourse exist as key components of experience in the unfolding of everyday life*" (Porcello *et al.* 2010, p. 60). Il modo in cui viviamo le esperienze che ci coinvolgono non è dissociabile dal modo in cui (ce) le raccontiamo. In accordo con questi presupposti, nel contesto socio-culturale della Gold Coast i surfisti hanno definito quella che Aria chiamerebbe una "cultura del mare", vale a dire un sistema di pratiche e di rappresentazioni "che riflettono un rapporto costante e profondo con il mare come fonte di risorse economiche [...] e di elaborazioni simboliche [...] e forniscono un punto di riferimento indispensabile nell'indagine culturale delle attività legate al mare" (Aria 2000, p. 130).

In seguito a un processo di estetizzazione neoromantica del mare (Stranger 1999), della vita e dell'esperienza, il surf e tutto quello che lo circonda (il mare, le onde, la nudità del corpo, le sensazioni fisiche che ne scaturiscono...) diventano molto più che un esercizio atletico, e hanno risvolti importanti nella vita delle persone, al punto di arrivare a dettarne modi e tempi, definirne i valori, orientarne le scelte. Hanno risvolti importanti anche nella sensorialità delle persone, come abbiamo visto, ed è proprio così che anche la fatica di remare, o la forza delle onde che ti arrivano in faccia tenendoti sott'acqua per lunghi secondi, diventano piacevoli per i surfisti. Per me, che sto "in fondo alla campagna", non solo non si trattava di sensazioni familiari, ma erano pure fastidiose, e non capivo come fosse possibile apprezzarle tanto. Eppure, da un punto di vista emico, non si tratta solo del prezzo da pagare per arrivare sull'onda e farsi una bella cavalcata (quella sì, piacevole anche per me). Tutto questo è anzi parte del divertimento, una parte costitutiva del divertimento.

Visto come rifugio dall'artificialità del mondo contemporaneo, vissuto come ritorno alla natura e ambito di resistenza alla cultura tardo capitalista, di fatto il surf è espressione di quella cultura. Da quella cultura è stato veicolato e ha trovato amplificazione nel contesto della Gold Coast e quella cultura veicola in mezzo alle sue onde. Proprio in accordo a quella spettacolarizzazione della vita che attraverso le esperienze di consumo (e il consumo di esperienze) rende le attività del tempo libero così significative per chi vi si dedica (Bromberger 1998), in maniera paradossale il surf si propone come un modo per uscire dalle logiche di consumo che governano la città, o almeno per distaccarsene nel corso di quelle ore passate in acqua, che grazie a questo processo di opposizione dualistica oceano/città (natura/cultura, ordinario/straordinario) diventano ore fuori dal comune.

La cultura del surf che si è affermata sulla Gold Coast ha i tratti globali di una pratica di consumo della natura (Ford e Brown 2006, Stranger 2011, Canniford e Shankar 2013) che diventa profondamente significativa per chi

la svolge, ovunque la svolga, ma che assume sfumature particolari proprio perché la Gold Coast sembra essere il contesto ideale ove perpetrare questo tipo di discorso dualistico e oppositivo tra oceano e civiltà. Per di più, in virtù di una concezione del mare, della spiaggia e delle attività che vi si praticano che ha trovato particolare valenza a livello nazionale e che in questi luoghi assume un'inedita concretezza nella quotidianità di chi li abita, il surf è diventato qui modello di un approccio alle onde, allo sport, al corpo e alla vita in cui quelle prospettive si incontrano con concezioni particolari della nazionalità, del coraggio e della mascolinità (Nardini 2018).

Conclusioni

Riassumendo, in una concezione delle “culture sportive” come prodotti storici e culturali ma a loro volta come ambiti di produzione di cultura, è stato possibile comprendere come la pratica del surf sulla Gold Coast sia in grado di veicolare non solo un complesso di saperi tecnico-motori, ma anche una serie di disposizioni, valori, conoscenze che, tutti insieme, formano un sistema coerente all'interno del quale l'individuo negozia il proprio ruolo e dà senso a quello che fa. I gesti atletici acquisiscono senso all'interno di una cornice esegetica che stabilisce i confini, lo scopo e il “senso del gioco” (Bateson 2005, Hamayon 2012) e che trasforma semplici azioni biomeccaniche in tecniche sportive (“tecniche del corpo”, appunto).

Per risultare efficace e coerente, questo sistema tende a organizzarsi in forma discorsiva. Il che non significa necessariamente nella forma del linguaggio, ma più in generale secondo logiche performative. In maniera riflessiva, ciò offre ai surfisti un canovaccio per l'azione e per l'interazione sociale, secondo una lettura drammaturgica della “vita quotidiana come rappresentazione” (Goffman 1997). Un canovaccio che ognuno di loro è libero di caratterizzare individualmente, ma che comunque permette che le azioni di ciascuno siano comprensibili anche dall'esterno, secondo i canoni e i linguaggi che definiscono il “genere” performativo del surf. Le traiettorie biografiche si orchestrano così in certa misura entro il quadro più ampio delle rappresentazioni che, a livello collettivo, definiscono la pratica del surf, delineandone significati e ruolo nel particolare contesto storico e sociale in cui esso viene praticato.

Ciò che si è voluto indagare, in particolare, sono i modi in cui, in riferimento a una “cultura sportiva” globale, questo canovaccio abbia assunto connotazioni particolari in virtù di altrettanto specifiche modalità di vivere e concepire il mare che si sono affermate storicamente sulla Gold Coast, in una variante locale delle “*Beach Cultures*” radicate sul territorio nazionale. Questo processo ha dato forma a “canoni estetici” che per molti aspetti rispecchiano quelli elaborati nel mondo del surf a livello internazionale

(meglio, occidentale), ma che per altri si sono fortemente caratterizzati in relazione alla storia e alla società locali. Entro questi canoni, nel mondo surfistico della Gold Coast si definiscono i modi (altrettanto specifici) di vivere la pratica e di *sentire* il mare.

I processi di definizione di una “cultura” del mare e dei modi di viverlo e di sentirlo si realizzano insomma a livello locale, nelle azioni e nelle interazioni che i surfisti intraprendono seguendo canovacci che sono in certa misura elaborati a livello globale, ma che nel contesto locale trovano modi e riferimenti specifici per essere interpretati, agiti, incorporati. La possibilità di estendere l’esito di questa analisi oltre la Gold Coast, delineando un “*habitus*” o una “estetica” surfistici a prescindere dalla variabilità dei contesti in cui il surf viene praticato, rischierebbe di sopravvalutare uno degli aspetti costitutivi delle “culture sportive” per come le abbiamo definite, quello di configurarsi come ambiti di produzione di cultura, a discapito dell’altro, che le vede allo stesso tempo come prodotti storici e culturali. D’altronde, questa possibilità è messa in discussione da quegli studi (ancora pochi) che prendono in considerazione le realtà non-occidentali in cui il surf è nato o si è sviluppato, come per esempio quella hawaiana studiata da Walker (2011). Rischieremmo, insomma, di voler riprodurre una “archetipologia” universale del surf e del mare, del tutto simile a quella proposta da Bachelard.

Quello che voglio affermare, per concludere, non è che interpretazioni più generali sul surf come quelle proposte da Ford e Brown (2006), da Stranger (2011) e da molti altri autori negli anni più recenti non siano legittime o utili, ma che il ruolo dell’antropologia, se una specificità dell’approccio disciplinare alle pratiche fisiche e sportive può essere individuato, è proprio quello di esplorare come rappresentazioni, immagini e saperi veicolati entro un orizzonte culturale almeno parzialmente condiviso a livello “globale”, vengano fatti propri e caratterizzati (“indigenizzati”, avrebbe detto Appadurai 2001) nelle realtà sociali in cui di volta in volta andiamo ad analizzarli.

Bibliografia

- Angioni, G., (1986), *Il sapere della mano*, Palermo, Sellerio.
Appadurai, A., (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
Aria, M., (2000), Come sembra lontano il mare dalla spiaggia. Analisi di alcuni aspetti della cultura del mare in area Nzema, *La Ricerca Folklorica*, 42, pp. 129-150.
Bachelard, G., (2015), *Psicanalisi delle acque*, Como, Red.
Baker, S., Bennett, A. and Wise, P., (2012), Living “the Strip”: Negotiating Neighbourhood, Community and Identities on Australia’s Gold Coast,

- in Richardson C., Skott-Myhre H.A., eds., *Habitus of the Hood*, Bristol, Intellect, pp. 97-120.
- Bateson, G., (2005), Una teoria del gioco e della fantasia, in *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, pp. 218-235.
- Baudrillard, J., (1976), *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino.
- Bausinger, H., (2008), *La cultura dello sport*, Roma, Armando.
- Booth, D., (2001), *Australian Beach Cultures: The History of Sun, Sand, and Surf*, London, Routledge.
- Bosman, C., Dedekorkut-Howes, A. and Leach, A., eds., (2016), *Off the Plan: The Urbanisation of the Gold Coast*, Clayton South, Csiro.
- Bourdieu, P., (2001), *La distinzione: critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino.
- Bourdieu, P., (2003), *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Cortina.
- Bromberger, C., (1998), *Passions ordinaires*, Paris, Bayard.
- Brown, D., and Jennings, G., (2013), In Search of a Martial Habitus: Identifying Core Dispositions in Wing Chun and Taijiquan, in García, R.S., and Spencer, D.C. (eds.), *Fighting Scholars. Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*, London, Anthem Press, pp. 33-48.
- Bruner, J.S., (1992), *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Camorrino, A., (2018), Green Spirituality and Physical Culture. Extreme Sports and the Imagery of Wilderness, *Societies*, 8, 96.
- Canniford, R., Shankar, A., (2013), Purifying Practices: How Consumers Assemble Romantic Experiences of Nature, *Journal of Consumer Research*, 39, 5, pp. 1051-1069.
- Classen, C., (1993), *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London, Routledge.
- Corbin, A., (1990), *L'invenzione del mare. L'Occidente e il fascino della spiaggia: 1750-1840*, Venezia, Marsilio.
- Csordas, T.J., (1990), Embodiment as a Paradigm for Anthropology, *Ethos*, 18, 1, pp. 5-47.
- Dalla Bernardina, S., (1996), *Il ritorno alla natura. L'utopia verde tra caccia ed ecologia*, Milano, Mondadori.
- Descola, P., (2014), *Oltre natura e cultura*, Firenze, Seid.
- Durand, G., (2009), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo.
- Ford, N., Brown, D., (2006), *Surfing and Social Theory*, London, Routledge.
- Foucault, M., (2016), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli.
- García, R.S., Spencer, D.C., eds., (2013), *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*, London, Anthem Press.

- Goffman, E., (1997), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino.
- Goodwin, C., (1994), Professional Vision, *American Anthropologist*, 96, 3, pp. 606–633.
- Grasseni, C., Ronzon, F., (2004), *Pratiche e cognizione: note di ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.
- Gusman, A., (2011), Sensazioni, in Pennacini, C., a cura di, *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a cura di Pennacini C., Roma, Carocci, pp. 29-51.
- Hamayon, R., (2012), *Jouer: Etude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte.
- Howes, D., (1991), *The Varieties of Sensory Experience*, Toronto, University of Toronto Press.
- Ingold, T., (2000), *The Perception of the Environment*, Abingdon, Taylor & Francis.
- Ingold, T., (2007), Earth, Sky, Wind, and Weather, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, pp. 19–38.
- Jackson, M., a cura di, (1996), *Things as They Are*, Washington, Georgetown University Press.
- Jaggard, E., (2001) “Tempering the Testosterone”: Masculinity, Women and Australian Surf Lifesaving, *The International Journal of the History of Sport*, 18, 4, pp. 16–36.
- Lave, J., Wenger, E., (2006), *L'apprendimento situato*, Trento, Erickson.
- Le Breton, D., (2002), Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 43, 3, pp. 407–428.
- Lévi-Strauss, C., (2009), *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore.
- Löfgren, O., (2001), *Storia delle vacanze*, Milano, Mondadori.
- Matera, V., (2002), Antropologia dei sensi. Osservazioni introduttive, *La Ricerca Folklorica*, 45, pp. 7–16.
- Mauss, M., (1965), Le tecniche del corpo, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 385–409.
- Merleau-Ponty, M., (2009), *La struttura del comportamento*, Milano, Mimesis.
- Nardini, D., (2016), *Gouren, la lotta bretone: etnografia di una tradizione sportiva*, Cargeghe, Documenta.
- Nardini, D., (2018), Il surfista, eroe romantico nell’Australia contemporanea. Un’analisi etnografica a partire dal caso della Gold Coast, *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, 0, 11, pp. 62–83.
- Nardini, D., (2019), “Living the Dream”: Surfing as Cultural Heritage on Australia’s Gold Coast, *The International Journal of the History of Sport*, 36, 6, pp. 592–610.
- Piasere, L., (2002), *L’etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*, Roma, Laterza.

