



n. 1 GIUGNO 2014

Dada

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata&diretta da A.L.Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Brigitta Benzing, Gianluca Bocchi, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Vito D'Armento, Luisa Faldini, Francesco Fistetti, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Oscar Nicolaus, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Antonio Aresta, Veronica Boldrin, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli

Graphic designer

Domenico De Pascale, Raffaella S. Palmisano

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno IV, n. 1

13 giugno 2014 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

utti i diritti riservati.

È consentita la riproduzione a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte. La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di Giugno 2014 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Antonio L. Palmisano mostra – all'esempio dell'America Latina e del rapporto fra identità, Costituzione e diritto – come nell'attuale epoca post-globale la struttura dell'ordine sociale e politico imperante coincida con l'ordine dei mercati finanziari e con il tentativo di segnare il passaggio definitivo a un *diritto senza Stati*, foriero di un possibile dominio delle corporazioni. Marco Bassi discute criticamente il rapporto fra Costituzione e pratiche politiche all'esempio dell'Etiopia mostrando l'eventuale discrasia fra i due termini, con un esame dei diritti indigeni e delle minoranze nel contesto nazionale. Vincenzo Esposito analizza la fotografia ai tempi della “realtà aumentata”, quando il digitale ha sostituito l'analogico tanto da comportare vantaggi ermeneutici, esaminando i potenziali, i limiti e i rischi dei nuovi media. Elena Bougleux si occupa di tematizzare il rapporto fra ricerca antropologica e *corporations*, stabilendo confini di spazio e di tempo per la definizione delle stesse in quanto campi di ricerca e analizzando i rapporti fra potere e sviluppo all'esempio di una *corporation* in una sua sede in India. Michele F. Fontefrancesco tratta della poesia dialettale come fonte di significativo interesse per la ricerca antropologica all'esempio dell'opera di Giovanni Rapetti. Maria Giulia Pezzi, infine, analizza i concetti di fiducia e sfiducia e le connesse dinamiche interazionali all'interno della setta buddista Soka Gakkai nella sede italiana di Monza.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che entro il prossimo anno accademico 2014-2015 è prevista la pubblicazione di alcuni numeri Speciali.

Il primo avrà per titolo *Antropologia applicata*.

Il secondo avrà per titolo *Antropologia e religione*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato per il 30 settembre 2014.

Il terzo avrà per titolo *Debito, famiglia e terra*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato per il 30 dicembre 2014.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2014

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

Essays

Mercati, identità e diritto in America Latina

Antonio Luigi Palmisano p. 7

Federalism and Ethnic Minorities in Ethiopia: Ideology, Territoriality, Human Rights, Policy

Marco Bassi p. 45

La fotografia ai tempi della «realtà aumentata»

Vincenzo Esposito p. 75

Articles

Corporations, tecnoscienze e sviluppo locale: dialogo o conflitto

Elena Bougleux p. 91

Poesia, dialetto e paese: una lettura etnografica della poesia di Giovanni Rapetti

Michele F. Fontefrancesco p. 119

L'importanza della "fiducia" nei rapporti tra i membri della Soka Gakkai in Italia

Maria Giulia Pezzi p. 133

Mercati, identità e diritto in America Latina

Antonio Luigi Palmisano

Abstract

Identities, and ethnic identities in particular, are the *in fieri* result of complex social and cultural processes which show how much the identities of the social actors are multiple, in transition, situational and constantly negotiated. However, the structure of the dominating social and political order of the contemporary post-global era coincides with the order of the financial markets. Based upon the ethnographies of Latin America this article claims that this new order interacts antagonistically with the structures which are acknowledged, proposed or anyway regulated by both the national juridical systems (customary law, Constitution, civil and penal law) and international law toward processes of fixation and reification of the identities. The social actor is thus reduced and constrained in the mono-role of consumer up to indebtedness and to his consequent epiphany as *res*. The way to a *law without State* is thus open: an icon and embodiment of elitist ideologies that are at the same time active and hidden but deeply inscribed the new order of the financial markets which convey social Darwinism and the subordination of man to financial capital.

Keywords: ethnic identity; anthropology of law; financial market; reification processes; Constitution

La situación social de los pueblos indígenas de América Latina no ha faltado de constituir un problema social *sui generis* para casi todos los gobiernos del continente, en sentido formal, social y político-jurídico, desde los años Cincuenta del siglo pasado. Antes, los únicos intelectuales que se ocupaban del tema, pero más que todo recogiendo informaciones y gestionando estudios monográficos sobre las diferentes poblaciones, pero mirando más a su pasado que a su futuro, eran los antropólogos. (Colajanni 2008, pg. 245)

I. L'ordine post-globale

Il mercato, il diritto e gli attori

Il futuro ci ha raggiunto e travolto. Come antropologi e soprattutto come attori sociali rileviamo un contesto attuale che impone nuove analisi, analisi al duale: *pueblos indígenas* e antropologi sperimentano la possibilità di un inedito posizionamento all'interno di una nuova struttura di rapporti dominanti a livello mondiale. Comunità e *personae* sono sottoposte a un incalzante processo di reificazione, legittimato da una lettura *more geometrico* del "mondo sociale", che, reso obsoleto l'aggettivo "sociale", tende a trasformare il mondo stesso in mercato, in un particolare mercato, matematicamente regolamentato.

Le società moderne fanno difatti riferimento costante nella loro auto-rappresentazione al modello del mercato autoregolatore. Questa auto-rappresentazione offrirebbe in sé, nella prospettiva di queste società, garanzia di legittimità all'azione sociale e politica di uno Stato, per definizione non invadente la

vita quotidiana dei suoi cittadini e non lesiva dei diritti individuali. La stessa struttura sociale dell'Unione Europea, per esempio, è rappresentata in termini di mercato, e non solo. L'Occidente rappresenta il mondo intero come mercato; ma lo rappresenta comunque ancora come mercato di scambio (commerciale) e non come mercato finanziario, mantenendo dunque la valenza dello scambio sociale e politico implicita nel concetto di mercato di scambio, alquanto inibita in quella di mercato finanziario.

Nella rappresentazione di un “mercato comune”, prodotto recente della riorganizzazione degli Stati nazionali – un prodotto che viene oggi preso in considerazione in ogni continente –, si riflette la struttura del contratto, come risulta inscritto in tutti i trattati stipulati a partire dal Trattato di Roma nel 1957: intesa, e congruente interazione fra i partecipanti.

La prassi del “mercato interno”, invece, media la rigida geometria del contratto e il radicale individualismo inerente alla stessa logica del contratto: istituzionalizza fattualmente gli incessanti tentativi di superare il dominio (*Herrschaft*)¹ degli Stati nazionali, ovvero la sovranità, richiamando a una fondazione in chiave solidaristica del cittadino. La solidarietà, ovvero l'interesse comune – il *common wealth*, nei termini della corrente dottrina politica anglosassone –, permetterebbe una unificata gestione della *res pubblica*: questa è l'ideologia imperante.

L'indiscutibile presenza di un “mercato globale”, infine, costituisce il nuovo palcoscenico giuridico sul quale performano oggi gli attori sociali post-globali. Questo mercato sostituisce la struttura di relazioni determinata da ciò che è definito nazionalmente e situazionalmente come comportamento rispettoso delle norme: paradossalmente, anche un'azione giudicata in precedenza come non propriamente etica diviene così, agevolmente, un'azione legittima; e chi subisce questa azione diviene un fuorilegge, se vi si oppone.

Ci troviamo dunque di fronte a un nuovo ordine giuridico transnazionale: l'ordine dei mercati finanziari. L'ordine dato dalle relazioni fra attori economici diviene ordine giuridico. E le società (nazionali) e le etnie e le minoranze, linguistiche e non linguistiche, fino all'unità di minoranza per eccellenza che è l'individuo – antropologo incluso –, in quale costellazione di riferimento trovano un principio ordinatore? Società, etnie, minoranze e individui ordinano e si ordinano secondo solidarietà. Tale sembra essere per ora la risposta a questa nuova giuridificazione, secondo mercato, del mondo; una giuridificazione imposta in aree politiche, sociali e culturali che manifestano specificità storiche e di pensiero, come l'Europa, l'America Latina e l'Africa. Abbiamo così ordine giuridico/ordine di mercato, da una parte, e ordine solidaristico/ordine della *pietas*,² dall'altra.

Costituzioni, *corpus juris* nazionale e *corpus juris* consuetudinario, perfino diritto internazionale o diritti internazionali, nel loro spesso pur difficile dialogare, già da tempo sono determinati dai processi d'ordine dei mercati – un ordine che si impone come nuovo ordine giuridico, e legale perché legittimato dalla “oggettività”

¹ Cfr. Weber (1922) 1982, pp. 122-176.

² Cfr. Fortes 1960, pp. 166-191.

della matematica finanziaria – , come pure ne sono influenzate le identità dei rispettivi interessati. E lo saranno ancora maggiormente nel prossimo futuro.

Si è aperta una nuova epoca: l'epoca post-globale.

Come definire altrimenti questa epoca? Non viviamo più difatti in un'epoca globale: l'abbiamo superata già da tempo. Nell'epoca post-moderna, secondo Jean François Lyotard, non vi sarebbero più stati *les grand récits*.³ Ma noi oggi osserviamo – Lyotard scriveva in effetti a metà degli anni '70 del secolo scorso – che ciò non è riscontrabile: *les grand récits*, sistemi di pensiero e ideologie, sono presenti e attivi come e più che in passato, solo che sono ben nascosti, e non manifesti. Le vecchie ideologie, per esempio anche il razzismo, l'evoluzionismo e il darwinismo sociale, la selezione “naturale” e il super-individualismo corporativo, come pure l'identità “sviluppo economico è sviluppo”, sono tutte ideologie che vengono *de facto* applicate politicamente nella prassi quotidiana a livello mondiale, anche nelle organizzazioni internazionali. Sono ancora lì, all'interno dei processi di produzione economica, sociale, politica, a divulgare la loro dottrina, una soluzione preconfezionata ai tanti problemi contingenti, e a fare in modo che i loro messaggi siano accettati, in un mondo che è ormai *tekhne* e mercato della *tekhne*. Sono ancora lì, perfino – quando non soprattutto – all'interno di un certo processo di produzione del diritto internazionale, a divulgare un messaggio di superiorità tecnica e dunque etica: c'è sempre qualcuno che è convinto, o agisce come se fosse convinto, di avere la missione di “dovere” – *the white man's burden* –⁴. Un “dovere” è oggi, per esempio, rappresentato dalla “missione dei diritti umani”. E si moltiplicano le scuole dove si insegna e predica questa missione sotto forma di Masters. Si tratta, naturalmente, di corsi a pagamento, di solito in sterline o dollari, che rilasciano certificati per la qualificazione a trattare questi argomenti. Tutto ciò è impressionante. Con ciò stiamo apprendendo un linguaggio nuovo, condividendolo e anche sostenendolo economicamente, un linguaggio che co-partecipiamo a nostre spese mentre lo apprendiamo. Insomma, alcune ideologie non solo non sono estinte ma si sono nascoste; anzi sono perfino iscritte in una certa prassi sociale e politica, nel mondo della vita quotidiana, così infine colonizzato.⁵ E lavorano potentemente, molto profondamente, molto capillarmente: lavorano a livello globale.

Etnicità ed etnie

Le etnie, come altre identità non funzionali all'ordine dei mercati, sono a questo punto totalmente svuotate di senso e delegittimate a opera del nuovo processo di giuridificazione descritto. Ma chi gestisce attualmente questa policentrica e frammentata macchina giuridica? Ora, abbiamo un *diritto senza Stati*; ma solo perché

³ Cfr. Lyotard 1979.

⁴ Cfr. appunto di Kipling – cantore dei sogni imperiali anglo-sassoni e delle funzionali corporazioni finanziario-mercantili – la poesia *The white man's burden* del 1899.

⁵ Sulla colonizzazione del *Lebenswelt*, cfr. Jürgen Habermas 1981, 1983, 1984, 1986, 1992.

l'ordine che fronteggiamo è l'ordine del mercato finanziario, saldamente esistente, e non per scelta consensuale dei cittadini del mondo.

Cosa intendere allora per “etnicità” e per “gruppo etnico” nella prospettiva dell'antropologia del diritto?

Per quanto riguarda l'etnicità, una prima questione va posta in questi termini: “perché il termine etnicità – comparso solo di recente – ha avuto questo straordinario successo?”.⁶

In effetti, etnicità non è una categoria auto-evidente, ma è una categoria costruita (più precisamente, è una costruzione emica!) e la sua costruzione è una performance diadica.⁷ Inoltre, questa performance è una sorta di “duetto”, nella forma di giustapposizione, contrapposizione o antagonismo, e in quanto performance interattiva essa è rappresentata (mito, leggenda, letteratura). Infine, la rappresentazione della “etnicità” è una oggettivazione delle categorie costruite, ovvero è una oggettivazione del comportamento sociale atteso, ovvero delle aspettative, fondante dunque il rapporto *ethos/natura*; ma il pensiero occidentale non partecipa al processo di costruzione dell'etnicità come performance diadica mentre piuttosto partecipa al processo di oggettivazione attraverso la rappresentazione della “etnicità”.

Perché allora il pensiero dominante partecipa al processo di costruzione della etnicità solo con l'oggettivazione attraverso la rappresentazione della stessa?

In effetti, gruppi sociali confinanti costruiscono la “etnicità” in modo funzionale alla loro esistenza; interagendo in uno stesso contesto (in una stessa struttura di “rapporti dominanti”, *herrschenden Verhältnisse*)⁸, comunque dialogano. Si tratta in questo caso di una etnicità fortemente dinamica. Mentre gruppi sociali non confinanti, costruendo la “etnicità” secondo processi di oggettivazione (con la sola rappresentazione), non dialogano. Questi non sono interessati al dialogo, e questa è la loro etnicità: non dialogo, ma semplice serie di affermazioni sullo “altro”, spesso prodotte attraverso la forma scritta della oggettivazione. I vicini, i gruppi sociali confinanti, condividono in effetti una contiguità e la compartecipazione allo stesso *Lebenswelt*.⁹ Le tribù, i villaggi, le bande e le comunità isolate oggi diventano ovunque parte integrante delle nuove strutture statali e sono pertanto trasformate in gruppi etnici, con vari gradi di specificità culturale.

Come mai dunque il pensiero dominante parla oggi di “etnicità” e non di gruppi etnici, o usa i due termini in maniera intercambiabile?

Riassumendo, gruppi sociali confinanti contrattano identità, soprattutto sulla base di differenze linguistiche, in un processo di costruzione situazionale delle stesse, in quanto necessitano identità per lo stretto legame fra epistemologia e azione sociale;

⁶ W. Lloyd Warner ha adoperato per primo il termine *ethnicity* nel suo *The Social Life of Modern Community*, 1941.

⁷ A questo proposito, cfr. il concetto di *dissociation* di Georges Devereux: meccanismo atto alla divisione di *x* e *y*, ovvero al trovare che la essenza della *x*-nicità è il “non essere un *y*”. (Devereux 1985 (1972), Chap. VI)

⁸ Cfr. Marx, Engels, MEW3:46.

⁹ Sul concetto di *Lebenswelt*, cfr. Alfred Schütz 1981 (1932), 1981, 1982.

lo Stato afferma, enuncia identità in quanto necessita le stesse per la sopravvivenza politica del dominio, la *Herrschaft*: viene dunque perseguita la costruzione della etnicità e non dei gruppi etnici proprio per scavalcare, superare trasversalmente i gruppi etnici – espressione dell’azione sociale e non della politica – nel processo di nascita della nazione, ovvero di legittimazione della nazione.

Per quanto riguarda il gruppo etnico, ci troviamo di fronte a processi di competenza dell’antropologia del diritto: sono i cosiddetti processi di giuridificazione.

La costruzione di un nuovo confine geografico, per esempio, rappresenta l’apertura di un processo di definizione etnica e giuridica. I processi d’identità del resto si attivano al meglio quando vacillano le frontiere geografiche. Nuove frontiere geografiche mettono in discussione le identità etniche: quanto più sono infatti precise le identità fisiche, i confini geografici, tanto più imprecise e da definire sono le identità etniche.

Talvolta si ritiene che geometricamente precisi confini aiutino nella stabilizzazione delle identità etniche. Questo non è il caso! E non perché qualcuno dello stesso gruppo etnico rimanga sempre al di là o al di qua del confine, ma perché ai gruppi etnici viene negato il ruolo di ambiguità necessaria a poter svolgere la funzione di “essere la frontiera”. Non sempre il confine è fornito da una divisione geografica (monte, fiume ecc.) o psicologica e politica (una “cortina di ferro”, o il *mutuo metu separantur* di Tacito)¹⁰, spesso è costituito dalla funzione di superamento degli ostacoli assunta da gruppi minoritari e marginali relativamente all’ostacolo; dalla capacità di identificare e utilizzare quelle risorse che i gruppi dominanti, di maggioranza, non intendono considerare in quanto tali nel processo storico e economico.

L’identità nel passato, nell’assetto coloniale, durante la Guerra Fredda, nell’epoca della globalizzazione (“incontro” fra Islam e Cristianesimo – capitalismo protestante –) viene a formarsi secondo diversi e corrispondenti, paralleli processi. Ogni scenario richiede ridefinizione delle identità, perché Stati e società pre-coloniali, Stati e società coloniali, Stati e società moderne, Stati e società contemporanee, ovvero partiti, movimenti politici ecc., attraverso le persone – con le loro esperienze individuali di percezione della globalità, dell’alterità – fungono da filtri, da mediatori della globalità, ossia della collocazione spaziale del sé di fronte all’alterità, e quindi della sua percepita, insuperabile eccentricità rispetto al capitale decisionale – il capitale che decide del presente e del futuro delle società moderne, il capitale delle grandi decisioni politiche internazionali –, il capitale prodotto secondo Max Weber dall’etica protestante, il capitale prodotto secondo Werner Sombart dall’etica ebraica.¹¹ Un capitale, inoltre, sempre meno commerciale e sempre più finanziario.

Non è dunque il caso di costruire etnicità specifiche, quanto piuttosto di riconoscere gruppi etnici in quanto fattori sociali e politici.

¹⁰ Cfr. Tacito, *De origine et situ Germanorum*, 98 d.C.

¹¹ Cfr. Weber 1904-1905 e Sombart 1911.

La definizione di gruppo etnico lascia a quest'ultimo un'ambiguità, ovvero una libertà di trasformazione di se stesso nei mutabili contesti storici e politici.

La definizione invece dell'etnicità, ovvero l'astrazione e fissazione dell'identità etnica, blocca il gruppo etnico nel suo divenire storico, perché lo obbliga a misurarsi con questa rappresentazione di se stesso, delle sue proprie, presunte specificità – realizzata dal pensiero dominante, finalmente partecipato, anche se *obtorto collo* – e lo obbliga a conformarsi a questa rappresentazione anziché a interagire nel divenire storico.

La giuridificazione delle richieste indigene

Guardando per esempio all'America Latina, ci troviamo in effetti nella fase storica e antropologica di *juridizacion* delle richieste indigene, come più autori rilevano.¹²

Il riconoscimento sociale, dunque, del gruppo etnico come potenziale fattore di crescita per la società *in toto* e la sua istituzionalizzazione passano attraverso la riforma del diritto, innanzitutto del diritto nazionale.

Ma il diritto nazionale è l'espressione del dialogo giuridico oltre che politico. Dunque, è espressione del dialogo fra specifici diritti (diritto di famiglia, diritto commerciale, ma anche diritto marittimo, diritto bancario ecc.) all'interno di sistemi di valori, all'interno dello stesso sistema di valori che gemina il diritto penale, ovvero che partorisce tutti i diritti che regolamentano le punizioni per i crimini, dunque per le azioni che confluiscono poi nel diritto penale.

Nel dialogo giuridico resta spesso inascoltata la voce del diritto informale, o consuetudinario o locale. Con ciò viene negata agli attori sociali la possibilità di una presa di conoscenza, piuttosto che di coscienza, della vastità e diversità, della ricchezza espressiva della relazione fra persone e fra persone e istituzioni, come pure fra attori sociali e mondo della vita. E questa ricchezza di prospettive e di approcci alla vita finisce per essere talvolta ridotta a semplice rivendicazione *ad hoc* di generici diritti di minoranze etniche in contrapposizione allo Stato.

A questa tanto mancata quanto necessaria messa in scena dei diritti consuetudinari, proprio perché le etnie non corrano il rischio di essere fagocitate nei processi di globalizzazione, in difesa dunque dei principi costituzionali espressi in numerosi articoli delle Costituzioni in America Latina, si associano del resto riflessioni in forma di domande alle quali dover storicamente rispondere: quanto queste cosiddette minoranze sono poi minoranze? quanto questi generici diritti sono contingentemente strumentalizzati nel contesto globale? quanto i gruppi etnici sono poi di fatto menomati dalla pratica di riduzione della legge (che è espressione di un mondo intero di valori e di azione) in rivendicazione di diritti disarticolati, dunque di riduzione del soggetto storico-politico in soggetto contingente, di riduzione dell'attore sociale in agito sociale?

¹² Cfr. Gomez Rivera, 1997, p. 106; Iturralde 1998, p. 164.

II. La riduzione dell'attore sociale ad agito sociale

La questione delle identità in America Latina

Le trasformazioni sociali ed economiche attualmente in atto sulla scena internazionale si riflettono prepotentemente sui processi di costruzione delle identità. Le identità delle comunità indigene dell'America Latina possono essere considerate in transizione; e in transizione rapida. Nella prospettiva di queste stesse comunità, l'essere considerate soggetti giuridici, in quanto "popolazioni indigene", conduce a un ripensamento e una ricostituzione della propria identità.¹³ Gli stessi processi di sviluppo e i differenti approcci istituzionali e non istituzionali allo sviluppo, sia nazionali che internazionali, comportano nuovamente una ri-configurazione dell'auto-rappresentazione di una comunità indigena. La relazione fra Stati nazionali e comunità indigene non può non essere ripensata anche dalle stesse comunità indigene, affrontando e discutendo temi cruciali, quale l'integrazione delle minoranze, l'educazione in lingua indigena e il diritto di proprietà collettiva quantomeno sull'uso delle terre "ancestrali".

L'identità di una comunità locale, di un gruppo etnico o di una società, perfino di un intero mondo sociale – con le sue coordinate temporali e/o spaziali –, è il prodotto di complessi processi soprattutto sociali, essi stessi configurati da quelle identità in divenire qui in questione.

L'identità primaria in quanto *personae* è fornita dalla dimensione spaziale: essere al mondo, essere insediati in un territorio.¹⁴ Questa dimensione, tuttavia, non fa di un gruppo sociale una "popolazione indigena", ma appunto un gruppo sociale; sia questo gruppo una comunità locale, un gruppo etnico, una società ecc. La comunità è difatti composta da attori sociali, politici, economici. Si tratta di un insieme di persone giuridiche che si confrontano con istituzioni; per esempio, con lo Stato. Se i gruppi sociali fossero ridotti a "popolazioni indigene" rischierebbe di scomparire anche l'insieme delle istituzioni, oltre che l'insieme degli stessi gruppi etnici e delle cosiddette "popolazioni indigene". Oppure, le etnie sarebbero ridotte a costituirsi come mero paesaggio, come gruppo d'individui, inseriti nel loro ecosistema, proprio come accade ad animali in uno zoo. È confrontandosi con tali terminologie – "popolazioni indigene" – che sorge in tutta la sua portata il problema della oggettivazione e reificazione dello "altro", conseguite proprio in virtù di proclamazioni dello "altro" in quanto "soggetto". Ma soggetto di che cosa? Soggetto

¹³ Il termine "popolazione" – termine specifico della biologia e della demografia – può essere comprensibilmente adoperato soltanto all'interno di una certa società internazionale che ha tutti gli interessi a reificare e oggettivare comunità e gruppi etnici, in modo da non trattare direttamente con questi; ovvero, all'interno di una comunità internazionale che, con l'*escamotage* di costituire tali comunità e gruppi etnici a soggetto del diritto, li elimina dal campo della possibilità del trattare. Per esempio, mentre ogni identità – *in primis* l'identità etnica – è sempre in divenire, l'identità "popolazione indigena" è, così, immutabile.