- Porcello, T., Meintjes, L., Ochoa, A.M., and Samuels D.W., (2010), The Reorganization of the Sensory World, *Annual Review of Anthropology*, 39, 1, pp. 51–66.
- Remotti, F., (2002), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori.
- Remotti, F., (2013), *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma, Laterza.
- Stoller, P., (1997), *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Stranger, M., (2011), *Surfing Life: Surface, Substructure and the Commodification of the Sublime*, Farnham, Ashgate.
- Stranger, M., (1999), The Aesthetic of Risk: A Study of Surfing, *International Review for the Sociology of Sport*, 34(3), pp. 265-276.
- Taylor, B.R., (2007), Surfing into Spirituality and a New, Aquatic Nature Religion, *Journal of the American Academy of Religion*, 75, 4, pp. 923–951.
- Turner, V., (2001), *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana.
- Wacquant, L., (2002), *Anima e corpo: la fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, Roma, DeriveApprodi.
- Walker, I.H., (2011), *Waves of Resistance: Surfing and History in Twentieth-Century Hawaii*, Honolulu, University of Hawai i Press.
- Wheaton, B., Beal, B., (2003), “Keeping It Real”: Subcultural Media and the Discourses of Authenticity in Alternative Sport, *International Review for the Sociology of Sport*, 38, 2, pp. 155–176.

Spunti per una riflessione estetica sul lavoro antropologico

FRANCESCO PANICO*

Abstract

Lo scopo di questo articolo è suggerire degli spunti per l'approfondimento metodologico della disciplina antropologica a partire da riferimenti estetici di natura letteraria per mezzo di una narrativa (seppur parziale) sullo svolgersi di uno specifico studio etnografico. Per portare a termine questo compito, il ricercatore invita il lettore a ripercorrere insieme a lui alcuni momenti della sua esperienza personale e professionale in un progetto sull'occupazione territoriale posta in essere da una corporazione mineraria canadese in una valle semidesertica dello stato di Zacatecas, nel nord del Messico. La ricostruzione degli eventi e del modo in cui si svolse la ricerca, porta poi l'autore a riflettere sulle premesse su cui si costruisce la conoscenza antropologica e a riportare degli esempi di come alcuni dei più illustri esponenti della disciplina, abbiano attinto da risorse estetiche in certi momenti dei loro studi. Il lavoro si avvale di tecniche stilistiche di tipo narrativo per fare in modo che i contenuti proposti nella lettura abbiano un riscontro nell'organizzazione formale dello scritto.

Parole Chiave: Estetica, letteratura, antropologia, scrittura, Mazapil

Il Diario

Stavamo rientrando in albergo da una visita ai pozzi che gli abitanti della comunità di *El Vergel* usavano per irrigare i campi di peperoncino e di erba medica quando dalla sommità di una collinetta spuntò il profilo di una casa che sembrava abbandonata, ma che in realtà, a giudicare dalla canna fumaria da cui usciva un lievissimo pulviscolo grigio, doveva avere della vita al suo interno. Ci fermammo. Il sole, ancora alto, copriva l'ambiente tutt'intorno d'un giallo acre, che s'imponeva su tutti gli altri colori del deserto. I pochi e bassi alberi, con le loro ombre che s'allungavano fin dove le leggi dello spazio e della luce glielo consentivano, erano gli unici che sembravano voler opporsi a quella ferrea legge cromatica, mentre i grandi cactus, assai più imponenti di qualsiasi altra creatura del posto, erano lì a fare da spetta-

* panchop75@hotmail.com

tori incerti ad una rappresentazione che stentava a decollare, a cui la nostra presenza, tuttavia, stava decisamente offrendo l'occasione perché, dopo tanta attesa, cominciasse.

Eravamo in quattro: Claudio, il nostro capo missione, Andrés, il geologo, Pedro, lo storico, ed io, l'antropologo. Aperto il rudimentale cancelletto ai piedi della proprietà, con passo leggero e quasi furtivo, facemmo per avvicinarci alla porta d'ingresso, la quale subito ci rendemmo conto non esistere. C'era invece una tenda, che un tempo dovette esibire figure geometriche ormai consuete, forse per colpa delle frequenti lavate, ma, più verosimilmente, à causa dell'incuria umana di cui il vento del deserto aveva approfittato per sbiadire ancor di più quei segni. Non tardammo a scostare di poco quel pezzo di stoffa e vedere che all'interno dominava un'oscurità appena spezzata dalla flebile fiamma di un fornello acceso, sul quale era poggiato un *comal*¹ governato da una figura intenta ad osservare come ciò che sembrava in origine una *tortilla*² stava diventando oramai un accumulo di nero e friabile carbone. La sagoma era quella di una donna anziana, che doveva essere caduta in una specie di trance a giudicare da come non si accorgesse per nulla del fumo che l'avvolgeva; un rapimento, tuttavia, da cui si ridestò improvvisamente a causa del lieve rumore, o forse dello spostamento d'aria, che la tenda aveva provocato all'aprirsi. La scoperta improvvisa di altre forme di vita al di là di quel limite, che doveva aver fissato mille volte senza ottenere nessun risultato, produsse in lei un'emozione così forte e genuina che, per non cadere, dovette appoggiarsi con ambedue le mani alla sedia a lei più prossima. Con un sorriso enorme sulle labbra e una voce piuttosto rauca (effetto, probabilmente, del poco uso che faceva delle corde vocali) ci invitò ad entrare e ad accomodarci.

Dopo aver scorso l'intera superficie della tenda, sulla destra, nascosta nell'ombra, mi accorsi di una nuova figura seduta di fronte a un tavolo. Sorrideva al pari dell'altra e, come quella, pareva essersi accesa nel momento esatto in cui ci presentammo dinanzi all'uscio: era il marito, il quale, con modi sbrigativi ma cortesi, ci rinnovò l'invitò ad entrare. Prendemmo ognuno possesso di una sedia in un modo molto simile a coloro che s'apprestano ad occupare il posto in un cinema. Non sapevamo cosa dire: eravamo ancora tutti sopresi da quella scena così bizzarra non meno che i nostri fortuiti interlocutori. La signora non ci domandò neppure chi fossimo o cosa facessimo lì. Fummo noi a presentarci come accademici che stavano studiando le recenti attività minerarie presenti sul territorio. Era come se quei due anziani ci stessero aspettando da tempo, sensazione che mi indusse

1 Parola utilizzata in Messico e Centroamerica per riferirsi a una piastra da cucina tradizionale.

2 Alimento di origine precolombiana, simile a una piadina, fatto di farina di mais, acqua e calce.

a pensare che la loro sorpresa al vederci non dipendesse da un evento a loro sconosciuto ma dal semplice fatto che non sapevano esattamente quando saremmo arrivati. Ci spiegarono che erano rimasti soli in casa. I figli se ne erano andati da tempo a lavorare a Monterrey, città vicina, e tornavano solamente di rado per lasciare ai genitori qualche soldo con cui poter tirare avanti. Le compere pure, sosteneva la donna, gliel'facevano i figli, ma era evidente, da quell'unica *tortilla* che stava bruciando, che era passato oramai molto dall'ultima volta che avevano ricevuto una visita da loro. Il loro sguardo sembrava rivolgersi al di là del tempo, come se i loro occhi cercassero di mettere a fuoco un pensiero o un'immagine lontani.

Il signore cominciò a condividere con noi la sua storia: era un operaio in pensione che aveva lavorato a lungo nelle miniere di zinco e piombo del luogo. Aveva da tempo lasciato la sua occupazione perché l'umidità della miniera, dopo quattro decenni di servizio ininterrotto, gli aveva reso le ossa una sorta di poltiglia e, per questo motivo, non poteva quasi più camminare. Egli, in tutti i modi, era sempre rimasto un contadino. Le terre che occupava erano state concesse alla sua famiglia dalla Riforma agraria³, negli anni Trenta. Lui le aveva ereditate da suo padre, che a sua volta le aveva ricevute da suo nonno in regime di proprietà collettiva con usufrutto (*ejidos*). Grazie al suo racconto cominciammo a comprendere le specificità della regione. L'attività mineraria che, come vedremo, a Mazapil durava fin dagli inizi della Colonia, non aveva trasformato gli abitanti del luogo in dei veri e propri salariati. L'uomo ci spiegò che lo stipendio della miniera era stato quasi tutto reinvestito nella sua piccola unità contadina: nei fertilizzanti, nel miglioramento e nell'estensione delle coltivazioni (fagioli, peperoncino e mais, principalmente), nella compera e nell'accudimento delle capre. Sia i campi che gli animali, quando non poteva egli occuparsene personalmente, erano lasciati in mano a un parente, il fratello della moglie, che se ne prendeva cura in cambio di un pagamento in denaro. In questo modo la proprietà non veniva alienata, e lui e la sua famiglia potevano continuare a vivere da contadini quali erano sempre stati.

Dopo quasi tre ore ininterrotte di ascolto, con i nostri taccuini già pieni d'importanti informazioni, i racconti s'interruppero. L'enorme giara in cui quelle persone avevano accumulato per anni le loro storie era come se si fosse d'improvviso svuotata; solo il silenzio, non la speranza, era rimasto là in fondo. E fu infatti il silenzio che dominò gli ultimi venti minuti della nostra presenza in quella cucina. Un silenzio che si prolungò fino a che non

3 La Riforma agraria in Messico fu prodotta della Rivoluzione contadina del 1910. La ripartizione delle terre alle comunità che le richiedevano durò fino a quando, negli anni Novanta del secolo scorso, con l'entrata in vigore di riforme di stampo neoliberale, venne promulgata una legislazione atta ad intraprendere la dismissione della proprietà collettiva (De Ita 2019, Sánchez 2003, Davis 2000).

arrivammo alla casa dove eravamo ospiti, e che fu rotto solo dalla voce della signora che ci preparava da mangiare, alla quale il nostro stomaco, a differenza delle teste ancora prese dal recente vissuto, stava già porgendo orecchi.

Durante la cena, senza ben capirne il motivo, la mia mente recuperava costantemente l'immagine di noi che uscivamo dalla cucina di quella coppia. Il contrasto tra l'oscurità di quella stanza e la luce avvolgente del deserto, riflessa e potenziata dal suolo come fosse neve, ne era il carattere dominante. Più tardi, interpretai quell'impressione come una rappresentazione del mio stato mentale, dove pure dominava un contrasto: quello tra il ragionamento (che mi portava a cercare una spiegazione logica a ciò che avevo vissuto e al modo in cui avrei dovuto interpretare, etnologicamente, quell'esperienza) e la memoria (che continuava a propormi immagini su immagini). Fra questi due elementi v'era una zona d'ombra che mi era difficile riuscire a penetrare. Decisi allora che il miglior modo (almeno così lo sentivo) di sbrogliare quella matassa era mettersi a scrivere, seguire il flusso di un discorso che sembrava intrappolato in qualche punto delle mie membra, a cui i continui sforzi del cervello per penetrarvi risultavano vani. Dovevo fare, in qualche modo, che il corpo intero parlasse, ovvero che la distanza tra ciò che avevo visto (l'oggetto) e quello che era iniziato a ribollire al mio interno (il soggetto) si riducesse a una sorta di punto zero, un punto, cioè, dove la mediazione del pensiero non avesse nessun tipo di vantaggio sulla percezione. Sapevo di dover ordinare quei contenuti in maniera diversa da come avrei fatto seguendo la normale prassi etnografica, ma non mi era chiaro come. Non so perché pensai in quel momento all'*Ulisse* di Joyce, ma ne risi. Lo feci, credo, per due motivi: perché, di per sé, quell'associazione era eccessiva (il mio flusso di coscienza non era certo comparabile a quello di Leopold Bloom) e perché mi trovavo a mille miglia di distanza, sia fisica che culturale, dalla Dublino così stravagantemente rappresentata dal grande scrittore irlandese. Non interpretai affatto come un caso il fatto che fossi caduto in quella reminiscenza. Il nostro senso della proporzione, che è anche senso di bellezza, mi dissi (è scritto nei miei appunti di quel giorno), a volte ci viene in soccorso. Joyce mi sussurrava da lontano che la soluzione per cercare di andare oltre l'insuperabile (in apparenza) antagonismo tra soggetto e oggetto era la scrittura, ovvero la ricerca di una forma narrativa che appellasse alla parola come strumento spirituale di conoscenza e non come un semplice atto linguistico, denotativo o connotativo che fosse. Intendiamoci: non che stessi scoprendo la luna. Per citare solo alcuni lavori (ancor prima che gli studi a cui successivamente mi riferirò), l'opera collettanea *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (Clifford e Marcus 1986) nonché il bel saggio dei nostri Ugo Fabietti e Vincenzo Matera (1998) *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia* rappresentano degli ottimi esempi d'approfondimento sul tema della scrittura etnografica. Ciò nonostante, questi approcci si fermano all'analisi della dimensione fittizia e delle verità parziali del lavoro etnografi-

co. Più recentemente, i lavori di *art-based research*, realizzati principalmente da antropologi, hanno portato l'estetica fin nel cuore del metodo etnografico (Van der Vaart *et al.* 2018), ma non si sono ancora spinti ad assumere la letteratura come orizzonte della scrittura antropologica.

Mazapil

Mi trovo a Mazapil, un municipio del nord del Messico che, fin dai tempi della Colonia, aveva avuto un'enorme importanza strategica in quanto deposito naturale dei più svariati metalli: oro e argento su tutti, entrambe risorse indispensabili alla Spagna per mantenere il controllo militare su gran parte dell'orbe occidentale e per finanziare le sue guerre in Europa (Bakewell 2020, Hausberger 2015, Arrighi 1996). Mazapil era stato un *Real de Minas*⁴, il cui proprietario era un *hidalgo*⁵, il Marchese dell'Aguayo, il quale aveva ottenuto la concessione per sfruttare quelle terre in nome del Re di Spagna, nelle cui arche egli, naturalmente, aveva l'obbligo di versare gran parte del capitale ottenuto (del Valle Pavón 2011, Marichal 2006). Si diceva di lui che ogni volta che si spostava da Zacatecas, nel nord, a Città del Messico, sede del Viceré, per coniare quell'enorme quantità di oro e argento che aveva estratto dalle sue miniere, non uscisse mai dalle sue proprietà, tanto erano estese. Nel corso dei secoli successivi, dopo che la ribellione delle bande *guachichiles* (cacciatori-raccoglitori presenti nella zona fin dal periodo preispanico) era stata domata, la valle era stata occupata da numerose *haciendas*⁶ minerarie, le quali svolgevano anche un'intensa attività agricola e di allevamento in funzione dell'estrazione e della lavorazione dei metalli (Semo 1973, Bakewell 1971). Nell'Ottocento e Novecento, già in epoca moderna, l'attività era continuata ininterrottamente, questa volta portata avanti con mezzi di più alto impatto tecnologico. L'occupazione produttiva, come durante i periodi anteriori, avveniva ancora sui rilievi che circondavano la valle: si continuavano a scavare le montagne in cerca di ciò che era rimasto dei metalli preziosi, ma il tipo di organizzazione che aveva caratterizzato la struttura agro-mineraria coloniale era ormai cambiato (Schell 1996, Randall 1972). Le *haciendas* stavano praticamente sparendo sotto la spinta del capitale industriale, che aveva trasformato il volto del lavoro e riorganizzato la sua divisione su scala planetaria. Gli operai, molti dei quali venivano da fuori in cerca di opportunità, vivevano del loro salario; altri, passato il periodo

4 Distretto minerario dove le autorità, oltre ad esercitare le normali funzioni di governo, dovevano applicare misure atte a garantire una sempre maggiore produzione di metalli preziosi.

5 Titolo nobiliare spagnolo che si trasmetteva di padre in figlio.

6 Grandi fattorie dell'America spagnola, estesissime durante il periodo coloniale.

rivoluzionario, erano reclutati nelle vicinanze e, come il nostro informatore di prima, erano inclini a conservare il modo di produzione contadino. Ma non v'era dubbio, tuttavia, che i tempi erano cambiati. Quella sperduta e ricca valle semidesertica s'era integrata ad un circuito transnazionale di valore ancor più esteso di quello costituito dalla Colonia spagnola (Hale 2014). Per fare solo un esempio di quanto appena affermato, senza nemmeno ricorrere ai metalli preziosi, la gomma (*hule*) prodotta da aziende americane a Mazapil, estratta dalla pianta della *lechuguilla*, fu usata ampiamente durante le due guerre mondiali nella costruzione dei carri armati (Anderson 1982).

Oggi, Mazapil ha conosciuto un nuovo auge minerario. Fu questa la ragione, in quanto studiosi di questo fenomeno, per cui il nostro gruppo di ricerca aveva deciso di analizzare quel caso. Infatti, a differenza del passato, l'attuale sfruttamento dei metalli preziosi non si verifica più ai margini, sulle montagne limitrofe, ma nel cuore stesso della valle. Goldcorp, la corporazione canadese che controlla le operazioni, pratica un'estrazione mineraria conosciuta come *open-pit mining*, tecnologia che consiste nell'aprire un gigantesco buco nel terreno, di circa ottocento metri di profondità, per estrarre la roccia su cui sono aderite piccolissime quantità di metalli come l'oro, l'argento, lo zinco e il piombo. I primi due, aventi valore finanziario più che industriale, sono il principale obiettivo dell'impresa, la quale, per appropriarsi di tali risorse, deve occupare quantità smisurate di suolo (per l'installazione della pianta di processamento e tutto ciò che ne deriva) e di acqua (per dividere i metalli dalla pietra con l'utilizzo, inoltre, del cianuro).

Era evidente, perciò, come il nuovo progetto estrattivo non lasciasse luogo alle attività produttive degli abitanti del posto. Lo spazio intero della valle, con le sue risorse sociali e ambientali, era assoggettato completamente alle esigenze produttive della grande multinazionale, la quale, per giustificare la bontà del suo operato, sosteneva l'argomento del lavoro che avrebbe permesso a una terra arretrata e depressa di unirsi finalmente al concerto della modernità. I dirigenti di Goldcorp avevano assunto addirittura un gruppo di scienziati compiacenti che prospettavano per il municipio progetti di sviluppo a lungo termine come quelli, sostenevano, che erano stati sperimentati a San Francisco e Los Angeles. Noi, ovviamente, rimanevamo sbigottiti di fronte a simili, ingenuità comparazioni, e, al tempo stesso, ci preoccupavamo poiché erano molti coloro i quali erano stati ingannati da questa infatuazione dai forti contenuti simbolici. Era curioso e insieme triste vedere come persone così semplici sognassero un futuro che nemmeno potevano immaginare e che presto, anzi, avrebbe spazzato via qualsiasi forma locale di produzione e di socialità (Tetreault 2015).

La conoscenza passa dalla scrittura

Ho messo al corrente di tutto questo il lettore perché avesse un'idea di quale fosse la funzione del nostro gruppo di ricerca in quel luogo, ma la mia preoccupazione principale è invece informarlo sul modo in cui, in quella circostanza, capii di dover costruire il dato antropologico e il conseguente approccio metodologico che me lo avrebbe permesso. Ero naturalmente al corrente degli approcci innovativi a cui era giunta l'antropologia, e non solo, fin dalla metà del secolo passato; anzi, direi che mi ero sempre ispirato nel mio procedere sul campo ai lavori di Clifford Geertz (1988) e di Marc Augé (2010), nonché alle splendide monografie di Ernesto De Martino (2000) sul Salento e la Basilicata. In quel luogo, tuttavia, mi resi conto che, nonostante le avessi studiate, non le avevo realmente comprese: ero pieno di concetti quali la "descrizione densa", l'"etnologia del sé", la "funzione autoriale", eccetera, ma non avevo ancora sviluppato una pratica che mi permettesse veramente d'integrarli al mio lavoro, né sotto l'aspetto cognitivo né, tantomeno, sotto quello metodologico.

Mi ricordai, a quel punto, dei diari di Malinowski (2016), della difficoltà di essere un antropologo in situazione, come d'altronde mi aveva ampiamente dimostrato l'esperienza che avevamo avuto in quella cucina oscura, nel deserto del Messico settentrionale, in un luogo affatto estraneo a quelli in cui riproduciamo e legittimiamo i nostri schemi mentali e di comportamento. La stessa sera della visita, dopo aver cenato, andai a cercare tra i miei archivi elettronici alcuni passi di quegli scritti e mi imbattei in questo:

Sento una passione profonda fondata in un vincolo spirituale [parla della sua futura moglie]. Il suo corpo è come un sacramento d'amore. [...] Osservo il mio attuale isolamento a Samarai come inevitabile e desiderabile, visto che impiego questo tempo a recuperarmi e a prepararmi per il lavoro etnologico. Sono riuscito a sbarazzarmi della lascivia che mi fa distrarre e della tendenza alla seduzione superficiale, come per esempio, il mio desiderio d'entrare in relazione con le belle donne di qui (Malinowski 2016, p. 178)

e glissa:

Pensieri: la scrittura del diario retrospettivo mi suggerisce molte riflessioni: un diario è una storia di fatti che sono per intero accessibili all'osservatore, e tuttavia, scrivere un diario richiede una conoscenza profonda e un perfetto allenamento; cambi della teoria; l'esperienza di scrivere conduce a risultati completamente diversi quando l'osservatore continua ad essere lo stesso – immaginiamoci per osservatori distinti! -. Per cui non possiamo parlare di fatti obiettivi; la teoria crea i fatti (Malinowski 2016, p. 179).

Il resoconto del grande maestro era spiazzante e comico allo stesso tempo. E non solo per i chiari riferimenti al desiderio sessuale, ma anche per ciò che

afferma Pirandello (2013) nel suo saggio sull'umorismo, e cioè che questo nasce da un sentimento del tragico di cui il pensiero si fa beffe (un punto medio tra l'angoscia e il ridicolo). La situazione di Malinowski era infatti tragica, ma il contrasto che scaturisce dall'incontro di questo stato con la scrittura è comico. Il nostro non stava facendo altro che dare vita nei suoi diari una parodia di sé stesso per mezzo della creazione letteraria. Mi domandavo chi fosse Malinowski e, di rimando, chi fossi io. Mi trovavo nella tipica situazione spirituale dell'uomo moderno: volevo capire chi fossi in quel momento, sapendo, purtroppo, che non ci sarei mai riuscito. Dovevo quindi attenermi all'istante, al "luogo antropologico", mi avrebbe suggerito Augé (2007). E per me quel luogo antropologico era il mio diario, a cui m'ero ricondotto per vedere cosa avessi scritto, ovvero cosa era stato delle mie impressioni passate, per cercar di ricostruire chi io fossi nel momento in cui avevo messo nero su bianco quelle parole. I paragrafi d'esordio del presente saggio sono, appunto, parte dei testi del mio diario su quelle prime ricerche di campo a Mazapil.

Cos'era successo, quindi, durante la redazione di quegli appunti ragionati? Era successo che la mia comprensione degli eventi, una volta depositatisi questi nella memoria, era passata dalla scrittura. Questa, cioè, stava materializzando un'assenza: quella dell'esperienza passata e del taccuino su cui, in maniera disordinata, scarabocchiavo qualche appunto per non dimenticarmi delle cose che osservavo, nella speranza inconscia di non lasciare terreno fertile all'oblio. Ma ciò era un'illusione. Quello che avevo dimenticato, scoprii, mi permetteva invece non solo di ricostruire l'esperienza, ma di darle un aspetto tale che era quella creazione formale a generare il significato e, pertanto, la comprensione (Augé 2000). In quel momento mi si fece chiaro che avevo acquisito conoscenze che non erano passate dall'elaborazione cosciente di certi contenuti, ovvero dai singoli materiali che compongono l'esperienza, ma dal contatto diretto, immediato, tra me e un qualcosa d'esterno che sarebbe molto riduttivo definire oggetto. Due forme s'erano toccate grazie a un atto semplice quale la scrittura, e non sarei affatto sicuro di dire se quelle forme si trovassero una all'interno e l'altra all'esterno della mia persona. In realtà, non v'era né un interno né un esterno.