¹⁴ Sulla nozione di *persona* in quanto insieme articolato e ordinato di ruoli e di status ascritti e/o acquisiti, cfr. Fortes 1970, pp. 67-95.

della storia *tout court* o soggetto della storia del singolo caso giuridico contemplato nel diritto internazionale? E infine, come non chiedersi da chi sia gestito questo diritto? Molti sono gli interessi in gioco e ancor più numerosi sono gli interessati attori sociali, politici e economici.

L'avvento di attori nuovi sul palcoscenico mondiale, che non sono né le comunità indigene né gli Stati nazionali, ha avuto effetti dirimpenti per la struttura delle relazioni internazionali economiche, politiche e sociali. Le *multinational corporations* e soprattutto le *transnational holdings* hanno oggi poteri economici e politici superiori a quelli degli Stati.¹⁵ La stessa relazione fra gruppi etnici e Stati nazionali è così oggi conformata in maniera diversa: non può non essere tenuto in giusto conto e peso l'intervento delle *transnational holdings* in questo processo molto complesso di equilibrio.

Le identità etniche, o dei gruppi etnici, sono i prodotti di un complesso gioco di rappresentazione e di auto-rappresentazione.

L'identità è plurima e molteplice, e si difende – e va difesa – dall'essere ridotta a un *cliché* definito dall'esterno (dal mondo post-globale) o dall'interno della sua società nazionale. L'identità è in perenne divenire, ed è in perenne interazione con la rappresentazione e l'auto-rappresentazione della comunità, della società. È dunque soggetta a manipolazioni, anche inconsapevoli. In questo contesto analitico considero allora tre principali rappresentazioni: rappresentazione indigena; rappresentazione liberista; rappresentazione terza, ovvero dei mercati commerciali. Alla globalizzazione liberista (economia dei mercati finanziari) si affianca e contrappone difatti un'altra globalizzazione, parzialmente in conflitto con essa: la globalizzazione dei nuovi mercati commerciali. Le identità che propongono all'America Latina queste due rappresentazioni sono in contrapposizione all'auto-rappresentazione dell'America Latina, ovvero all'identità delle comunità indigene. Mentre la rappresentazione liberista è prodotta dall'azione politica ed economica delle grandi concentrazioni di capitale finanziario, la rappresentazione a opera dei mercati commerciali esprime l'azione di globalizzazione operata dai mercati commerciali diretti dallo Stato (Cina e India, per esempio), come pure l'azione della globalizzazione musulmana.

Un gruppo etnico o una comunità indigena dunque si autorappresenta. È probabile che questa sua auto-rappresentazione interessi i soli campi limitrofi, cioè che si tratti di un'auto-rappresentazione limitata al vicino, a un altro gruppo etnico confinante o a qualcuno che, comunque, si interessa a quella specifica comunità; e con questa sua azione costituisce la comunità specifica, in quanto tale, nel mondo a essa esterno, ovvero nel contesto internazionale. Soprattutto, l'auto-rappresentazione è data e prodotta ai fini della riproduzione della propria società nelle generazioni seguenti; ma quest'auto-rappresentazione è profondamente influenzata dalla rappresentazione della stessa comunità proveniente dall'esterno.¹⁶ La

¹⁵ Cfr. Palmisano 2006a, pp. 191-198; 2012, pp. 237-264.

¹⁶ Basti pensare a una delle 20 comunità indigene o etnie del Paraguay (Ache, Ava-guarani, Pai Tavytera, Mbya, Maka, Nivacle, Manjui [Lumnanas], Toba qom, Guarani nandeva, Guarani occidentales, Ayoreo, Ybytosó, Tomaraho, Angaité, Guana, Sanapaná, Enlhet, Enxet, Enenlhet, Toba

rappresentazione che viene data di questa comunità, ovvero che forniamo noi tutti – non liberisti e liberisti–, influisce sulla sua auto-rappresentazione. Ciò significa che la nostra rappresentazione della stessa influisce sulla sua costituzione, ovvero sulla profonda identità di quella società o di quella comunità. Non possiamo dunque mai pensare a una comunità a se stante: una tale comunità non esiste. O per via diretta o per via indiretta, l'identità è in continuo divenire, in continua transizione.

Il ruolo dello Stato, in questo senso, è fondamentale. Al di là del discutere dei processi di integrazione, interessanti o meno, lo Stato può partecipare in maniera attenta all'auto-rappresentazione di queste società, in modo che la loro identità sia in grado di rispondere ai cambiamenti nella struttura e nell'organizzazione sociale che lo stesso Stato nazionale, ma anche il continente intero, sta vivendo. Per delineare e articolare la rappresentazione e l'auto-rappresentazione abbiamo infatti uno strumento straordinario: il linguaggio.

La stretta relazione persistente fra identità e linguaggio lascia rilevare come l'identità sia prodotta e sostenuta dalla rappresentazione e auto-rappresentazione dello stesso gruppo sociale; a sua volta, il linguaggio è uno strumento della rappresentazione e auto-rappresentazione di una comunità, di un gruppo etnico o di una società.

Immagini e *personae*

Le immagini, veicolate dal linguaggio, giocano un ruolo davvero fondamentale nella costruzione delle identità.

L'antropologia sociale, culturale, del diritto, tutte le antropologie, riconoscono già da diversi decenni che l'identità non solo è in continuo divenire ma che, come ha suggerito Pirandello già negli anni '20,¹⁷ è molteplice. Ognuno di noi, perfino, è molteplice nella sua identità. Quindi, le identità sono in divenire e decisamente molteplici, per ogni attore sociale.

Non solo: quello che ci insegna una antropologia contemporanea è che le identità sono situazionali.¹⁸ Aggiungiamo un altro aspetto: le identità non solo sono in divenire, sono molteplici e sono situazionali, ma, e questo interessa la mia analisi già da diversi anni, le identità sono negoziate e contrattate.¹⁹ Le identità insomma vengono conseguite e assunte in seguito a un'opera di negoziazione e di contrattazione. Questa negoziazione-contrattazione può essere una negoziazione-contrattazione consapevole, ma più spesso è inconsapevole.

Spesso l'identità è già inscritta nel linguaggio, ovvero nella lingua, nella tecnologia, nell'immagine. Basti pensare a casi di etnogenesi sul confine; confine peraltro fondato proprio nel processo di etnogenesi. Un ego X e un ego Y sono sul

maskoy) identificate dall'antropologo Josè Zanardini, ovvero seguire l'argomentazione all'esempio dell'etnografia di una di queste società. Cfr. Zanardini 2007, pp. 33-38.

¹⁷ Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, 1926.

¹⁸ Cfr. Palmisano 1991; Barth, F. 1959, 1961, 1967, 1969.

¹⁹ Cfr. Palmisano 2008e.

confine – matrimoni misti, perdita di identità ecc. –, e a un certo punto sgorga un *tertium*, insomma un figlio nato dall'unione dei due: *tertium* finalmente *datur*. A parte il fatto che non è per niente *datur* ma esige un lungo lavoro di mediazione, di costruzione – una gestazione, quantomeno –, il *tertium*, soprattutto, è una *performance*. Il *tertium*, insomma, è il risultato in divenire di un continuo e incessante lavoro di “dar forma” – *per-formare*, verbo di origine latina o tardo-latina che sta a indicare una continuità dell'azione: i costruttori del *tertium* performano politicamente qualcosa. Questo processo viene a essere trattato all'interno di una comunità che è una comunità sociale, ovvero una comunità che si sta definendo proprio mentre tutti si stanno definendo. Questi “tutti” hanno già un'identità in continuo divenire, molteplice e situazionale, e la stanno negoziando-contrattando. Tutto questo potente lavoro conduce all'identità di un singolo e anche, al contempo, all'identità di un gruppo in quanto tale, di una comunità indigena, per esempio.

Nella prospettiva dell'individuo, l'identità è quindi in divenire, molteplice, situazionale, negoziata-contrattata. In altre parole, la *persona* – il termine è meraviglioso, di origine etrusca: *pharson* è il Dio-maschera, e *per extenso* è la maschera – è portatrice di maschera, di un ruolo, di una o più mobili identità,²⁰ stereotipe, standardizzate, sulla base delle quali si contratta tutto il resto. Del resto, anche alcune identità linguistiche sono maschere che si indossano, si tolgono o si modificano. Dunque, nella prospettiva di questa *persona* è manifesta la volontà di continuare a essere. Ma per continuare a essere, è inevitabile la trasformazione, la transizione. E questo è percepito violentemente dall'essere umano, dall'attore sociale: la transizione, la trasformazione, il cambiamento incalzano la *persona*. Dunque, per continuare a essere, “io” *persona* mi dico che non posso essere ciò che sono stato ieri. Ecco il paradosso: per continuare a essere ciò che si è, non si può continuare a essere ciò che si è stati. Dunque, si esige da “me”, in quanto *persona*, un continuo incessante lavoro di appropriazione di queste maschere socialmente costruite, di reinterpretazione di queste maschere socialmente indicate, di rielaborazione e comunicazione di questo tutto a tutti coloro i quali con “me” compiono questa avventura nel “mondo della vita”. Per continuare a essere ciò che si è, non si può essere ciò che si è stati: ecco il continuo lavoro d'interpretazione e di reinterpretazione dell'identità di una *persona* o di una comunità.

C'è un aspetto che può interessare in particolare: le comunità indigene, tutte le comunità che producono ruoli e maschere e invitano all'assunzione di ruoli e maschere, sono comunità certamente locali, ma vivono in un ampio contesto, che è il contesto della nostra epoca.

L'identità è sempre e comunque in divenire, e ciò comporta delicatissimi processi: ogni passo nella modifica di questa identità implica per la comunità locale uno sforzo non indifferente di adeguamento al mutato contesto. La comunità può sottrarsi a questo stress – e di stress si tratta – o chiudendosi in se stessa, autoemarginandosi – e questa è una soluzione che purtroppo abbiamo visto adottata

²⁰ Cfr. Fortes 1970, pp. 67-95.

molto spesso –, oppure trasformandosi in tutt'altro, anche in istituzioni fondate su legami diversi da quelli di sangue, ovvero di parentela, con esiti perfino sorprendenti. È possibile osservare gruppi etnici che si sono trasformati in società, cioè attivandosi come società per azioni, anche se costituitesi informalmente, impegnate in occupazioni lavorative esclusive e altamente specializzate.²¹

E la loro identità è in perenne divenire. L'identità stessa è transizione continua: lo stesso sviluppo dell'America Latina, lo sviluppo delle comunità indigene, sta nello sviluppo della sua identità. E questa identità è complessa, è multiforme, e si ribella – e va sostenuta in questo suo sforzo – all'essere ridotta a stereotipo oggettivato, talvolta perfino mercificato, dall'esterno (ovvero, dal mondo post-globale); ma si difende e va difesa dall'interno della sua società nazionale, difesa dallo stesso Stato nazionale moderno. Ovvero, le identità sono contrattate sulla base di differenze, ma sempre all'interno di un processo di costruzione situazionale delle stesse. Le identità sono situazionali: fissarle è impossibile senza uno “scontro”;²² uno scontro certamente non agognato dai gruppi etnici ma al quale questi non possono sottrarsi, pena la loro dissoluzione.