Forse m'era successo quello che molti altri antropologi dovettero vivere in certi momenti delle loro ricerche, ma che pochi decidevano d'inserire nelle loro monografie. E fra questi sono presenti alcuni dei nostri grandi maestri. Penso, concretamente, a un passo meraviglioso di *Tristi Tropici*, di Levi-Strauss (2013, p. 298):

Si sospetta che i Nambikwara non sappiano scrivere; ma non sanno neppure disegnare, eccezion fatta per alcuni punteggiamenti e linee a zig-zag che incidono sulle zucche. Al pari che tra i Caduveo, avevo deciso di distribuire, nonostante tutto, fogli di carta e matite con i quali, all'inizio, essi non faceva-

no nulla. Tuttavia, un giorno, li vidi tutti impegnati a tracciare sui fogli linee orizzontali ondulate. Cosa volevano fare? Dovetti arrendermi all'evidenza: scrivevano, o, più esattamente, cercavano di assegnare alla matita lo stesso uso che io le davo, l'unico che potevano concepire, poiché non avevo cercato ancora di distrarli con i miei disegni. Per la maggior parte di loro, lo sforzo finiva lì, ma non per il capo della banda, il cui impegno andava ben oltre. Era l'unico, infatti, che aveva compreso la funzione della scrittura, ragion per cui mi chiese un quaderno di note; da quel momento, il mio e il suo equipaggiamento, quando lavoravamo insieme, passò ad essere lo stesso. Egli non mi comunica verbalmente le informazioni, ma traccia sul foglio linee sinuose e me le insegna, come se io dovessi leggere la sua risposta; s'inganna nella commedia da lui stesso creata. Ogni volta che la sua mano finisce una linea, la esamina ansiosamente, come se da essa dovesse sorgere un significato, ma alla fine è costretto ad arrendersi all'evidenza del nulla, provandone al contempo una profonda delusione.

Cosa ci dice questo estratto? Molte cose di cui potremmo riempire un intero volume. Una vorrei sottolineare in modo particolare: il tratto estetico (a tratti autobiografico) della riflessione antropologica. Ne troviamo uno splendido esempio anche in De Martino: lo scienziato, accompagnato dalla sua equipe, è a Galatina, città simbolo del tarantismo, dove sta facendo di tutto per riuscire a scovare questo singolare fenomeno. Ne è incuriosito non solo per motivi legati al suo mestiere, quello dello storico delle religioni, ma anche e soprattutto (per quel grande umanista che è, immagino) perché vuol dimostrare a quegli ignoranti dei suoi colleghi intrisi ancora di positivismo, nonché a tutti quegli sciocchi che parlano a vanvera del Sud come di un territorio pervaso da puerili credenze e da una insanabile arretratezza spirituale e morale, che si sbagliano di grosso e che l'uomo, in qualunque angolo del mondo egli si trovi (cacciando selvaggina nella giungla o sperimentando con cavie in un laboratorio), è sempre, in fondo, lo stesso animale simbolico.

De Martino è a Galatina, seduto su una panchina della piazzetta a vagabondare tra i suoi pensieri, quando d'improvviso, con la coda dell'occhio, vede un uomo, il barbiere, uscire a tutta birra dal negozio con le mani ancora sporche di schiuma e un violino in spalla: è il segnale tanto agognato. Il nostro si lancia in una corsa forsennata per non perderlo di vista e, d'un tratto, già in un vicolo, vede l'uomo entrare in un edificio dalla cui porta anch'egli s'infilta. Ecco la descrizione che fa del luogo:

Il vano, l'unico della miserabile dimora, riceveva luce dalla porta e da un finestrino così piccolo e così alto che tutto sarebbe stato avvolto nella penombra se due candele non avessero, come potevano, diffuso all'intorno il loro incerto chiarore. [...] Un grande panno rosso schermava il caminetto, sulla cui mensola era appoggiato un crocefisso, sì che un letterato di gusto un tantino secentesco si sarebbe volentieri lasciato suggerire l'immagine di una

cascata di sangue in atto di sgorgare dalle piaghe del Redentore. Per delimitare lo scenario del rito, ovvero il perimetro cerimoniale della danza, un ampio lenzuolo disteso su coperte copriva il pavimento [...] Qui, nei limiti segnati dalla bianca tela, si produceva la tarantata, anch'essa in bianco come la tela su cui danzava, la vita stretta da una fascia, la nera capigliatura tempestosamente sciolta e ricadente sul volto olivastro, di cui si intravedevano i tratti ostentatamente immobili e duri e gli occhi ora chiusi e ora socchiusi, come di sonnambola, mentre il chitarrista, il fisarmonicista, la tamburellista e il nostro barbiere-violinista si producevano a loro volta nella vibrante vicenda della terapia sonora (De Martino, 2013: 86-87).

Quello stesso agio che non dovette toccar di certo a un altro grande antropologo, Raymond Firth, che nel suo *We the Tikopia*, così descrive il primo incontro con i nativi:

Nella fresca alba, poco prima dell'apparir del sole, la prua del Southern Cross si infilava verso est, sul cui orizzonte si scorgeva una tenue, debole linea azzurra, la quale, a poco a poco, cominciava a prendere i contorni di massicce e ripide montagne. Queste sembravano alzarsi dall'oceano stesso e, mentre ci avvicinavamo, uno stretto anello di terra bassa e piana, coperto di fitta vegetazione, si rivelò al nostro sguardo. Il triste giorno grigio, con le sue nubi basse, aumentava la mia agreste impressione di trovarmi di fronte ad una vetta selvaggia e turbolenta, sorta dal mezzo delle acque. In poco più di un'ora ci trovavamo vicini alla riva, e potemmo vedere tutta una serie di canoe che venivano in ventaglio da sud, già fuori dalla barriera corallina. Le barche si avvicinarono a noi e notammo subito che gli uomini che le governavano erano nudi fino alla vita, coperti appena da un perizoma in tessuto di corteccia [...]. Alcuni impiegavano le loro pesanti e rudi pale, altri portavano stuoie splendidamente tessute sulle staffe delle loro barche, ed altri ancora impugnavano lance assai larghe. La nostra nave gettò le ancore nella baia aperta che si estendeva al di fuori della barriera corallina. Appena il cavo fu rilasciato, i nativi ci abbordarono con qualsiasi mezzo praticabile, urlandosi l'un l'altro in una lingua che nemmeno i nostri interpreti riuscivano a capire. Domandai a me stesso se quel materiale umano così turbolento potesse mai essere suscettibile di uno studio scientifico. Vahihaloa, il mio "boy", lanciò uno sguardo dalla coperta superiore e disse, con un sorriso mezzo tremante, "Signore, io molto paura. Io credere questi tipi fare kaikai a me". Kaikai è il termine pidgin che significa mangiare.

Andò bene a Vahihaloa, e di rimando a Firth, perché quel popolo non se li mangiò; non solo, ma li rese famosi.

La sfida creativa

Il mio diario di quel tempo (del tempo di Mazapil) mi mostra che l'appropriazione dei contenuti di ricerca fu essenzialmente un fatto di stile. Mi spiego: ero venuto in contatto, grazie alla penna, con il mio modo di descrivere e comprendere l'esperienza, anche e soprattutto quella antropologica. L'avvicinamento all'esotico, cioè a quello che ci risulta estraneo, stava avvenendo, sorprendentemente, per via stilistica più che per una costruzione analitica dei dati di ricerca. Non che rinunciassi ad essa, nient'affatto. Ciò che constatavo, però, è che la scrittura mi stava conducendo nel cuore del vissuto antropologico. Questa esperienza irriducibile alla spiegazione non si configura nella scrittura, per lo meno nella mia, come un liberarsi del sentimento e della spontaneità. Le emozioni non sono il motore principale né il centro della creazione estetica. La forma e lo stile, invece sì. Ecco, rileggendo quelle mie note, mi accorsi che se volevo andare fino in fondo a quel vissuto dovevo inquadralo all'interno di una forma e di uno stile che con la spontaneità e il sentimento non c'entravano pressoché nulla. La sfida che mi ritrovavo di fronte consisteva nel pensare al modo attraverso cui avrei dovuto raccontare l'esperienza antropologica, la quale, sottomessa al procedimento della creazione, diventava a tutti gli effetti una storia. E non era detto che avrei dovuto farlo attingendo all'uso della prima persona, come nell'auto-etnografia. Mazapil, nonché la prassi etnografica, mi hanno insegnato infatti che la comprensione passa per uno straniamento che si verifica pur sempre all'interno del soggetto. È proprio in questo crocevia dove lo stile si fa struttura e veicolo della comprensione. Insomma, il narratore doveva essere il testimone, ovvero colui che si colloca tra l'Io (l'identità statica) e il Sé (l'identità dinamica) (Valery 2018). L'antropologo, d'altronde, scienziato unico nel suo genere, è un soggetto abituato metodologicamente a vivere in questa ambiguità esistenziale. Ciò che scrissi in seguito per plasmare creativamente quel vissuto, lo riporto qui di seguito come testimonianza:

La macchina ha appena superato il dosso da cui prende inizio la discesa. Da quell'altezza, e per via dell'inclinazione verso il basso della vettura, si apre allo sguardo di F., piantato nel bel mezzo del sedile posteriore, la valle intera. È il mese di aprile, i cactus sono in fiore: un fiore bianco, alla testa di un lunghissimo stelo che s'alza due metri da terra. L'impressione è quella di un cielo stellato in piena luce del giorno, e nello spazio tra l'una e l'altra di quelle stelle si scorgono i tratti del paesaggio sottostante: un paesetto di case basse con al centro una grossa chiesa, i resti di una antica *hacienda* mineraria, i campi arati, e, più in giù, la chiazza rifulgente di una moderna città-fabbrica, i cui elementi più vistosi, oltre alle consuete strutture in acciaio, sono le montagne di detriti rocciosi affastellati intorno a un'enorme buca e uno sterminato specchio d'acqua simile a una piscina.

I contrasti che F. avrà poi modo di conoscere da vicino erano già tutti contenuti in quella visione iniziale:

Egli sa che la grossa chiesa al centro dell'abitato è un eccellente testimonianza dell'architettura barocca coloniale; che l'annesso di quella chiesa è l'antica residenza del Conte d'Aguayo; che le case basse e colorate sono i retaggi delle vecchie residenze dei minatori; che le rovine delle *haciendas* sono quelle più recenti dell'Ottocento e dei primi del Novecento; che i campi sono arati secondo i metodi tradizionali (con l'aratro tirato dai buoi, per intenderci); che la città-fabbrica è stata costruita di recente da una corporazione mineraria canadese assai potente; che la nuova attività mineraria, esauriti i giacimenti a cui si accedeva tramite l'apertura di profondi e articolati tunnel sui versanti delle montagne, si concentra adesso nel centro esatto della valle, dove s'apre un buco conoidale profondo circa ottocento metri; che questa gigantesca montagna al contrario viene scavata giorno dopo giorno da immense ruspe meccaniche che riempiranno di rocce i colossali camion da trasporto sostenuti da ruote alte quanto una palazzina di tre piani; che tutta quella terra estratta contiene tracce infinitesimali di metalli preziosi (un grammo d'oro per ogni tonnellata di terra); che la multinazionale otterrà profitti di quasi cinquanta miliardi di dollari in diciotto anni; che non pagherà nessuna imposta allo stato su quel guadagno; che le autorità locali spingono tutte perché continui l'attività estrattiva; che chi protesta sono solo alcuni dei residenti del municipio assistiti da associazioni ambientaliste, di cultura urbana e universitaria; che la miniera, facendo uso massivo dell'acqua, sta prosciugando i depositi millenari della valle principale e di quelle limitrofe; che, per questa ragione, gli allevatori stanno perdendo il bestiame a causa dei pozzi che si stanno prosciugando; che la bella piscina di acque turchesi, in cui d'istinto si avrebbe voglia di tuffarsi, ha una superficie di quattro chilometri quadrati ed è usata per separare i metalli dalla roccia attraverso un processo chiamato lisciviazione, il cui agente separatore è il velenosissimo cianuro. F. sa tutto questo perché prima di andare al campo si è documentato a dovere, ma sa pure che i libri, le carte e le immagini non possono sostituire l'esperienza diretta della realtà. Insomma, per lui, scavallato quel versante, come Annibale che scendendo le Alpi sente Roma più vicina, l'assalto all'oggetto di ricerca è appena cominciato."

La terza persona del racconto non è quella di un narratore onnisciente che sa tutto e vede tutto dall'alto della sua posizione, ma è quella del testimone, di colui, cioè, che racconta l'azione come se ne fosse al di fuori, sapendo invece che ne partecipa pienamente. Il testimone, a differenza del narratore-dio, non sa cosa succederà. Per questo il tempo della narrazione è al presente. La combinazione tra questo tempo e lo sguardo del testimone ha come scopo quello di introdurre il lettore al tempo antropologico, senza che questo venga confuso con il tempo intimo e soggettivo del protagonista, le cui riflessioni in prima persona, tuttavia, come nel caso che mi accingo a presentare, sono introdotte nella narrazione da parti diaristiche:

È del tutto evidente che si è di fronte a due mondi distanti che, se non fosse per la presenza di oro e argento in queste terre desolate e povere, non si sarebbero mai incontrati: da una parte la multinazionale e la sua visione di territorio basata sull'estrazione e la collocazione dei metalli sul mercato mondiale, dall'altra le comunità contadine impegnate e trattenere le risorse agricole, messe sotto scacco dall'attività estrattiva, all'interno dei circuiti locali di consumo e di scambio. Da una parte la cultura tecnica, altamente specialistica e capitalizzata, della corporazione, dall'altra la cultura tradizionale e i sistemi di riproduzione contadina degli attori locali. Da una parte, l'ambientalità della multinazionale che opera su spazi geografici e finanziari dilatati, dall'altra quella dei *comuneros* che agisce sul territorio cercando di riprodurre relazioni economiche e sociali tipiche della riforma agraria postrivoluzionaria, in cui la miniera s'inseriva come un'attività complementare ed era ben lontana dal costituire una minaccia alla sopravvivenza delle comunità rurali.

In altre occasioni il tono è diverso perché è diversa la circostanza che si ricorda:

Oggi abbiamo fatto una visita al *ejido* di Cedros, presso la piscina di lisciviazione. Jesus, un giovane allevatore, ci ha detto che Goldcorp [la multinazionale] ha pagato ad ognuno dei *comuneros* una somma totale di ottantamila pesos per l'affitto delle loro terre per trent'anni. Io non ci volevo credere: ottantamila pesos, ossia poco meno di quattromila euro, per trent'anni! E ci ha detto pure che, non avendo mai visti tutti insieme quei soldi, la maggiore parte delle persone se li era spesi in non più d'un paio di settimane, comprando alcuni (i più avveduti, si fa per dire) grossi fuoristrada di seconda mano, mentre altri andando a puttane nei bordelli aperti recentemente con l'arrivo di Goldcorp. Nella mia mente s'è formata una metafora strana e allo stesso tempo ridicola: è come se con un coito ognuno di quegli sprovveduti si fosse giocato trent'anni di sesso. E cosa faranno, adesso, senza terra, senza vacche e senza un soldo? Saranno i prossimi *mojados* che tenteranno fortuna nel Rio Bravo?, o andranno ad ingrossare le frotte di lavoratori malpagati e senza diritti delle *maquiladoras* della frontiera?

Gli esempi fino ad ora condivisi mostrano come l'impronta estetica del resoconto antropologico sia funzionale non tanto e non solo ad introdurre il criterio della forma come veicolo concreto di conoscenza, ma a fare di esso un racconto plurale, complesso e variegato attraverso l'adozione di vari generi letterari, tra cui lo stesso saggio scientifico, con tanto di riferimenti e citazioni. Ecco che allora, contigua alla ricostruzione di un dialogo in cui si cerca di rendere la trascendenza del luogo antropologico (luogo, non dimentichiamo, in cui il ricercatore sviluppa le impressioni e raccoglie i primi indizi che poi lo condurranno a sistematizzare un certo schema interpretativo), appare una scena in cui l'antropologo è impegnato nella riflessione

teorica che lo porterà ad effettuare, ad esempio, determinate scelte metodologiche e non altre:

Nel contesto della riproduzione ampliata il comportamento delle multinazionali minerarie nei confronti delle comunità locali si basa sul principio antropologico della reciprocità negativa definito da Marshall Sahlins (1977). Tale principio tipifica pratiche sociali di appropriazione di beni altrui mediante l'inganno, il furto, la coercizione e la guerra. Nel caso da noi studiato, Goldcorp, con il fine di mantenere questa redditizia relazione di reciprocità negativa, investe ingenti risorse, umane e materiali, per instaurare un regime locale di dominazione economica, ecologica e politica. [...] David Harvey (2004) conia per questo tipo di relazioni asimmetriche di potere il concetto di riproduzione per espropriazione”.

Il frammento precedente è tratto dall'articolo scientifico che F. sta preparando insieme agli altri componenti del gruppo di ricerca. L'orientamento principale è quello, a ben vedere, della recente teoria geografica neomarxista. Non manca, tuttavia, nel corso del racconto, l'esposizione di altri punti di vista rispetto allo studio del territorio e della territorialità, alcuni incentrati su aspetti storici mentre altri più attenti ai temi ecologici.

La coerenza e la struttura, pertanto, non dipendono più dall'ordine e dalla concatenazione logica in cui si presentano i contenuti, ma dall'architettura estetica che soprassiede ad essi (Kundera 1994), la quale può esprimersi, ad esempio, nella forma relativamente semplice del diario, ma anche in quella del racconto di formazione, della memoria autobiografica, dell'autofinzione, eccetera. Una volta stabilita la forma generale, simile a un calco per intenderci, sarà l'autore, attraverso lo stile, che dovrà fornire di impianto e senso l'esperienza narrata.

L'antropologo come narratore e personaggio

A metà del Novecento, il grande critico russo della letteratura Mikail Bachtin (2001), muovendo da premesse ermeneutiche nella lettura che egli propone del romanzo europeo, sembra suggerire, nonostante le differenze (anche significative) tra i vari autori, che il testo letterario si contraddistingue per certe marche estetiche comuni: il plurilinguismo, che determina la grande quantità di voci in esso presenti, ognuna delle quali possiede caratteristiche espressive uniche, capaci di riflettere l'universo discorsivo di un singolo soggetto o di un gruppo; la bivocalità, che ci fa comprendere la profonda ambiguità di ogni segno presente nella trama, il valore polisemico che ogni discorso, parola o azione portano con sé; e, infine, il dialogismo, che integra questa pluralità di voci, stili e segni nell'unità superiore della trama, creando così un discorso nuovo dove tutto s'intreccia con tutto e, in ogni

istante, s'ascolta l'eco di un coro polifonico (Pace 2018). Bachtin, tuttavia, in modo assai perspicace, ci dice assai di più e cioè che il testo letterario è, in senso retorico, una parodia del "testo della realtà" in cui ogni essere vivente (e non) si muove quotidianamente. Solo che, a differenza di questo, il testo letterario "finge" unità, ovvero esibisce una struttura formale che lo fa sembrare pieno, conchiuso e coerente (Geertz 1990). In questo scarto tra realtà e finzione si gioca, come ben poté vedere Augé, la funzione autoriale. Scarto che non coinvolge solo il testo finzionale ma, seppur in gradi molto diversi, qualsiasi testo frutto di una costruzione cosciente. In tal senso, ogni testo, che non sia quello incommensurabile della realtà, nasce da premesse estetiche fondamentali le quali, tuttavia, non ne fanno necessariamente un testo letterario. È infatti evidente che un *paper* scientifico o un articolo giornalistico non lo siano (Kosso 2002). Ci vuole di più, e questo di più si trova nella relazione che si stabilisce tra la fonte da cui il testo scaturisce, l'autore, e colui che, dall'interno, si incarica di raccontare i fatti o, per meglio dire, la storia: il narratore. È qui che sorgono i problemi, poiché in alcuni casi l'autore e il narratore, come succede a noi antropologi, coincidono. All'interno della monografia antropologica, ma ancor prima nel diario di campo, l'antropologo sperimenta una divisione di cui non sempre egli è cosciente: quella che separa il suo essere autore dal suo essere narratore, ovvero quella che trasforma la persona reale, in carne ed ossa, in un personaggio che vive e si muove, in maniera spesso autonoma rispetto "all'originale", all'interno del testo. Questa separazione è anche quella che distingue due momenti del lavoro antropologico: il campo e la scrivania, tra cui s'inserisce uno scomodo avventore: la memoria. E questo spazio non accoglie soltanto il ricordo degli avvenimenti del campo supportati dagli appunti del diario, ma si espande, poiché la memoria è assai capricciosa⁷, a momenti che riguardano marginalmente, o addirittura non riguardano affatto, l'esperienza etnografica. Di norma, lo scienziato che è in noi dice: "No, tutte queste immagini che mi si presentano alla mente non hanno nulla a che vedere con il mio lavoro. Devo attenermi al dato, pur cosciente della sua insita parzialità.". Ce poi un'altra voce, quella forse del diavolello delle storie, che però ci sussurra all'orecchio una tesi all'altra ostile: "Mio caro, non dare ascolto a quell'angioletto senza coraggio. Egli crede, ingenuamente, che la conoscenza venga dal dato estratto dalla realtà, ovvero che essa sia una questione di elaborazione di contenuti. Si sbaglia di grosso, poiché la conoscenza, quella durevole, quella che diventa tutt'uno con lo spirito, passa dalla forma.". Ebbene, quel che il

7 Augé, ne *Le forme dell'oblio* (2000), sostiene che la memoria, come già ho avuto modo d'accennare, non è frutto di ciò che ricordiamo ma di quello che dimentichiamo. Ciò significa che gran parte dei nostri ricordi sono ricostruzioni piuttosto immaginative d'un passato che cerchiamo di ricondurre al presente (il presente della presenza, ovvero il luogo da cui ricordiamo).

diavoletto ci vuol dire è che l'esperienza (il "testo della realtà" di cui sopra) è costituita da molte voci: alcune procedono dal campo, altre dalla memoria della nostra vita o da ricordi di situazioni di cui non siamo stati testimoni (come ci succede, ad esempio, quando siamo lettori o quando ci giungono informazioni da fonti indirette).

Musitano (2010), in un magnifico articolo sull'autobiografia e l'autofinzione, afferma che il processo di densificazione di cui l'Io è oggetto nel tentativo di esprimere il ricordo simula una continuità nell'ambito d'un qualcosa che è, invece, discontinuo (la memoria) e, per questo, tende inevitabilmente alla flessibilità e, addirittura, alla finzione. Nel ricordo troviamo molto più del presente da cui partiamo per rendere attuale la memoria: in esso troviamo già il futuro che immaginiamo, per cui ricordare significa sì retrocedere ma, allo stesso tempo, avanzare (Agamben 1998). Questo andare e venire nel tempo è il palcoscenico su cui la memoria recita la sua parte, ovvero si rappresenta e s'immagina. Se applicassimo questa riflessione all'antropologia, l'antropologo diverrebbe un vero e proprio creatore: creatore della storia che racconta e, insieme, creatore di sé come personaggio (il che significa che, in questa elaborazione creativa, concorrono anche elementi autobiografici, se non addirittura autofinzionali).