Che l'identità sia in perenne divenire e in perenne interazione con la rappresentazione e la auto-rappresentazione della comunità, della società, non esclude che sia soggetta a manipolazioni, malauguratamente, anche inconsapevoli.

Oggi, a influire sulla rappresentazione e auto-rappresentazione della comunità indigena, si prospettano difatti efficaci forme di rappresentazione a opera della società post-globale: la rappresentazione liberista delle grandi corporazioni finanziarie e la rappresentazione dei mercati commerciali diretti dagli Stati. Rappresentazioni spesso manipolatrici.

Queste forme della rappresentazione dell' “altro”, a loro volta, sono collegate alla concezione moderna di *exercising power*:²³ stabiliscono una relazione asimmetrica di dominio (*Herrschaft*) – anche e proprio in virtù della identità Stato/governo – al fine di ottenere e realizzare consenso, che è la principale forma di legittimazione in questo sistema di potere.

Così, nei processi di costruzione delle identità si riflettono prepotentemente le trasformazioni sociali ed economiche in atto sulla scena internazionale. In modo particolare, per le comunità indigene dell'America Latina, in transizione e in transizione rapida, l'essere considerate soggetti giuridici, in quanto “popolazioni indigene”, conduce a un ripensamento e ricostituzione della propria identità. Gli stessi processi di sviluppo e i differenti approcci istituzionali e non istituzionali allo sviluppo, sia nazionali che internazionali, comportano nuovamente una ri-configurazione dell'auto-rappresentazione della comunità indigena. La relazione fra comunità internazionale e Stati nazionali e la relazione fra Stati nazionali e comunità

²¹ Cfr. Conejo 1995.

²² Per la discussione relativa alla contrapposizione di interessi intranazionali, ovvero alla questione classi/tribù, cfr. Palmisano 2005, pp. 116-117.

²³ Perfino insegnare ai *curanderos*, sulla base di antiche etnografie, come fare i *curanderos* diviene programma di interventi di cooperazione allo sviluppo presso le comunità indigene presenti nei paesi dell'America Latina.

indigene, infatti, non possono non essere ripensate anche dalle stesse comunità indigene, affrontando e discutendo temi, quale per esempio l'integrazione delle minoranze, l'educazione in lingua indigena e il diritto di proprietà collettiva – quantomeno sull'uso delle terre “ancestrali”.

Il ruolo del diritto nei processi identitari e il concetto di soggettività giuridica sono stati affrontati da molti autori considerando con attenzione proprio la questione delle dinamiche identitarie. Allo stesso tempo, altri autori hanno descritto le strategie statali elaborate per affrontare la questione dei processi di integrazione delle comunità indigene nel contesto di una società nazionale ma moderna, ovvero attenta al multiculturalismo. Da tutti, a più riprese è stato sottolineato il rischio di fossilizzazione e mercificazione delle identità etniche e linguistiche.²⁴

Identità protocollari in alcuni casi etnografici

Nel contesto descritto, il rapporto stesso fra i processi identitari e le forme della rappresentazione merita un approfondimento specifico.

Una forma particolare di identità è quella che chiamo *identità protocollare*,²⁵ un'identità che nella nostra epoca post-globale, l'epoca nella quale *les grands récits* sono nascosti, ha insospettabili *sponsorships* di rilievo: agenzie internazionali e corporazioni transnazionali.

Le identità protocollari (caso specifico di identità) interessano sia la rappresentazione che l'auto-rappresentazione e producono fissazione e fossilizzazione della *persona*, ovvero subordinata dipendenza dalle istituzioni della modernità e limitazione dell'attore sociale a un solo ruolo, oggettuale, che diviene di fatto coattivo e potenzialmente mercificato. Alla *persona* il cambiamento sociale e culturale viene così reso arduo, talvolta impedito, più spesso negato: la *persona* – ma anche la comunità – viene a essere agita, ovvero è concepita come una marionetta o un burattino, anziché essere riconosciuta in quanto attore sociale incessantemente impegnato a performare ruoli originalmente interpretati e re-interpretati.

Che intendere appunto per “performare” anziché “essere agiti”? *Performare* è verbo latino, seppure di raro uso: *per-formo, are* sta a indicare il dare forma, il conformare, per esempio, *ad malum* (Tertulliano). La preposizione *per* fornisce difatti ai verbi l'idea di compimento e di durata; l'idea di “passaggio attraverso...”; mentre il verbo *formo, are* significa “dare forma, ordinare, regolare, istruire, creare, fare, mettere sulla scena, presentare” (di poeti comici), delineare *personam novam*, per esempio (Orazio). Insomma, performare è un “dar forma e presentare in modo continuato e creativo”. E questo non è certamente proprio dell'essere agiti di un burattino o di una marionetta.

Che intendere poi per protocollo? Il protocollo era la prima pagina incollata a un manoscritto; il primo foglio di uno strumento legale che veniva incollato allo *scapus (chartarum)*, o cilindro, intorno al quale si arrotolava il documento. Il

²⁴ Cfr., fra gli altri, Habermas e Taylor 1988; Almeida y Arrobo 1998; Belohradski 2006.

²⁵ Cfr. Palmisano 2010, pp. 207-222.

protocollo indica insomma un foglio, il primo foglio, sul quale si incollano tutti gli altri fogli a seguire. Questo foglio determina ciò che segue, in modo che non si discosti da esso, senza permettere autonoma possibilità di cambiamento di direzione: a questo foglio devono conformarsi i seguenti. E con ciò il termine ha trovato largo impiego nel linguaggio giuridico e poi in quello amministrativo. Il protocollo invita dunque coattivamente la *persona* a una recita prefissata; come tale, è agli antipodi della performance.

Abbiamo dunque a che fare con interessanti temi, con i molti aspetti dell'identità: rileviamo ancora una volta che le identità sono in divenire, plurime-molteplici, situazionali, negoziate-contrattate. E sono tutte in interazione con la fondazione dell'attore sociale – il performatore per eccellenza –, ovvero con un attore capace di dare una forma in maniera continuata, non una volta per tutte, alla sua *persona*.

Questi temi dell'identità, ovvero della relazione fra l'attore sociale e il suo contesto, possono essere agevolmente trattati all'esempio del Brasile degli indios, proprio per la validità e solidità delle monografie etnografiche disponibili.

È João Pacheco de Oliveira a essersi occupato di condurre precise ricerche etnografiche “sobre o fenômeno do resurgimento de identidades étnicas (indígenas) em uma das mais antigas regiões de colonização do país, o Nordeste”.²⁶ Nei repertori di etnologia indigena, infatti, nel 1950 erano state censite 10 etnie; mentre già nel 1994 le etnografie contavano 23 etnie.²⁷ “Nuovi popoli” pretendevano di essere considerati “popoli originari” – adopero qui la terminologia in uso presso questo autore – e reclamavano diritti specifici. Manifestavano “caratteri culturali” che riaffioravano (o venivano costruiti) in forma trasfigurata da un passato lontano (o perfino costruito).

Secondo Pacheco de Oliveira, “nuove identità” emergevano dunque, e ancora emergono, per merito (o per responsabilità) dell'azione politica e sociale di organi indigenisti, movimenti intellettuali, modelli cognitivi recentemente proposti, richieste politiche nazionali e internazionali, revisioni e reinterpretazioni “storiche”.

Possiamo aggiungere che il cosiddetto “emergere di nuove identità” è *de facto* costruzione di identità. Si tratta dunque di identità adeguate al nuovo contesto, o come tali ritenute in prospettiva emica, ovvero nella prospettiva del performatore. Con ciò siamo nella dinamica e nel processo specifico di costruzione dell'identità: in divenire, plurima e molteplice, situazionale, negoziata e contrattata. A proposito di ogni “nuova identità” possiamo però chiederci: si tratta di un *cliché* imposto dall'esterno?²⁸ Se non è un *cliché* imposto, come etnografi possiamo rallegrarci; è dal rischio del *cliché* che l'identità va difesa e preservata. Ma possiamo porci una seconda questione: è un protocollo imposto da un generico “esterno”? Ancora, se la

²⁶ João Pacheco de Oliveira, (compilador) *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999], p. 7.

²⁷ Pacheco de Oliveira 2004, pp. 13.

²⁸ Cfr. Palmisano 2008d, pp. 195.

risposta è negativa, come etnografo potrei essere soddisfatto, ma a questa negazione non riesco a dare credito.

Ecco la differenza fra un *cliché* e un protocollo. Il *cliché* è una *vox populi* più o meno manipolata, più o meno fluida. È una *vox populi* che non etnicizza, almeno e soprattutto. Anche se è saggio tenere presente, per esempio, il *cliché* dello “ebreo”, un *cliché* che in un certo senso etnicizza anziché, semmai, costituire un’unità in termini religiosi. Il protocollo è invece una rappresentazione tassativa, un evento burocratico e non fluido. Interessa i codici civili e le leggi regionali, tocca il diritto internazionale, riguarda l’ordine dei mercati; e lo fa attraverso esperti e consulenti.

I protocolli non sono solo potenti nei loro effetti. Sono imperativi assoluti: “se tu non sei esattamente così, allora non sei...”, “se tu non fai proprio così, allora non sei...”. Con i protocolli si apprende “a essere ciò che si viene descritti”, e soprattutto si apprende “come si apprende a essere ciò che si viene descritti”.

I protocolli praticano una etnicizzazione secondo paradigmi oggettuali (oggettivanti, reificanti ecc.) e “storici”. Ciò non significa che questi paradigmi siano socialmente e politicamente corretti; e non implica che “oggettuale” e “storico” siano paradigmi epistemologicamente validi. Essi sono l’espressione di un pensiero razionalista e positivista, di un pensiero che costituisce l’oggetto e lo qualifica come “cosa”. Alla reificazione segue la mercificazione, ovvero la deprivazione dell’esser-ci in quanto performare.²⁹

Insomma, la società multiculturale è crollata per eccesso di protocollarietà, ovvero per la politica di costruzione e diffusione delle identità protocollari.

Proprio nel lavoro *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*, 1999, curato da Pacheco de Oliveira, troviamo alcuni specifici casi etnografici di costruzione fattuale di queste identità che ho chiamato identità protocollari.

Il processo di burocratizzazione e legittimazione riguardo all’origine “indigena” dei gruppi misti e alla loro identificazione come Tapeba, per esempio, è avvenuto attraverso il “riscatto della memoria storica”, la pubblicazione di libri sull’argomento per un vasto pubblico, l’istituzione della “giornata degli indios Tapeba”, la celebrazione dello “ultimo capo indigeno” – morto nel 1984 – e, infine, l’accettazione del “Tapeba” da parte della Fundação Nacional do Índio (FUNAI).³⁰

Amministratori e burocrati, prima, antropologi e indigeni, poi, si impegnano di conseguenza in attività di ricerca per definire i cosiddetti “marcatori di identità”. “Le prove inconfutabili di indigenità” vengono infine canonizzate e, con ciò, cultura e relazioni sociali sono sottoposte a un processo di giuridificazione sempre più articolato e rigido.

²⁹ Cfr. Pacheco de Oliveira, il capitoletto “A construção do objeto “indios do Nordeste””, 2004, pp. 17-21, relativamente a *das Dinge* e al processo di reificazione. Ma cfr. anche Palmisano 2007b, pp. 117-136.

³⁰ La FUNAI era di fatto il Servizio di Protezione degli Indios (SPI), fondato nel 1910 e dissoltosi negli anni ‘50, ristabilito con nuovo nome dal regime militare brasiliano nel 1967, quando la guerra di guerriglia reclutava sostenitori proprio nel “proletariato rurale” e in “gruppi di ardua definizione”.

I contadini, ovvero questi “gruppi di ardua definizione”, si fanno insegnare la danza e i rituali della comunità locale dei loro vicini. Il Servizio Protezione Indigeni controlla le attività locali, e finalmente certifica che la danza *toré* è eseguita correttamente, che c’è un *cacique* (autorità indigena, e funzionario del Servizio Protezione Indigeni), che c’è un *paje* (autorità religiosa e medico-rituale locale, definito in molte etnografie come “sciamano”) e che c’è un consigliere. Ciò permette di definire in termini ora “etnici” una *aldeida* (villaggio indigeno).

Viene allora a essere costruita, passo dopo passo, una società e una cultura nuova, capace di utilizzare efficacemente i “marcatori di identità”, ovvero i “marcatori di indigenità”.

Questo, e solo questo, è quanto poteva accettare il governo centrale. E a tanto si riduceva la relazione fra gruppi sociali, comunità indigene e Stato. E accadeva proprio nel tentativo di risolvere le problematiche relazioni fra governo centrale e comunità indigene: un tentativo emblemizzato con la istituzione di un “posto indigeno” nel 1949.

È così che viene a essere costruita un’identità protocollare. Con essa si realizza la fissazione e sclerotizzazione delle identità nel tempo e nello spazio, con la dipendenza nell’essere “ciò che si è” dallo Stato – nella sua burocrazia e non nel suo dinamismo – e, soprattutto, con la dipendenza nell’essere “ciò che si è” da altre istituzioni della modernità; una dipendenza che, nell’epoca post-globale, può essere sorprendente, proprio in virtù dei sistemi normativi. E forse oggi la dipendenza risulta più drammatica nei confronti delle istituzioni della modernità che non rispetto alle istituzioni degli Stati nazionali.

Ma così *de facto* queste comunità fissano e fossilizzano la propria identità, con la reificazione, biologizzazione, zoologizzazione e paradossale mercificazione che ne consegue. Le fissazioni delle identità esigono un prezzo da pagare; in questo interessante caso, i Kirirí versano tributi alla Baha’i International Community, un’organizzazione religiosa monoteista con alcuni milioni di proseliti in tutto il mondo, accettando infine di agire socialmente come attori/soggetti politici a ruolo limitato.

Questa storia etnica, almeno, ha un interessante sviluppo: dal 1979 al 1998 i Kirirí recuperano significative superfici di terre indigene nei confronti dei latifondisti.³¹

È tuttavia evidente quanto l’attore sociale finisca per essere limitato nella sua azione sociale, quando l’identità viene fissata, pur conseguendo successi economici apparentemente significativi.

Si tratta dunque, in questi casi, della creazione e stesura di veri e propri documenti di identità, ma di identità protocollare. L’identità è in divenire, plurima e molteplice, situazionale, negoziata e contrattata; ma qui, anche se con le migliori intenzioni di assistenza sociale, l’identità viene fissata e costituita come dipendente dalle istituzioni della modernità, e l’attore sociale e politico viene così a trovarsi limitato nel suo ruolo.

³¹ Cfr. Brasileiro 2004 [1999], pp. 175-198.

Le etnografie brasiliane citate evidenziano i processi di costruzione di identità protocollari, riportando interessanti casi paradigmatici di interazione fra istituzioni statuali sociali e giuridiche, agenzie non governative e istituzioni accademiche. Tutte impegnate, quanto e forse anche più degli stessi attori sociali, a cercare una definizione dell'identità che possa essere "operativa".

Criteri "etici" vengono spesso adottati dalle amministrazioni e dalle loro istituzioni, nazionali o internazionali, conducendo alla fissazione e giuridificazione di identità. Interiorizzate dagli attori sociali, queste identità si risolvono in identità protocollari, tanto più pregnanti quanto più sono interiorizzate a livello individuale. L'identità è invece un progetto comune, ricostruito incessantemente dall'attore sociale in interazione con gli altri attori sociali, ed è corroborata eventualmente da un sistema rituale, anche liturgico, ma non certo burocratico, ovvero espresso in forma scritta e legalistica. Questa forma sbarra la strada all'azione dialogica degli attori sociali.

Pur riconoscendo la priorità delle relazioni interculturali, interetniche, interreligiose, interlinguistiche ecc. nella costruzione sociale del mondo, gli attori sociali – studiosi e membri delle comunità nelle quali i primi conducono la ricerca sul terreno – si confrontano *de facto* con i limiti dell'economia iper-liberista e con i suoi imperativi. Si tratta di limiti non solo economici e politici ma anche sociali ed esistenziali. Alcuni di questi limiti sono perfino epistemologici e richiedono la fondazione di un oggetto, ovvero perseguono l'oggettualità specifica dell'epoca post-globale, conseguibile attraverso la definizione di rigidi parametri, e dunque di protocolli, a opera di persone e istituzioni nazionali e internazionali.

In effetti, la questione del controllo e della gestione diretta delle cosiddette risorse, dunque la questione stessa della proprietà e dei diritti da esercitare sugli oggetti costruiti coralmemente nelle società e dalle società, è la questione fondamentale che si riflette proprio nel processo di costruzione delle identità indigene e etniche.

Chi può affermare con certezza, infatti, che i diritti di proprietà intellettuale riconosciuti agli indigeni, più spesso semplicemente riconoscibili potenzialmente, siano vantaggiosi per gli stessi indigeni? Chi può affermare con tranquillità che dietro alla costruzione di determinate identità protocollari non vi sia il tentativo di costituire un soggetto di diritti – extra-statale e particolarmente debole in termini politici e diplomatici – al quale poi alienare questi stessi diritti attraverso un processo di compravendita o meglio di acquisizione di un *copyright*, ovvero di mercificazione? Queste questioni non possono essere eluse con facilità. Già sono molti i casi di agenti di *transnational holdings* e *multinational corporations* che, per esempio, si preoccupano di trattare l'acquisizione, diretta o indiretta ma fattuale, dei diritti di pesca e caccia a determinate specie, diversamente esercitati da comunità indigene che sole avrebbero appunto il diritto, internazionalmente riconosciuto, di pescare o cacciare quelle specie.³² Fissare l'identità di questi gruppi in quanto cacciatori di

³² Il cosiddetto "aboriginal subsistence whaling (ASW)" viene a essere definito nel diritto internazionale attraverso i lavori di commissioni tecniche *ad hoc*: "Whaling for purposes of local aboriginal consumption carried out by or on behalf of aboriginal, indigenous or native peoples who share strong community, familial, social and cultural ties related to a continuing traditional dependence on whaling and the use of whales". (IWC 1981) È in commissioni di questo genere che vengono

balene, e protocollarla, apre la strada a un interessante caso di sfruttamento delle identità, ridotte a soggetto giuridico oggettuale: i gruppi etnici in quanto soggetti detentori di diritti divengono oggetto del discorso giuridico e oggetti, e quindi merci, nel mercato globale.

Piuttosto, come ci lascia osservare Lucia Verdugo per i Maya del Guatemala, “la spiritualità maya è una spiritualità vivente”:³³ essa costituisce identità ed è in divenire continuo. Non può essere legalmente fissata e non va resa dipendente dalle istituzioni della modernità, proprio per non costringere a limiti nell’azione sociale. Il mantenimento di questa vitalità è in sé garanzia del superamento di quella protocollarietà che diversamente relegherebbe le *personae* all’interno di un archivio giuridico e sociale oltre che politico.

Le vere questioni che si riflettono nei processi di definizione del concetto di identità e quindi di costruzione delle identità riguardano dunque la proprietà (le terre), la rappresentanza (la democrazia e le minoranze/maggioranze), la partecipazione (i processi politici decisionali). La stessa questione dell’integrazione fra gruppi etnici differenti, una apertura alla “convivenza”, ha come *conditio sine qua non* la compartecipazione ai processi decisionali. Nelle situazioni territoriali, ovvero quando e dove rileviamo un territorio con la presenza – su di esso – di una comunità, ciò è particolarmente evidente. Probabilmente, in questa fase storica è essenziale intendere la compartecipazione ai processi decisionali come compartecipazione allo Stato, anche se lo Stato avesse “mire egemoniche”. Siamo infatti in un’epoca, l’epoca post-globale, nella quale gli Stati non sono di fatto egemoni, per quanto le loro mire possano essere egemoniche: vi sono attori sociali internazionali decisamente più potenti degli Stati. E questi attori sociali – più potenti e egemonici degli Stati, almeno in termini economici – hanno costituito un nuovo ordine, ovvero hanno stabilito nuove regole per un gioco difficile da giocare: il mercato finanziario globale. Si tratta di regole che da molti altri attori sociali non sono condivise per ragioni etiche e culturali.

Resta fermo il diritto alla diversità, a preservare identità o anche trasformarle, pur nel contesto di rapporti di forze molto squilibrati. È probabile così che all’interno delle comunità territoriali lo Stato possa rappresentare un momento di difesa nei confronti di attori sociali straordinariamente più potenti di comunità indigene e perfino nazionali – anche se le sue istituzioni non sempre funzionano appieno.

La compartecipazione ai processi decisionali e politici all’interno degli Stati, dentro lo Stato, è dunque una questione di primo piano. Questa compartecipazione va trasmessa e tradotta ai gruppi locali, alle comunità indigene, a chi è profondamente ancorato al territorio. Da parte delle comunità indigene la compartecipazione è da perseguire nella consapevolezza della fluidità delle identità e nel rifiuto delle identità protocollari.

definiti gli *indigenous (aboriginal) peoples* e certificati i gruppi in questione come soggetti di diritto specifico, dotandoli di etnicità e quindi di identità protocollari.

³³ Cfr. Verdugo 2008, pp. 53-64.

Identità protocollari nella prassi sociale e politica

Abbiamo già avuto occasione di rilevare che vi sono sistemi della rappresentazione che sono normativi *de facto* e *de jure*:³⁴ 1. diritto consuetudinario, 2. diritto statale nazionale, civile e penale, 3. costituzione nazionale, 4. diritto internazionale.

Ci confrontiamo dunque immediatamente con quattro potenti sistemi normativi. Vi è però un quinto sistema normativo *de facto*: 5. le rappresentazioni che, soprattutto in determinati contesti, assumono la valenza di diritto narrativo. Si tratta dunque di un diritto che consiste principalmente nell'ordine imposto dai mercati: è l'ordine dei mercati commerciali e l'ordine dei mercati finanziari, soprattutto, a operare come sistema normativo.

Abbiamo trattato dunque di cinque rappresentazioni normative alle quali corrispondono cinque ordini, ovvero differenti forme di costituzione del mondo. Questi ordini sono spesso in contrapposizione gli uni rispetto agli altri, e queste sono le cinque principali forme della rappresentazione normativa che, fra l'altro, contribuiscono alla costituzione delle identità. Sempre tenendo presente, tuttavia, quanto precedentemente già osservato: le identità non solo sono in divenire, non solo sono molteplici, non solo sono situazionali, ma vengono incessantemente negoziate e contrattate. Ed è necessario parlare proprio di negoziazioni, così come di contrattazioni. Non è solo un problema riguardante "l'antropologo che mente consapevolmente o più semplicemente evita di dire la verità o la mistifica". Certamente ci sono antropologi che falsificano coscientemente le loro descrizioni, ma questo importa relativamente: ciò che più interessa è la capacità di contrattazione da parte dei gruppi etnici.

Questi ordini, in altri termini, oggi principalmente realizzati dalle rappresentazioni operate dai mercati commerciali e soprattutto dalle rappresentazioni operate dai mercati finanziari, in quanto rappresentazioni del mondo agiscono come diritto, appunto, costituendo un quadro di ispirazione e "legittimità" nel quale origina e si dispiega l'azione sociale, politica e culturale degli attori sociali nell'epoca post-globale. Ed è in queste rappresentazioni, come in altre, che sono poi iscritte le identità degli attori sociali: individui, comunità – gruppi locali e/o di discendenza – e gruppi di interesse. Disponiamo quindi di rappresentazioni e di auto-rappresentazioni. E queste, a loro volta, sono iscritte nel linguaggio: lingua, tecnologia, immagini.³⁵

Tutte queste rappresentazioni e auto-rappresentazioni (normative *de facto* e/o *de jure*) contribuiscono alla fondazione di identità in modo attivo, in sintonia con il processo di trasformazione continua di società, istituzioni e *personae*: le identità sono espressione della transizione.