Possiamo quindi decidere se questa polifonia che ci costituisce e il potere creativo che ne scaturisce debbano rimanere fuori dal testo antropologico (sapendo che, a differenza di altre discipline, non possiamo ignorare metodologicamente la nostra condizione esistenziale) o se, invece, sia opportuno, ed anzi necessario, che ne siano la colonna vertebrale. A quel punto saremmo davanti alla necessità di una scelta estetica consapevole. Chi racconterà la nostra storia? E in che modo? Ovvero, chi sarà il mio narratore (o i miei narratori)? Come organizzerò questa pluralità di voci in un tutto coerente? È a questo punto, e non prima, che il testo si fa (potenzialmente) letteratura e che l'autore-antropologo (potenzialmente) personaggio. La distanza tra la realtà e la sua comprensione (quella data, per intenderci, del famoso binomio oggetto-soggetto) non sarebbe colmata da una semplice esposizione sequenziale di dati che poi, analizzati in termini di prossimità logica, divengono teoria, ma piuttosto da una scelta formale di tipo estetico che organizza i dati secondo una propria coerenza interna, quella, cioè, del testo che "finge" compiutezza e autonomia. All'interno di questa nuova struttura polifonica (in termini bachtiniani), stili e generi diversi, in quanto espressione di voci diverse, potrebbero convivere in un tutto armonico di cui l'autore-antropologo sarebbe una sorta di direttore d'orchestra, facendo così del testo antropologico una trama dialogica in linea con la natura etico-metodologica della professione. Credo che Levi-Strauss, De Martino e Firth, non so fino a che punto coscienti, abbiano compreso questo complesso gioco contrappuntistico di voci insito nell'uomo e abbiano cercato di metterlo al servizio dell'antropologia nell'unica maniera possibile: con-

segnandolo prima alla spontaneità delle sensazioni e, successivamente, alla ragionata bellezza dello stile.

Questi autori, come ho potuto sperimentare di persona nell'esperienza di Mazapil, ci fanno capire che nel nostro mestiere vi è una dimensione autoriale la cui soppressione comprometterebbe il senso stesso dell'avventura antropologica. Questa è senza dubbio resa analizzabile dal metodo, come dicevo, il quale, tuttavia, nelle sue specificazioni concrete, conserva ancora la pretesa di oggettivare la realtà in modo sostanzialmente neutro. Ma come potremmo essere neutri se in ogni momento il nostro sguardo subisce evidenti alterazioni di senso e percezione? Quando Barthes (1982) e Foucault (2004) parlano di dimensione autoriale è proprio questo che intendono: siamo autori, narratori o semplici personaggi? O, magari, tutte e tre le cose insieme? Il mondo, osservano entrambi, è un *continuum* che deve essere rappresentato con strumenti adeguati alla sua natura complessa e molteplice. L'approccio estetico può essere uno di questi strumenti (Perullo, 2020), poiché permette di accedere a vari piani di realtà in maniera simultanea, offrendo un'immagine totale, di natura finzionale, di questo *continuum*.

In ragione di quanto detto finora, stimo che l'antropologia, per la sua condizione liminale tra il sé e l'altro (tanto l'altro relativo quanto l'altro assoluto), debba riflettere se sia opportuno, come credo, incorporare metodi di natura estetica non solo al lavoro sul testo monografico ma anche a quello sul campo, nell'ottica di una presa di coscienza del ruolo del ricercatore come testimone, ruolo che sarebbe il corrispondente, nel testo della realtà, a quello di personaggio nel testo letterario.

Bibliografia

- Anderson Jr, R. J., (1982), An estimate of the maximum sustainable yield from guayule growing wild in the vicinity of Cedros, Mexico, *Journal of Arid Environments*, 5(3), pp. 249-254.
- Agamben, G., (1998), *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Arrighi, G., (1996), *Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere, e le origini del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore.
- Augé, M., (2010), *Per un'antropologia della mobilità*, Milano, Editoriale Jaca Book.
- Augé, M., (2007), *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, Torino, Pearson Italia.
- Augé, M., (2000), *Le forme dell'oblio*, Milano, Il saggiatore.
- Bakewell, P., (2020), *Mines of Silver and Gold in the Americas*, London, Routledge.
- Bakewell, P., (1971), *Silver mining and society in colonial Mexico, Zacatecas 1546-1700*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Bachtin, M., (2001). *Estetica e romanzo*. Torino, Einaudi.
- Barthes, R., (1982), *Authors and writers. A Barthes reader*, New York, Hill and Wang.
- Clifford, J., & Marcus, G. E., (1986), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*, Berkeley, University of California Press.
- Davis, B., (2000), Las políticas de ajuste de los ejidatarios frente a la reforma neoliberal en México, *Revista de la CEPAL*, 72, pp. 99-119
- de Ita, A., (2019), Las reformas agrarias neoliberales en México. *El Cotidiano*, 34, pp. 95-107.
- del Valle Pavón, G., (2011), Bases del poder de los mercaderes de plata de la ciudad de México. Redes, control del Consulado y de la Casa de Moneda a fines del siglo XVII, *Anuario de estudios americanos*, 68, pp. 565-598.
- De Martino, E., (2013), *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.
- De Martino, E., (2000), *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli Editore.
- Fabietti, U., & Matera, V., (1998), *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Carocci.
- Foucault, M., (2004), *Che cos'è un autore. Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli Editore.
- Geertz, C., (1990), *Opere e vita: l'antropologo come autore*, Bologna, il Mulino.
- Geertz, C., (1988), *Antropologia interpretativa*, Bologna. Il Mulino.
- Hale, C. A., (2014), *The transformation of liberalism in late nineteenth-century Mexico*, Princeton, Princeton University Press.
- Hausberger, B., (2015), *Oro y plata en los inicios de la economía global: De las minas a la moneda*, Città del Messico, El Colegio de Mexico AC.
- Kosso, P., (2002), The omniscient: Beauty and scientific understanding, *International Studies in the Philosophy of Science*, 16, pp. 39-48.
- Kundera, M., (1994), *I testamenti traditi*, Milano, Adelphi.
- Levi-Strauss, C., (2013), *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore.
- Malinowski, B., (2016), *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando Editore.
- Marichal, C., (2006), *The Spanish-American silver peso: Export commodity and global money of the Ancien Regime, 1550-1800. From Silver to Cocaine*, Duke, Duke University Press.
- Musitano, J., (2010), Ironía y autoficción en la narrativa de Fernando Vallejo. [online] Consultabile all'indirizzo <https://studylib.es/doc/8708316/1-iron%C3%ADa-y-autoficci%C3%B3n-en-la-narrativa-de-fernando-vallej> (Data di accesso: 13 aprile 2020)
- Pace, R., (2018), *Sergio Pitól: la novela de una vida*, Barcelona, Anthropos Editorial e Universidad Autónoma de Querétaro.
- Perullo, N., (2020), *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente*, Milano, Mimesis.

- Pirandello, L., (2013), *L'umorismo*, Milano, Mondadori.
- Randall, R. W., (1972), *Real del Monte: A British Silver Mining Venture in Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- Sánchez, J. C. M., (2003), *Reforma agraria: del latifundio al neoliberalismo*, Città del Messico, Plaza y Valdés.
- Schell, W., (1996), Money as Commodity: Mexico's Conversion to the Gold Standard, 1905, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 12, pp. 67-89.
- Semo, E., (1973), *Historia del capitalismo en México, 1521-1763*, México, Ediciones Era.
- Tetreault, D., (2015), Social environmental mining conflicts in Mexico. *Latin American Perspectives*, 42, pp. 48-66.
- Valery, P., (2018), *Monsieur teste*, Paris, République des Lettres.
- Van der Vaart, G., Van Hoven, B., & Huigen, P. P., (2018). Creative and arts-based research methods in academic research. Lessons from a participatory research project in the Netherlands, *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 19, 2.

Lorenzo D'Angelo, 2019
Diamanti. Pratiche e stereotipi
dell'estrazione mineraria in Sierra Leone
Milano: Meltemi

DI AGATA MAZZEO

Diamanti. Pratiche e stereotipi dell'estrazione mineraria in Sierra Leone è un libro che si presta ad una lettura scorrevole, fonte di informazioni utili e interessanti spunti di riflessione, non soltanto per chi abbia una formazione antropologica, anzi. Esso rappresenterebbe un opportuno strumento di lavoro per gli “esperti dello sviluppo”, accademici e non, che vogliano approfondire la conoscenza di un contesto d'azione attraverso un'analisi attenta e rigorosa di complesse dinamiche storiche e socio-culturali relative all'estrazione artigianale dei diamanti. Da parte dell'autore vi è l'impegno costante a comprendere e dare spazio al punto di vista dei principali attori sociali coinvolti in tali dinamiche, quello dei minatori. Combinando l'approccio etnografico con quello storico, D'Angelo articola la propria riflessione approfondendo una questione cruciale per il dibattito antropologico: la rappresentazione (e la creazione) dell'Altro.

Il volume si basa su una ricerca sul campo svolta fra il 2007 e il 2016 nella regione sud-orientale della Sierra Leone, nei distretti di Kono e di Bo, aree particolarmente diamantifere. La Sierra Leone, uno dei Paesi più poveri al mondo, è stata martoriata da undici anni di guerra civile (1991-2002). In un simile contesto l'estrazione artigianale dei diamanti «mostra sfumature e sovrapposizioni che in parte sfuggono ad una rigida contrapposizione tra le categorie analitiche di 'lavoro libero' e 'lavoro non libero'» (p. 127). Tali sfumature vengono spesso ignorate dagli “esperti dello sviluppo” e dell'industria mineraria, propensi ad avvalorare un'immagine denigratoria dell'estrazione artigianale e di coloro che la praticano. Il volume dialoga criticamente con quei progetti e quegli studi che si prefiggono di “fare in modo che i diamanti, invece di essere una potenziale risorsa per la guerra o per le organizzazioni terroristiche internazionali, siano una risorsa per la pace e la prosperità” (p. 159). In particolare, D'Angelo mette in evidenza i limiti e le criticità di quegli approcci che, veicolando una visione paternalistica di aiuto umanitario, contribuiscono a salvaguardare gli interessi economici e politici delle parti dominanti, ai danni di quelle subalterne.

Il volume si compone di sei capitoli. Dopo il primo, dedicato all'antropologia dell'industria estrattiva nel Sud Globale, nei successivi cinque capitoli viene decostruito uno specifico tipo di "rappresentazione dell'Altro", quella che si costruisce per stereotipi, una rappresentazione assai problematica per le implicazioni pratiche nonché politiche, economiche e sociali che essa ha sulla vita delle persone alle quali è rivolto uno sguardo che generalizza, iper-semplifica, de-storifica e naturalizza, come è quello veicolato dagli stereotipi¹. È così D'Angelo decostruisce la rigida, niente affatto neutrale, immagine del minatore "disorganizzato e caotico" (Cap. II), "inesperto" (Cap. III), "tecnologicamente rudimentale e inefficiente" (Cap. IV), "vittima inerte, povero o schiavo" (Cap. V) e "giocatore d'azzardo" (Cap. VI). Tali immagini stereotipate dei minatori sono state nel tempo costruite da quello sguardo eurocentrico che ha accompagnato gli anni della dominazione coloniale e quelli dello sfruttamento industriale di tipo capitalistico.

A decostruzione del primo stereotipo, D'Angelo mostra, nel secondo capitolo, "una realtà complessa, eterogenea e mutevole nel tempo, come lo sono le circostanze storiche e politiche a cui i minatori si devono continuamente adattare" (pp. 77-78), mentre nel terzo capitolo, tramite il dialogo, che attraversa tutto il libro, con Olivier de Sardan², l'autore invita a riflettere criticamente sul modo in cui, nell'ambito di tanti progetti, si guardino i minatori come "inesperti" in quanto carenti di quelle conoscenze tecniche che agli occhi dei professionisti dello "sviluppo" rappresentano imprescindibili competenze e condizioni. Uno sguardo simile rimane cieco nei confronti dei saperi "ecologici" attraverso i quali i minatori artigianali agiscono e interpretano l'ambiente, facendone esperienza in termini sia pratici sia etico-morali.