Quando attraverso il sistema della rappresentazione le identità vengono fissate – in forma scritta –, originano i protocolli.

³⁴ Cfr. Palmisano 2005, pp. 109-122; 2006, pp. 113-130; 2007b, pp. 117-136; 2008b, pp. 263-282; 2008d, pp. 195-205.

³⁵ Cfr. Palmisano 2007b, pp. 117-136.

I protocolli sono rappresentazioni tassative, eventi burocratici; ma ciò non implica che siano necessariamente statali. Esistono burocrazie non statali, burocrazie sovrastatali, per esempio, burocrazie delle agenzie internazionali, che si occupano di protocollare le identità.

I protocolli sono imperativi assoluti: “Se tu non sei così, non sei”; “Se tu non fai così, non sei”. L’identità protocollare, in senso stretto, consiste dunque in un lungo processo di apprendimento a essere “ciò che si viene descritti” (quello che io vengo descritto, proprio quello “io apprendo a essere”), coronato da successo. E in questo processo si apprende anche come si apprende a essere “ciò che si viene descritti”. Accade così che vengano istituite scuole specifiche, varati programmi adatti e progetti particolari corrispondenti: rispondendo “positivamente” a questi progetti, il membro di una comunità indigena apprende a essere “ciò che viene descritto”.

I protocolli praticano una etnicizzazione secondo paradigmi che necessitano l’oggetto. Chi procede secondo un pensiero razionalista oggettivante, chi ragiona nella logica del soggetto-oggetto e costruisce l’oggetto, è quello stesso che crea “la cosa”.³⁶ Insomma, chi ragiona in termini oggettivanti è lo stesso che crea identità protocollari.

Operiamo tuttavia un distinguo: le identità definite per esempio come “identità orizzontali”, ovvero discusse fra più comunità locali, sono piuttosto il risultato di trattative e negoziazioni più o meno articolate. In queste trattative gli attori sociali non fissano l’identità e neanche chiedono allo “altro” di apprendere a essere “ciò che si viene descritti”. Una trattativa interna atta a richiamare le proprie visioni e a farle condividere è infatti tutt’altra attività rispetto al protocollare le identità: è un accordo all’interno di gruppi etnici nel contesto di relazioni interetniche tendenzialmente egualitarie, magari perfino di fronte allo Stato o a una Agenzia internazionale.

Se due, tre o più gruppi si riconoscono reciprocamente, riconoscono una identità mutua e perfino complementare, e la contrattano e negoziano fra loro, come antropologi ci troviamo di fronte al caso di identità che vengono costruite reciprocamente all’interno di una logica che è quella del dialogo. Riconosciamo allora in questi casi che i processi di mutuo riconoscimento non hanno nulla di protocollare. L’identità protocollare viene a essere pienamente realizzata quando tutti gli attori sociali coinvolti non performano più ma recitano *solo* quel ruolo.

Il protocollo non è tale perché, semplicemente, è uno scritto. Il protocollo consiste piuttosto nell’apprendere a essere “ciò che si viene descritti”. Tante volte nella nostra vita sociale e politica siamo chiamati a assumere un’identità senza quasi percepire questo processo distintamente, almeno in una prima fase. Possiamo pensare, per esempio, di compiere un atto politicamente corretto, mentre non valutiamo sufficientemente la situazione. Non sempre siamo in grado di prevedere quanto finiremo per essere fissati nel ruolo assunto e quindi limitati nella nostra azione come attori sociali. Ci ritroviamo allora chiusi in un angolo, angustiati in una scena ristretta; e non possiamo, o potremo solo a prezzo di enormi difficoltà, uscire da questa scena, da questo palcoscenico, per agire nel mondo della vita.

³⁶ Cfr. la nozione di *das Dinge* e il processo di reificazione, in Palmisano 2006; ovvero, cfr. Pacheco de Oliveira, capitoletto “A construção do objeto “índios do Nordeste””, 2004, pp. 17-21.

È vero che le identità protocollari in quanto tentativo di costruzione dell'oggetto sono essenzialiste in se stesse. Non siamo dunque noi, in quanto studiosi o antropologi o attori sociali, a essere essenzialisti, né è essenzialista il concetto di "identità protocollare". Ma è certamente una pratica essenzialista costituire identità protocollari.

Nondimeno, l'identità protocollare può essere assunta tatticamente, divenendo così, in una specifica situazione, un'identità performativa. L'attore sociale è in divenire, e come tale lo riconosciamo; a meno che non abbia problemi specifici, l'attore sociale può allora assumere l'identità protocollare situazionalmente, anche se non è poi facile liberarsi delle identità protocollari, una volta introiettate: "L'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e col trasformarsi, lo diventa."³⁷ In altri termini, il ruolo che permette di sopravvivere – l'essere medici, venditori di caramelle, cacciatori di balene, docenti ecc. –, che è pur sempre *uno* fra i ruoli, rischia di risucchiare ogni altro ruolo e assorbirli tutti in sé. Insomma, *un* ruolo può diventare *il* ruolo, e nel caso delle identità protocollari questo rischio è particolarmente pronunciato. Tuttavia, vi sono attori sociali e comunità particolarmente abili nel delineare strategie, non solo tattiche, all'interno delle quali l'identità protocollare è impiegata come una scala che permette di raggiungere altre posizioni, da accantonare poi al momento giusto. Sono etnie di particolare successo economico e politico. Vi sono esempi di società che proprio impiegando le identità protocollari hanno ottenuto un significativo riconoscimento sociale e economico, a livello nazionale e internazionale.³⁸ Ma è una strada difficile da percorrere, e anche da abbandonare al momento giusto. Perdurando negli anni, un'identità protocollare tende comunque a fissarsi, inaridendo la comunità indigena e anche l'intera società.

III. I diritti in azione

Lungimiranze costituzionali o il rapporto fra diritto e attori

Tutti gli autori che si occupano di analisi del rapporto diritto/etnie in Ecuador – e questo è un primo interessante caso da analizzare per l'America Latina –, riconoscono allo Stato l'impegno alla realizzazione di un *proyecto multicultural*,³⁹ un progetto che si è sempre meglio delineato e definito a partire dalla decade degli anni '90. E in questo processo di riconoscimento dei diritti prettamente indigeni sembra che l'intero paese si sia di fatto mosso all'unisono e con crescente impegno, fino a giungere alla codificazione della nuova Costituzione e alla sua approvazione del 5 giugno del 1998.

³⁷ Cfr. Gianbattista Vico, *Principj di Scienza Nuova (Scienza nuova seconda)*. Napoli, 1744 (Libro II, La metafora).

³⁸ Palmisano 2008e.

³⁹ Fontaine 2001.

Con questa Costituzione vengono riconosciuti ai gruppi etnici diritti politici specifici (diritto di rappresentazione ecc.), ovvero chiari diritti collettivi tanto da fare di questa Costituzione una delle più avanzate al mondo, sicuramente per quanto riguarda quelli che possiamo definire i “diritti etnici”. In particolare, gli artt. 83, 84, 85 della Costituzione ci permettono di evocare con certezza lo spirito che anima la futura struttura di relazione gruppi etnici/Stato, all’esempio dell’Ecuador, e soprattutto diritto consuetudinario/diritto ordinario, ovvero diritto civile e penale statale.⁴⁰

La Costituzione riconosce dunque e ri-stabilisce entità territoriali indigene. Ma la legge ordinaria è indietro rispetto a questa Costituzione: non prevede per esempio che tali entità percepiscano *rentas* dallo sfruttamento delle risorse naturali. In questa contraddizione alcuni autori vedono una volontà di danneggiamento degli interessi delle comunità indigene e non una semplice contingenza storica da superare nel contesto del dialogo politico interistituzionale.⁴¹ Ma gli interessi dello Stato consistono innanzitutto nel riconoscimento, statuito costituzionalmente, degli interessi dei gruppi, anche etnici, che costituiscono la sua ricchezza in termini di pensiero e di prospettive future: la legge ordinaria si sintonizza poi con i dettami costituzionali all’interno di un complesso e articolato processo di riflessione politica e

⁴⁰ Per quanto riguarda la Costituzione dell’Ecuador, v. Capítulo 5 - De los derechos colectivos - Sección primera - De los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos: Art. 83.- Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible. Art. 84.- El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: 1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico. 2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial. 3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley. 4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. 5. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen. 6. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. 7. Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad. 8. A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras. 9. A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley. 10. Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico. 11. Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe. 12. A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquélla. 13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y a un adecuado financiamiento del Estado. 14. Participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley. 15. Usar símbolos y emblemas que los identifiquen. Art. 85.- El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos, los derechos determinados en el artículo anterior, en todo aquello que les sea aplicable.

⁴¹ Cfr. Fontaine 2001.

giuridica. Fa parte del gioco politico democratico l'esercizio di una continua pressione affinché tali interessi dei gruppi, ovvero nazionali, vengano a essere *de jure* e *de facto* riconosciuti.

1. Diritto consuetudinario

Da una parte, dunque, mi trovo di fronte a una codificazione costituzionale davvero sorprendente per la sua lungimiranza. Dall'altra, osservo un *corpus juris* – il diritto civile e penale dello Stato – che ancora non risponde a questa elasticità e intelligenza costituzionale. È un *corpus juris* che rappresenta comunque lo Stato; ne è l'espressione, anche se parzialmente obsoleta. E certamente è anche espressione di interessi di gruppi ristretti di potere, di soggetti politici non definibili in termini etnici. Questo *corpus juris* è un passo indietro nel processo del dialogo multiculturale varato dallo Stato, ovvero è marginale rispetto al *proyecto multicultural*. Un passo indietro ma non necessariamente un passo contro!

A questo *corpus juris* si giustappone di fatto, e sottolineo il termine “giustappone” anziché “contrappone”, il *corpus juris* consuetudinario, il diritto non scritto ma praticato giornalmente dalle comunità locali e dai gruppi etnici. Ovvero, al diritto ordinario si giustappone la prassi di costituzione dell'ordine delle comunità locali, dei gruppi locali e di discendenza che chiamiamo etnie: una prassi che è inscritta senza dubbio nella lingua oltre che nelle tradizioni sociali e culturali, e forse ancor più nei rituali e nelle visioni religiose di questi gruppi.⁴²

Ma questo *corpus juris* oggi va definito perché assuma rilievo in quel processo di dialogo istituzionale che porta alla revisione e arricchimento del *corpus juris* nazionale.

Insomma, i due diritti si giustappongono di fatto, perché entrambi rappresentano realtà sociali specifiche prima che realtà nazionali, e perché sono l'espressione di comunità non sempre definibili precisamente ma che, comunque, proprio con questo stesso sistema di regolamentazione dei rapporti interpersonali contribuiscono alla propria autodefinizione; ovvero, perché sono espressione della concezione dell'ordine sociale di categorie antropologiche incommensurabili: classi ed etnie. Insomma, i due diritti sono concepiti come espressione di ciò che ognuno finisce per chiamare giustizia. E a questa anelano.

Come ogni *corpus juris*, infine, entrambi sono anche manipolabili. Ma vi è una differente capacità di contribuire al processo di trasformazione evolutiva dello Stato, proprio in direzione della concretizzazione delle asserzioni costituzionali. Uno dei due, il *corpus juris* del diritto consuetudinario, infatti, è un *corpus juris* non scritto e non definito in termini tali da poter essere considerato patrimonio attivo dell'intera comunità nazionale. Ecco allora la necessità di un'opera di definizione di questi diritti consuetudinari e locali. Ecco allora, per esempio, l'importanza di una definizione specifica ed esaustiva di quelli che sono i diritti di proprietà collettiva sulle terre e la

⁴² Nei rituali e nelle liturgie, ordine linguistico e ordine del mondo, parola, *pronunciación* e giudizio tendono a coincidere. (Cfr. Palmisano 2002, pp. 1-31)

concezione locale di sfruttamento delle risorse naturali. Una definizione di tal fatta, insomma, prima di essere interpretata come rivendicazione di diritti di fronte allo Stato andrebbe considerata come contributo locale all'opera di ridefinizione del *corpus juris* nazionale, come notevole sforzo etnico mirato al suo arricchimento e potenziamento nel contesto della modernità del paese.