Nel quarto capitolo si contesta la "svalutazione (ingenerosa) del livello estrattivo artigianale" fatta dagli "esperti dello sviluppo" e dell'industria mineraria, spesso promotori dell'idea che "l'estrazione su larga scala offra maggiori garanzie di legalità, pace e sviluppo economico rispetto al settore artigianale" (p. 105-106), considerato inefficiente e indice di arretratezza. Tale svalutazione porta con sé l'impronta di uno sguardo razzista e eurocentrico che affonda le radici in quell'arena culturale rappresentata dall'Europa e dagli Stati Uniti d'America di fine Ottocento entro la quale la stessa riflessione antropologica iniziò a delinearsi come disciplina segnata dagli imperanti paradigmi dell'evoluzionismo culturale e del positivismo. Contro la pericolosa dicotomia fra "modernità" (intesa come progresso socio-economico in senso di industrializzazione e avanzamento tecnologico) e "tradizione" (intesa come immobilità in uno stadio "primitivo" di "sviluppo"), D'Angelo pratica

1 Cfr. Kilani, M., (2012), Stereotipo (etnico, razziale, sessista), in Gallissot, R., Kilani, M., Rivera, A., *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Bari, Edizioni Dedalo, 2012, pp. 337-357.

2 Olivier de Sardan, J-P., (2008), *Antropologia e Sviluppo*, Milano, Cortina.

l'approccio contestuale, il quale, insieme a quello comparativo, di cui ben presto nel dibattito antropologico si sono messe in luce le criticità³, rappresenta uno dei fondamenti del sapere antropologico. Infatti, è solo indagando il contesto d'uso, in termini pratici e intellettuali, che si può dibattere circa l'efficacia e l'adeguatezza delle pratiche culturali come, in questo caso, le tecniche di estrazione artigianale. "Lo stereotipo del minatore inefficiente e tecnicamente rudimentale ed ecologicamente dannoso, inibisce una piena comprensione della complessa organizzazione del lavoro e dei saperi esperti dei minatori" (p, 118).

Nel quinto capitolo, D'Angelo ci porta a riflettere su un altro concetto cardine del dibattito antropologico, quello di *agency*, e lo fa decostruendo lo stereotipo del minatore come "vittima inerte" e passiva, frutto dell'approccio "miserabilista"⁴ che contraddistingue l'industria umanitaria dinanzi alla povertà. "Considerare la povertà [...] come una condizione ontologica connaturata all' 'essere minatore (artigianale)', significa [...] ignorare gli attori sociali in carne ed ossa e la loro capacità di azione entro i pur ristretti margini di manovra a loro disposizione" (pp. 123-124). Non solo, attraverso la lente degli stereotipi, non si riconosce, e pertanto si delegittima, il potenziale di resistenza e critica anti-coloniale e anti-imperialista che attraversa l'estrazione artigianale dei diamanti. Questo aspetto viene esplicitamente affrontato nel sesto capitolo in cui l'autore discute l'ultimo stereotipo preso in considerazione, quello del minatore "giocatore d'azzardo". Equiparare l'estrazione artigianale dei diamanti al gioco d'azzardo equivale, infatti, a sprezzarla e interpretarla come qualcosa di patologico, improduttivo oltre che di immorale.

D'Angelo decostruisce uno ad uno gli stereotipi presi in considerazione e critica l'uso che gli "esperti dello sviluppo" e dell'industria mineraria ne fanno per promuovere politiche economiche e sociali che delegittimano l'estrazione artigianale dei diamanti e, con essa, tutta quella complessa rete di relazioni, pratiche, saperi e significati che la caratterizza e che i minatori, con i propri corpi e i propri vissuti, rendono viva e situano nella storia.

3 Cfr. Boas, F., (1896), The limitations of the comparative method of anthropology, *Science*, 4, 103, pp. 901-908

4 Olivier de Sardan, J.-P., *op.cit.*

Lorenzo D’Orsi, 2020
***Oltraggi della memoria: generazioni, nostalgie e violenza
politica nella sinistra in Turchia***
Milano: Meltemi

DI PIERO VERENI

Il volume intende raccordare diverse porzioni di un’unica ricerca che D’Orsi ha condotto con un terreno durato sedici mesi tra il 2013 e il 2014 e racconta in modo esemplare quel che capita spesso agli antropologi sul campo, vale a dire la possibilità di essere testimoni di un mutamento in corso non pianificato nelle domande di ricerca, ma rapidamente inserito nel quadro di riflessione che si consolida attraverso la serendipità del campo. Partito infatti con l’intento di raccogliere prima di tutto le memorie dei reduci oramai attempati del fervore politico della sinistra turca – giovani e attivi negli anni Sessanta e Settanta –, D’Orsi inciampa clamorosamente nelle proteste di Gezi Park del maggio 2013. Si tratta di un evento fondativo per la sua etnografia, un vero e proprio combattimento di galli che orienterà tutta la ricerca lungo un nuovo asse: come si è arrivati a Gezi Park partendo dalla Turchia laica e modernista di Atatürk, e come si è arrivati ai toni della protesta e della violenza di Gezi Park partendo dalla repressione anticomunista e liberista del 1980? La storia culturale turca, per come si rifrange a Gezi Park, costringe il ricercatore a guardarsi attorno con un raggio ben più ampio di quello preventivato, così che per arrivare ai sessantottini impenitenti e alle loro memorie dovrà fare il giro lungo sociale di riprendere la commemorazione rituale della morte di Hrant Dink (il giornalista turco-armeno assassinato da un fanatico nazionalista nel 2007) e il giro lungo intergenerazionale di comprendere come funziona la trasmissione della memoria in un contesto così complicato come la Turchia degli anni Duemila.

Il testo è profondamente o “classicamente” antropologico anche perché non è ancorato a una “epistemologia della testimonianza” (con la raccolta e l’analisi sistematica di storie di vita, testimonianze e “discorsi su”) ma ha preferito, per fortuna, insistere con la buona e vecchia usanza di perseguire un’etnografia delle pratiche, inseguendo la variopinta messa in scena pubblica e corporea della memoria, piuttosto che insistere nel raggiungimento della quota programmata di ore di registrazione nel dialogo privato con il ricercatore sul campo. Adattandosi alle asperità del terreno (invece di asfaltarsi il percorso davanti), D’Orsi ha preferito vedere in che modo il passato è

stato musealizzato, commemorato, infiltrato nei bar e nelle sezioni di partito, oppure vissuto nelle intimità domestiche degli oggetti d'affezione e della convivialità familiare.

In questo modo, il segreto e il silenzio non sono spazi e momenti occulti, da portare alla luce, ma porzioni del mosaico sociale complessivo, che valgono nel loro essere silenzi e segreti, non per un presunto valore di rimando a un non-detto o a qualcosa da svelare.

Molto importante, in questa chiave di ricostruzione del mosaico, la nota metodologica sull'uso di Yasemin, l'assistente di ricerca diciamo marginale per storia familiare rispetto allo sguardo della "sinistra turca", vale a dire l'oggetto originario dell'indagine etnografica. I suoi commenti "apolitici", uniti allo sguardo dell'etnografo che prova invece a "cogliere il quadro", sono la sostanza, non solo teorica, del quarto capitolo, dedicato proprio ai concetti di comunità e confine e alla loro produzione nelle pratiche.

Questa rinuncia a un presunto occulto (da svelare come missione), a vantaggio di un mosaico (di cui bisogna sforzarsi di comprendere il pattern pur sapendo che una lettura completa e definitiva è impossibile) costituisce il valore aggiunto di questo volume, che giustifica proprio la metodologia etnografica con una tensione teorica netta.

Dal punto di vista teorico, infatti, è molto importante il passaggio che D'Orsi esplicita nella concezione dello Stato, dalla "maschera illusoria" di Philip Abrams a una articolata costruzione culturale, vale a dire a istituzione che può essere indagata non con l'intento paranoide di svelare quel che si occulta in un qualche *sotto* determinato materialmente e ovviamente determinante ideologicamente. Ma come istituzione che incrocia piani del materiale e dell'immaginario in un intrico che va sbrogliato, piuttosto che scoperto. Non c'è *profondità* nello Stato raccontato da D'Orsi (nel senso ovviamente del *Deep State*, creatura prodotta proprio dagli stessi apparati di controllo che si vorrebbero occultati sotto la superficialità della sua versione pubblica), e quindi non c'è resistenza come *hidden transcript*: c'è piuttosto un confronto serrato, pubblico e privato, su quel che il potere, il dovere, il denaro, l'ideale, la passione, i corpi e i ricordi producono a partire da un'idea di Stato che non ha bisogno di rigide definizioni.

Questa specifica prospettiva interpretativa non deve essere sottovalutata, perché mi pare costituisca il punto forte del valore teorico del testo. Non si tratta affatto di contestare la possibilità della resistenza allo Stato, o di ridurre la relazione tra cittadini e istituzioni alla trasparenza della sfera pubblica habermasiana. La lettura antropologica che D'Orsi persegue insiste moltissimo sull'antagonismo tra gruppi e Stato, ma non ne fa l'oggetto di una ricerca dell'occulto, perché seguire questo approccio significherebbe illudersi che vi sia un livello sottostante più vero del reale percepito, che si può raggiungere con lo scavo e il disvelamento. Il mistero dello Stato e del Potere, invece, è sempre in bella vista, come la lettera rubata del racconto

di Poe, che non è *nascosta* ma piuttosto *mimetizzata* nell'ordinario, e solo lo sguardo stra-ordinario di un dilettantesco investigatore come Auguste Dupin può riconoscerla. La straordinarietà di questo sguardo dilettantesco è che si sottrae alla paranoia obbligatoria come deformazione professionale. Assai diversamente dalla polizia, che cerca a tutti i costi il livello occulto della colpa, l'antropologo sul campo mette assieme il mosaico del reale per sfuggire al caos inseguendo il senso che vi costruiscono i suoi interlocutori.

Vincenzo Matera, Angela Biscaldi (Eds.), 2021
Ethnography. A Theoretically Oriented Practice
London: Palgrave Macmillan

DI GIACOMO POZZI

Negli ultimi anni l'etnografia sembra essere dappertutto. Designer, artisti, social media manager, web developer, ma anche architetti, urbanisti, economisti, sociologi e psicologi presentano i propri studi e prodotti sostenendo di averli sviluppati grazie all'utilizzo della pratica etnografica. Ciò non è particolarmente sorprendente. D'altra parte, come già sottolineava Evans-Pritchard, "*Anyone who is not a complete idiot can do fieldwork [...]*" (1973, p. 3).

Senza entrare nel merito delle modalità con cui viene interpretata e condotta tale forma di ricerca da questi professionisti, un elemento comune sembra emergere nella maggior parte dei casi: la rappresentazione dell'apparente linearità e semplicità del processo di questa peculiare forma di raccolta di dati. Eppure, come ben noto nel campo dell'antropologia, l'etnografia è una pratica complessa e stimolante, epistemologicamente densa e contraddittoria, certamente non lineare né semplice. Per concludere la citazione di Evans-Pritchard riportata poc'anzi, sebbene sia sufficiente non essere completamente idioti per fare etnografia, bisogna sempre chiedersi: "*will [his contribution] be to theoretical, or just to factual knowledge?*".

Il recente volume curato da Vincenzo Matera e Angela Biscaldi ed edito da Palgrave Macmillan, *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice* (2021), aderisce esplicitamente alla prima possibilità formulata dall'autore de *The Nuer*, con l'obiettivo di mostrare come la pratica etnografica sia, da un lato, costantemente tesa alla formulazione di un contributo teorico più ampio agli sviluppi disciplinari e, dall'altro, nutrita da quella stessa teoria che tenta ininterrottamente di rinnovare. Mettendo in luce la densità e la complessità del lavoro di campo, *Ethnography* propone una ricostruzione storica e una riflessione critica sull'etnografia. Secondo i curatori, per comprendere in che modo possa essere utilizzata adeguatamente l'etnografia – che include la pratica etnografica, la teoria etnografica e la scrittura etnografica – è necessario coglierne non solo l'origine, ma anche le diverse concettualizzazioni, le forme di rappresentazione e i dibattiti che hanno impegnato il mondo dell'antropologia a partire dagli anni Settanta del Novecento.

Come evidenziato nella breve ma ricca introduzione che apre il volume, l'idea centrale che anima questa operazione scientifica ed editoriale è "*repositi-*

tioning ethnography at the core of the anthropological tradition and showing the extent to which ethnography is strongly connected to a sophisticated theoretical reflection and deeply embedded in cultural and social anthropology. Outside this intellectual endeavor, ethnography itself has little value, and nor does the knowledge one may hope to obtain through the naive use of a so-called 'ethnographic method'" (p. 2). Mosso da questa necessità, il volume presenta una *overview* storica e una discussione tematica delle tendenze che hanno orientato la pratica di ricerca sul campo in differenti epoche. Uno dei pregi del testo è sicuramente quello di non limitare la riflessione ai paradigmi più noti e, in qualche modo, egemonici, ma di restituire la visibilità che meritano anche prospettive teoriche meno consolidate, ma centrali e "urgenti", quali per esempio l'approccio femminista o quello fenomenologico.