Riassumendo, il diritto consuetudinario è una diffusa quanto implicita forma della rappresentazione o, meglio, della auto-rappresentazione; è una gerarchia di valori, una visione del mondo fornita localmente alla comunità e alla *persona*: nel diritto consuetudinario entrambi sono rappresentati, e sono rappresentati anche verso l'esterno, agli "altri".⁴³

Nel dialogo fra i diritti, tuttavia, manca sovente la voce dell'intera categoria del diritto consuetudinario; una voce che non viene ascoltata se non per semplice intervento di singoli individui, all'occasione chiamati nominalmente a partecipare alla ricostruzione, elaborazione e interminabile affinamento del processo giuridico.⁴⁴ Manca una messa in scena pubblica dei diritti locali. Manca una messa in scena in grado di permettere una presa di conoscenza, piuttosto che di coscienza, e una conoscenza reale da parte degli attori sociali della vastità e diversità, della ricchezza espressiva della relazione fra persone e della relazione fra persone e istituzioni, e della relazione fra attori sociali e mondo all'interno del quale agiscono, una ricchezza espressiva che è caratteristica del diritto informale, del diritto consuetudinario, dei diritti locali. Manca insomma una messa in scena del diritto consuetudinario a opera di gruppi etnici e di Stato, se non come semplice rivendicazione *ad hoc* di generici diritti di minoranze etniche in contrapposizione allo Stato.

2. Costituzioni

Rileggere alcuni articoli della Costituzione dell'Ecuador, come di altre dell'America Latina, permette di evocare con certezza lo spirito che può animare la futura struttura

⁴³ La potenza della rappresentazione, ovviamente, varia. C'è chi è in grado di rappresentare con talmente tanta incidenza da convincere il rappresentato a essere proprio così come è stato rappresentato. È il caso per esempio degli *U'wa*, una piccola comunità indigena della Colombia del nord-est. La rappresentazione internazionale degli *U'wa* è stata intensa e potentemente incisiva: se ne sono occupati attori sociali "forti", dalla Occidental Petroleum Company (OXY) alle FARC, e ai movimenti nordamericani o internazionali degli ambientalisti militanti (come il Rainforest Action Network). E ha pressoché finito per annichilire quella società: gli *U'wa* infatti hanno percepito la necessità di omologarsi a questa identità internazionalmente rappresentata. Nel caso degli *U'wa* si è forse trattato di una rappresentazione elaborata nel tentativo ingenuo di rafforzare la loro identità, mentre invece, paradossalmente, ha significato la loro disgregazione politica e la loro rovina sociale: da attori del loro mondo sono stati ridotti a essere agiti da parte di attori sociali "forti". Dunque, gli attori sociali vengono a conoscenza della loro identità, e sanno e sentono di essa, anche e soprattutto dall'esterno. L'esterno definisce queste identità locali, queste identità indigene; l'attore sociale locale le interiorizza. A volte le interiorizza e le rielabora con successo, altre volte, meno. Cfr. a questo proposito il lavoro di J. Diego Quesada, 2008, pp. 183-194.

⁴⁴ Manca cioè una raccolta sistematica e una pubblicazione critica e commentata del diritto consuetudinario – non più informale, una volta sistematicamente raccolto e fissato in forma scritta.

di relazione gruppi etnici/Stato e soprattutto la struttura di relazione diritto consuetudinario/diritto ordinario, ovvero la struttura delle relazioni fra ordinamento delle società locali, da una parte, e diritto civile e penale statale, dall'altra. E consente una serie di riflessioni e considerazioni. Altrettanto accade con la lettura di altre Costituzioni dell'America Latina.

Così, gli artt. 22, 109, 129, 210, 215, 231 della Costituzione del Brasile, per esempio, mostrano un atteggiamento "protettivo" dello Stato nei confronti delle comunità indigene piuttosto che un atteggiamento interattivo, pur nel riconoscimento dei diritti di proprietà sulle terre e sulle risorse del suolo e del sottosuolo.⁴⁵ Tali diritti, tuttavia, dichiarati inalienabili e imprescrittibili, "poden ser efetivados" solo con il nullaosta del Congresso Nazionale. Cosa tutto ciò comporti è materia di discussione nazionale permanente in Brasile.

Ancora, con gli artt. 62, 63, 64, 65, 66, [67], 140, 268 della Costituzione del Paraguay viene riconosciuta alle società indigene una priorità storica nei confronti dell'assetto statale.⁴⁶ Al contempo, questi articoli manifestano uno sforzo di tutela

⁴⁵ Della Costituzione del Brasile, cfr. in particolare: "Art. 22. Compete privativamente à União legislar sobre: ...XIV - populações indígenas. Art. 109. Aos juizes federais compete processar e julgar: ...XI - a disputa sobre direitos indígenas. Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público: ...V - defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas. Art. 210, § 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Art. 215, § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens... § 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis."

⁴⁶ Relativamente alla Costituzione del Paraguay, cfr.: "Artículo 62. De los pueblos indígenas y grupos étnicos. Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo. Artículo 63. De la identidad étnica. Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena. Artículo 64. De la propiedad comunitaria. Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos. Artículo 65. Del derecho a la participación. Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, esta Constitución y las Leyes nacionales. Artículo 66. De la educación y la asistencia. El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la

delle identità locali anche in forza del recupero delle forme etniche dell'ordinamento sociale, ovvero dei diritti consuetudinari. Resta da interpretare in tutta la sua portata sociale e politica l'art. 67: cosa significa politicamente e socialmente "exonerar"?

Di nuovo, fra le *Disposiciones transitorias* della Costituzione dell'Argentina, la Prima è particolarmente indicativa, per quanto appunto transitoria.⁴⁷ Il recupero delle Isole Malvine alla sovranità argentina è obiettivo permanente e irrinunciabile, nel rispetto del "modo de vida de sus habitantes". Ma contando anche su questa *Disposicion* e sul futuro richiamo al principio della "autodeterminazione dei popoli", la Gran Bretagna persegue oggi una sorprendente politica di popolamento anglosassone – "popolamento" è termine applicato qui nella sua piena accezione, poiché segue le tappe seguite per qualsiasi specie animale, come nel caso dei fagiani o delle quaglie, per esempio, in qualsiasi riserva naturalistica –, accelerata e di fatto forzata, delle stesse Isole Malvine.

Gli artt. 9, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 156, 186, 260 della Costituzione del Venezuela, a loro volta, appaiono particolarmente sviluppati e esaurienti in merito alle questioni delle società indigene e locali.⁴⁸ Questi riconoscono

regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural. Artículo 67. De la exoneración. Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la Ley. Artículo 140. De los idiomas. El Paraguay es un país pluri cultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La Ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro. Las lenguas indígenas, así como las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación. Artículo 268. De los deberes y de las atribuciones. Son deberes y atribuciones del Ministerio Público: 1. Velar por el respeto de los derechos y de las garantías constitucionales; 2. Promover acción penal pública para defender el patrimonio público y social, el medio ambiente y otros intereses difusos, así como los derechos de los pueblos indígenas..."

⁴⁷ Per quanto riguarda la Costituzione dell'Argentina, cfr.: "Disposiciones transitorias - Primera: La Nación Argentina ratifica su legítima e imprescriptible soberanía sobre las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur y los espacios marítimos e insulares correspondientes, por ser parte integrante del territorio nacional. La recuperación de dichos territorios y el ejercicio pleno de la soberanía, respetando el modo de vida de sus habitantes, y conforme a los principios del derecho internacional, constituyen un objetivo permanente e irrenunciable del pueblo argentino."

⁴⁸ Per la Costituzione del Venezuela, cfr.: "Artículo 9. El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad. Artículo 119. El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley. Artículo 120. El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a la Constitución y a la ley. Artículo 121. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen

difatti chiaramente la proprietà delle terre e delle risorse a “los pueblos y comunidades indígenas”, qualificando tale proprietà come “propiedad colectiva”; una proprietà estesa anche al campo delle idee e delle tecnologie indigene (art. 124). Sempre alle stesse società viene riconosciuto il diritto non solo a mantenere ma anche a sviluppare “su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto”. Ma ancora più sorprendente e interessante è il riconoscimento del diritto alla pratica di una economia sociale e non liberista (art. 123); un riconoscimento che oggi, nell’iper-liberista mondo della globalizzazione imposta dai mercati finanziari, risulta essere un riconoscimento del diritto dell’uomo, ovvero di tutti noi, alla libertà. Del resto, l’art. 126 specifica che “El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional”. Lo stesso art. 260, infine, riconoscendo alle società indigene il diritto

educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones. Artículo 122. Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos. Artículo 123. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral. Artículo 124. Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales. Artículo 125. Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley. Artículo 126. Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional. El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional. Artículo 156. Es de la competencia del Poder Público Nacional: ...32. La legislación en materia de derechos, deberes y garantías constitucionales; ...; la de pueblos indígenas y territorios ocupados por ellos; ... Artículo 186. La Asamblea Nacional estará integrada por diputados y diputadas elegidos o elegidas en cada entidad federal por votación universal, directa, personalizada y secreta con representación proporcional, según una base poblacional del uno coma uno por ciento de la población total del país. Cada entidad federal elegirá, además, tres diputados o diputadas. Los pueblos indígenas de la República Bolivariana de Venezuela elegirán tres diputados o diputadas de acuerdo con lo establecido en la ley electoral, respetando sus tradiciones y costumbres. Cada diputado o diputada tendrá un suplente o una suplente, escogido o escogida en el mismo proceso. Artículo 260. Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales y que sólo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. *Sexta.* La Asamblea Nacional en un lapso de dos años legislará sobre todas las materias relacionadas con esta Constitución. Se le dará prioridad a la Ley Orgánica de Pueblos Indígenas, Ley Orgánica de Educación y Ley Orgánica de Fronteras.”

all'esercizio autonomo delle forme della mediazione e della realizzazione della giustizia, ribadisce il riconoscimento del diritto di giurisdizione, ovvero della stessa sovranità, e se ne fa garante statale.

Esaminando infine la Costituzione del Guatemala non possiamo non soffermarci sugli articoli 66, 67, 68, 69 e 70.⁴⁹ La definizione, ovvero la rappresentazione, di "gruppo etnico" che viene qui fornita e proposta, difatti, risulta essere particolarmente interessante, oltre che particolarmente avanzata, per la nostra riflessione.

Anche nella Costituzione rappresento dunque il mondo, e lo ordino. E le comunità locali sono ben comprese in questa rappresentazione, in questo ordinamento.

3. Diritto statale nazionale, civile e penale

Attraverso una Costituzione è possibile dunque riconoscere e ri-stabilire entità territoriali indigene. Ma il punto è che le leggi ordinarie si ritrovano indietro rispetto a queste Costituzioni: spesso non prevedono per esempio che lo sfruttamento delle risorse naturali possa produrre *rentas* alle comunità indigene.

Il diritto statale nazionale, civile e penale, invece, che in sé è una rappresentazione della struttura delle relazioni, ovvero una rappresentazione di questi gruppi etnici e/o comunità locali, specifica anche come relazionare la comunità locale a ciò che chiamiamo "Stato".

Disponiamo pertanto di due rappresentazioni normative – diritto consuetudinario e diritto statale nazionale, civile e penale – di particolare diffusione, pubblicamente più o meno note agli attori sociali.