Il volume è suddiviso in quattro parti che, come fanno diverse dello stesso prisma, gettano luce da differenti prospettive sulla pratica etnografica. La prima (pp. 20-125) è dedicata ai fondamenti dell'antropologia socio-culturale e ai suoi sviluppi in quattro differenti contesti: Stati Uniti, Regno Unito, Francia e Italia. La sezione si sviluppa grazie alle riflessioni di Enzo Vinicio Alliegro sulle pionieristiche ricerche di campo nell'America del Nord (*Ethnography Before Ethnography: Genesis and Developments of Fieldwork in North America*), di Alessandro Mancuso che si concentra sulla figura di Radcliffe-Brown e sulla sua eredità (*Before and After Science: Radcliffe-Brown, British Social Anthropology, and the Relationship Between Field Research, Ethnography, and Theory*), di Angela Biscaldi e Vincenzo Matera che ragionano sull'idea di etnografia di Marcel Griaule (*"Ethnography in France": Ethnographic Practices and Theories in Marcel Griaule Between the Empirical and Rhetorical*) e infine di Giovanni Pizza, che propone una discussione della metodologia di ricerca di Ernesto de Martino (*The Structural Formula of the Team: Reflections on Ernesto de Martino's Ethnographic Method*).

La seconda parte (pp. 128-228) è dedicata alla dialettica – a tratti conflittuale – tra antropologia (come teoria) ed etnografia (come lavoro di campo). Animano la sezione Ferdinando Fava, che articola una ricca riflessione su Pierre Bourdieu e la sua teorizzazione della pratica etnografica (*Illusion of Immediate Knowledge or Spiritual Exercise? The Dialogic Exchange and Pierre Bourdieu's Ethnography*), Luca Rimoldi e Marco Gardini, che presentano un saggio sulla Scuola di Manchester, concentrandosi sulla figura di Max Gluckman (*The Bridge and the Dance: Situational Analysis in Anthropology*), Vincenzo Matera che ricostruisce la relazione tra storia, politica e antropologia a partire da una prospettiva gramsciana (*Politics within Anthropology*) e infine Patrizia Resta, che esplora il dibattito guidato da Clifford Geertz e la sua proposta di un'antropologia interpretativa (*Stumbling Blocks: The Irruption of the Interpretive Approach in Twentieth-Century Anthropology*).

La terza sezione (pp. 229-309) che compone il volume si concentra su differenti approcci all'etnografia e al lavoro di campo, nello specifico quello

visuale, dialogico, sensoriale e multi-situato. Francesco Faeta rielabora la centralità della vista nella produzione etnografica (*The Anthropologist's Eye: Ethnography, Visual Practices, Images*), Angela Biscaldi analizza i temi della poetica, della partecipazione e della traduzione a partire dalle riflessioni di Barbara e Dennis Tedlock (*Dennis and Barbara Tedlock: The Dialogic Turn in Anthropology*), Ivo Quaranta presenta criticamente il paradigma dell'incorporazione e le sue concettualizzazioni (*Ethnography and Embodiment*) e infine Bruno Riccio discute le sfide di un'antropologia innervata nella relazione tra locale e globale (*Exploring Mobility Through Mobility: Some of the Methodological Challenges of Multi-sited Ethnography in the Study of Migration*).

Nell'ultima sezione (pp. 311-415), che si concentra su approcci critici e decostruttivi, Gabriella D'agostino problematizza la pratica dell'osservazione partecipante (*Participant Observation: The Personal Commitment in Native Life—A Problematic Methodological Topos*), Alessandro Simonicca ricostruisce alcune fasi fondamentali degli sviluppi dell'antropologia interpretativa (*The Weberian Line of Anthropology: George Marcus from Writing Culture to Design*), Michela Fusaschi esplora l'etnografia femminista e l'invisibilizzazione storica e contemporanea di questa prospettiva (*Making the Invisible Ethnography Visible: The Peculiar Relationship Between Italian Anthropology and Feminism*) e infine Fabio Dei analizza la "mistica del *fieldwork*" (*Beyond the Field: Ethnography, Theory, and Writing in Anthropology*).

In generale, il volume propone uno sguardo rinnovato, multifocale e originale sulla pratica etnografica, rielaborando diversi elementi del dibattito degli ultimi quarant'anni sul tema. Grazie a un raffinato lavoro curatoriale, il rischio di una possibile dispersione analitica e interpretativa – determinata dalla partecipazione di diversi studiosi al progetto editoriale e dalla necessità di adottare prospettive differenziate – è scongiurato: anzi, i singoli articoli dialogano efficacemente tra loro, seguendo un percorso tracciato in maniera chiara da Matera e Biscaldi. Un percorso che si fonda sulla necessità di mettere in evidenza la densità epistemologica della pratica etnografica, la tensione teorica del lavoro di campo, la valorizzazione della complessità e il rifiuto della semplificazione e del riduzionismo, l'intreccio ambiguo tra soggettività e rigore scientifico, la centralità della diacronia, l'inquietudine della riflessività, l'inevitabile azzardo dell'adozione di una prospettiva eticamente e politicamente situata, la consapevolezza dei limiti.

Un altro aspetto potenzialmente critico di questo progetto è "l'italo-centrismo" che lo caratterizza. Anche in questo caso, intelligentemente, i curatori rielaborano una possibile criticità in peculiarità, di fatto mostrando non solo la solidità e l'originalità di uno sguardo "periferico" e situato rispetto alle prospettive *mainstream*, a cui la disciplina sembra sempre più morbidamente abbandonarsi, ma anche le potenzialità, solo parzialmente sviluppate

finora, di un contributo dell'antropologia italiana al dibattito internazionale.

In ultima analisi, *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice* è uno strumento prezioso e rigoroso non solo per chi che si avvicina all'antropologia per la prima volta, ma anche per tutti coloro che non hanno mai smesso di interrogarsi sulle potenzialità, sulle criticità e sulle sfide poste dalla pratica etnografica. Un altro tassello viene così aggiunto per affermare una volta per tutte che “non essere un completo idiota” non è ragione sufficiente per sostenere di saper fare etnografia.

Note sugli autori

Manuela Tassan è ricercatrice senior (RtdB) in Discipline Demo-Etno-Antropologiche presso l'Università di Milano-Bicocca, dove insegna Antropologia Culturale e Culture e Società delle Americhe. Ha svolto attività di ricerca nell'Amazzonia brasiliana, dove ha studiato i modi di concepire localmente la natura, l'ambiente e la corporeità, le forme di relazione con gli spazi e i luoghi, i conflitti ambientali e i sistemi sciamanici di cura. In Italia ha indagato il tema del cibo "naturale" con due Gruppi di Acquisto Solidale (GAS) lombardi. Si interessa inoltre a tematiche educative. Ha scritto numerosi articoli scientifici e tre monografie: *Nature ibride. Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana* (Unicopli, 2013); *Amazzonia incantata. Luoghi, corpi e malattie in una comunità afro-discendente del Brasile* (Cisu, 2017); *Antropologia per insegnare. Diversità culturale e processi educativi* (Zanichelli, 2020).

Filippo Lenzi Grillini è Ricercatore di Discipline demoetnoantropologiche presso il Dipartimento di Scienze Sociali Politiche e Cognitive dell'Università di Siena in Italia, dove insegna Etnologia e Antropologia dell'America Latina. Ha ottenuto il Dottorato di ricerca in "Metodologie della ricerca etno-antropologica" presso l'Università di Siena nel 2006. Nel 2004 ha realizzato uno stage di ricerca presso il PPGAS (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) del *Museu Nacional* dell'*Universidade federal de Rio de Janeiro*. Ha insegnato discipline antropologiche presso le Università di Firenze, Modena e Bolzano e ha condotto ricerche etnografiche in America Latina, in Cile e Brasile, interessandosi alle aree tematiche dell'Etnicità, dell'Antropologia politica e dell'Antropologia dello sviluppo e nello specifico ai seguenti temi: processi di riconoscimento etnico-territoriale delle popolazioni indigene, protagonismo politico dei leader indigeni, programmi di educazione differenziata indigena. Recentemente si è dedicato a una ricerca etnografica sul gioco d'azzardo patologico in Italia. Ha pubblicato saggi e articoli su riviste scientifiche e i volumi *I confini delle terre Indigene in Brasile* (2010) e *L'antropologia in Azione* (2017 e 2019).

Irene Falconieri è antropologa, attualmente assegnista di ricerca presso l'Università degli studi di Messina. Nel 2013 ha conseguito il PhD in Antropologia e Studi storico-linguistici specializzandosi nello studio dei rischi dei disastri e delle emergenze. È membro del Comitato di redazione della rivista *Antropologia Pubblica* e coordinatrice della Commissione tecnico-scientifica dell'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia (ANPIA). È autrice di articoli scientifici e del volume

Smottamenti. Disastri, politiche pubbliche e cambiamento sociale in un comune siciliano (CISU, 2017)

Greca N. Meloni è dottoranda presso il Dipartimento di Etnologia Europea dell'Università di Vienna e borsista dell'Accademia Austriaca delle Scienze (ÖAW). Il suo progetto di ricerca sull'apicoltura in Sardegna si sofferma sull'analisi delle tensioni e dei conflitti prodotte dalle politiche di gestione ambientale influenzate dalle questioni sull'identità. Utilizzando un approccio multimodale che include etnografia visiva e pratiche sperimentali di collaborazione, nella sua ricerca rilegge i processi di patrimonializzazione in chiave multispecie.

Giuseppe Mazzarino è Dottore di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale presso l'Università di Milano-Bicocca. Consegue la laurea magistrale in Semiotica nel 2011 presso l'Università di Bologna. I suoi principali interessi di studio riguardano gli *urban studies* e il rapporto tra semiotica e antropologia. Dal 2020 collabora al corso di Perfezionamento in Design della Comunicazione presso l'Università degli studi di Ferrara. È autore di *Fredens Havn. Pratiche dello spazio in una piccola comunità galleggiante* per Aracne Editrice. Dal 2021 è professore a contratto in Antropologia dei Media presso l'Università di Milano-Bicocca.

Francesco Panico è un antropologo italiano interessato a studiare le qualità estetiche della narrativa etnografica. Nato nella città di Terni, in Umbria, il 19 dicembre del 1975 nel seno di una famiglia operaia, dopo essersi laureato in Lettere Moderne (indirizzo antropologico) presso l'Università di Perugia, ha deciso di espatriare in Messico per cercare nuovi stimoli di vita e di lavoro. In questo paese, ha conseguito un dottorato in Storia e Studi Regionali e ha lavorato in varie istituzioni universitarie, sia come borsista post-dottorale, presso l'Università Nazionale Autonoma del Messico, che come ricercatore a tempo pieno all'Università del Veracruz. La sua passione, tuttavia, è sempre stata e continua ad essere la letteratura. I suoi due contributi più rappresentativi sono: il libro di memorie letterarie *El imaginario mundo del Dr. Panurgo* (di prossima uscita presso la Casa editoriale dell'Università del Veracruz) e il breve saggio *Parola d'antropologo* edito da Thule nel 2015.

Dario Nardini, dottore in Antropologia Culturale e Sociale (Università di Milano-Bicocca), insegna attualmente a contratto presso le Università di Firenze e di Milano-Bicocca. Nelle sue ricerche etnografiche sulla lotta in Bretagna, sul surf in Australia, e sul Calcio Storico Fiorentino, ha approfondito diversi ambiti dell'antropologia dello sport e della performance, con particolare attenzione per temi quali il corpo, l'identità culturale, il patrimonio, l'immaginario. Autore nel 2016 di *Gouren, la lotta bretone. Etnografia di una tradizione sportiva* (Premio di laurea "Stefano Benetton" 2015 e "Premio Etnographica" 2016), è stato insignito nel 2020 del Premio "Alberto Madella" del Coni per le sue ricerche sul surf.