Alcuni autori vedono in questa contraddizione la presenza di una ideologia di fondo che, in nome di una valorizzazione degli interessi strategici statali,

⁴⁹ Cfr. in particolare: "Sección tercera. Comunidades indígenas - Artículo 66. Protección a grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradición es, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos. Artículo 67. Protección a las tierras y las cooperativas agrícolas indígenas. Las tierras de las cooperativas, comunidades indígenas o cualesquiera otras formas de tenencia comunal o colectiva de propiedad agraria, así como el patrimonio familiar y vivienda popular, gozarán de protección especial del Estado, asistencia crediticia y de técnica preferencial, que garanticen su posesión y desarrollo, a fin de asegurar a todos los habitantes una mejor calidad de vida. Las comunidades indígenas y otras que tengan tierras que históricamente les pertenecen y que tradicionalmente han administrado en forma especial, mantendrán ese sistema. Artículo 68. Tierras para comunidades indígenas. Mediante programas especiales y legislación adecuada, el Estado proveerá de tierras estatales a las comunidades indígenas que las necesiten para su desarrollo. Artículo 69. Traslación de trabajadores y su protección. Las actividades laborales que impliquen traslación de trabajadores fuera de sus comunidades, serán objeto de protección y legislación que aseguren las condiciones adecuadas de salud, seguridad y previsión social que impidan el pago de salarios no ajustados a la ley, la desintegración de esas comunidades y en general todo trato discriminatorio. Artículo 70. Ley específica. Una ley regulará lo relativo a las materias de esta sección."

svantaggerebbe tanto le dinamiche culturali indigene quanto la realtà degli ecosistemi.⁵⁰ Questi autori vedono dunque in questa contraddizione una vera e propria volontà di danneggiamento delle comunità indigene a opera dello Stato, e non una contingenza storica che va invece superata nel corso dell'attività politica attuale. Non ritengo di poter sostenere con altrettanta certezza questa posizione analitica; non ritengo cioè che nel permanere della scarsa adeguatezza della legge ordinaria rispetto alla Costituzione vi sia una volontà di danneggiamento delle comunità indigene. Piuttosto, ritengo che spesso, oggi e soprattutto in proiezione futura, oltre a *deficit* di cultura giuridica e antropologica, vi possano essere interessi internazionali capaci di condurre a termine un processo di strumentalizzazione e appropriazione funzionale dei cosiddetti “diritti delle popolazioni indigene”, a detrimento degli interessi delle stesse comunità e degli stessi interessi nazionali: processi apparentemente filo-indigenisti, di fatto filo-corporativi transnazionali e anti-statalisti (certamente non anarchici!).

Vedo dunque ben altro che una volontà statale negativa e anti-indigenista nella arretratezza legislativa ordinaria rispetto alle dichiarazioni costituzionali. Infatti, riconoscendo l'esistenza e la legittimità degli interessi di una istituzione in sé multiculturale e rappresentativa della varietà e ricchezza di pensiero della nazione – quale può e deve essere lo Stato –, interessi rappresentati come riconoscimento degli interessi di tutti i gruppi, anche etnici, a opera della Costituzione, rilevo piuttosto una problematica strutturale – un'incapacità strutturale – fra dinamiche locali e dinamiche nazionali: la pratica del riconoscimento politico dello “altro” si manifesta nella produzione di una normativa immediata – quasi quotidiana, potremmo sostenere –, al di là delle affermazioni costituzionali. E questo prevede un processo di studio e ricerca, definizione e analisi, che comporta una certa complessità e durata.

4. Diritto internazionale

Vi è poi una quarta forma di rappresentazione normativa: il diritto internazionale. È il diritto che si basa su *les grand récits* nascosti, non manifesti ma non estinti, ai quali ho precedentemente accennato. Il diritto internazionale non esercita però significative pressioni sugli Stati, non è particolarmente cogente, in effetti. Paradossalmente, gli Stati non dimostrano *de facto* alcuna forma di rispetto per il diritto internazionale, mentre al contempo lo mettono in mostra: è un diritto per così dire scenico, un diritto di gala, un diritto insomma per le grandi occasioni... un diritto da *cocktail*. Sostanzialmente, sottace *les grand récits* della “selezione naturale”: il diritto internazionale si riduce in effetti a un diritto del più forte. Non vi è un'istanza centrale che sia sovraordinata all'istanza statale né tantomeno alla *transnational holding* o alla *multinational corporation* e che possa far sì che il diritto internazionale venga preso in considerazione. Tuttavia, esplica una potenza inaudita proprio nel senso della rappresentazione normativa, e in questo senso è una forma narrativa di

⁵⁰ Fontaine 2001.

diritto.⁵¹ Ovverosia, hanno efficacia “normativa” proprio le immagini implicite nel diritto internazionale e esplicitamente evocate dal diritto internazionale; in altri termini, ha forza il discorso che è implicito nel diritto internazionale, il discorso che questo, per esempio, produce ed esplicita relativamente alle comunità indigene, ai “popoli indigeni”, alle “popolazioni indigene”. E questi termini sono interessanti: in sé dicono molto.

Per noi antropologi, il termine “popolazione” è termine preso in prestito dalla zoologia, disciplina nella quale il suo uso ha legittimo significato. Il termine “popolazione” è in uso in biologia e zoologia per definire insiemi di individui di specie animali insediati in un territorio: si parla difatti di popolazioni di pinguini, di piccioni o di foche, per esempio. Per noi, invece, l’uomo non è riducibile a una semplice specie animale, ma è da considerare una specie sociale. Non ci interessa pertanto il concetto biologico e zoologico di “popolazione”. Per un antropologo, l’uso di questo termine dimostra l’impiego, non manifesto, l’accettazione di uno dei tanti *grand récits* nascosti ai quali abbiamo accennato. Si tratta di recite che rappresentano un gruppo sociale o una comunità come se si trattasse di una colonia di conigli selvatici: una zoologizzazione del mondo sociale – ulteriore dimostrazione dei processi di colonizzazione del mondo della vita – che ovviamente rifiutiamo con decisione. Ma comprendiamo che una tale rappresentazione ha una inaudita potenza e una sua indiscutibile efficacia. Tanto che spesso le comunità indigene, le comunità locali, come pure i gruppi etnici, si identificano nell’immagine che di loro fornisce il diritto internazionale.

Attualmente, dunque, la domanda primaria pare essere: quale è il diritto internazionale oggi vigente? Ovvero, quale è il sistema di ordinamento sociale oggi imperante?

Qualunque sia tale diritto nella sua specificità, qualunque sia tale ordinamento nella sua articolazione, entrambi partecipano alla costituzione di un nuovo ordine mondiale, e di questo ne sono il riflesso: l’ordine post-globale.

Le società moderne, infatti, per dichiararsi tali e rivendicare legittimità si configurano sulla base del modello del mercato autoregolatore.

È l’indiscutibile presenza di un “mercato globale” a costituire difatti il nuovo palcoscenico giuridico sul quale si muovono oggi gli attori sociali post-globali. Questo mercato globale sostituisce la struttura di relazioni determinata da ciò che è definito nazionalmente e situazionalmente come comportamento rispettoso delle norme. È l’ordine del mercato, l’ordine dato dalle relazioni fra attori economici a divenire ordine giuridico, e perfino etico: ecco il nuovo ordine giuridico transnazionale. Altro che “diritto internazionale”, dunque: è l’ordine giuridico transnazionale imposto dai mercati finanziari a trionfare!

Insomma, si tratta di un diritto che assomiglia a un grande gioco di politica economica internazionale, oggi quasi una *pièce* teatrale, con un numero enorme di attori coinvolti sulla scena: società nazionali, etnie, minoranze, individui; *anche* Stati.

⁵¹ Cfr. Broekman, 1980, 1984, 1985, 1986, 1991, 1992, 1996, 1999; Palmisano 1989, 2006.

Si tratta di una semplice “giurisprudenza degli interessi”, interessi di grandi *transnational holdings*, a volte veri e propri “cavalli di Troia” di altri Stati. Questo è *de facto* e *de jure* il “diritto internazionale” realmente operante. È un diritto ovviamente extra-statuale, trans-statuale, forse perfino è un “diritto senza Stati”.

5. L'ordine dei mercati: rappresentazioni come forma narrativa del diritto

L'ordine dei mercati, in particolare l'ordine dei mercati finanziari, costituisce difatti la quinta forma della rappresentazione normativa, paradigmatico esempio di diritto narrativo, forse la più sconcertante e efficace, poiché superando anche la lingua in capillarità normativa, ovvero la grammatica in precisione, e al contempo caratterizzandosi per la sua indefinitezza, quasi paradossale, ovvero per la sua ineluttabile leggerezza, si fa linguaggio davvero internazionale.

Nella nostra epoca post-globale vi è infatti un ordine che è dettato dai mercati finanziari. È un ordine che si costituisce da sé e che in sé costituisce. Ed è un linguaggio specifico, che rappresenta il mondo in termini di clienti, soprattutto in termini di consumatori. Comprendiamo allora come la stessa comunità indigena assuma e possa interiorizzare un'immagine nuova: l'indigeno è un consumatore e spesso è chiamato a mostrarsi tale. In questo contesto, non è più un attore sociale ma è un agito sociale; e questo, proprio nella prospettiva dell'ordine dei mercati. Dunque, la comunità indigena, come pure il gruppo etnico, è presa in considerazione soltanto nella misura in cui si lascia irretire in una dinamica che è la dinamica del consumo. È in quanto consumatore che viene a essere riconosciuto nel suo “esser-ci”.

IV. Un diritto senza Stati?

Si pone allora una domanda complessa, relativa al diritto e alla antropologia. Una domanda che può essere espressa così: può darsi mai un *diritto senza Stato*? ovvero un diritto nel quale le società nazionali, le etnie, le minoranze ecc. si sentano e siano attori primari? Questa domanda comporta la confrontazione con alcuni temi che influenzano specificamente la pratica giuridica contemporanea e le politiche correlate di Mercosur, come pure di Unione Europea e Organizzazione dell'Unità Africana.

Innanzitutto, vi è l'unità di un determinato sistema giuridico: ma se lo Stato non è più la giustificazione ultima né la forza d'unione per un sistema giuridico, come si può sostenere e mantenere un diritto unificato e uniforme nella vita pubblica quotidiana?

Quindi, sembrerebbe che nuove strutture normative vengano chiamate a rimpiazzare lo Stato nazionale quando quest'ultimo non è più riconosciuto come il potere (*Gewalt*) che fa scaturire e legittima il diritto: ma come avviene, pur nel riconoscimento, questo cambiamento? e quali sono le norme in grado di performare tale compito? La domanda, in ultima analisi, pare essere la seguente: vi è un sistema

normativo che rimpiazza davvero lo Stato o si tratta soltanto di una sostituzione estetica? Infine, come e perché si avrebbe bisogno di riferimento (*Referenz*) alle immediate forme sociali e politiche specifiche della vita sociale per mantenere un sistema giuridico? è forse perché un tale riferimento sembra necessario, che lo studioso di diritto dell'Europa contemporanea si riferisce talvolta alla Regione come al più appropriato sostituto dello Stato? e come questo riferimento potrebbe cambiare veramente la teoria giuridica?

Siamo insomma di fronte a un cambiamento di paradigma. Il teorema *diritto senza Stato* porta dal diritto dello Stato all'antropologia del diritto, invitandoci a rifuggire definitivamente ogni formalismo.⁵²

Il caso della UE è paradigmatico: è costituita come un contratto, nella forma di trattati, per il trasferimento *de facto* di sovranità nazionali a istituzioni sopranazionali. È allora interessante considerare i Trattati dell'UE come tendenti a realizzare una sorta di *diritto senza Stato*. Più precisamente, forse, i trattati realizzano un *diritto senza Stati*. Questo è di fatto accaduto quando gli Europei si sono messi a contrattare sovranità. “Contrattare” è la realizzazione del pensiero giuridico nei suoi fondamenti; “trasferire sovranità” è quanto invece scuote le fondamenta della legittimità del diritto, propria degli Stati nazionali.⁵³ Ora, può un trasferimento del genere venire realizzato seguendo le regole del contratto, e del mercato, traslando e istituendo la sua fonte di autorità e di legittimazione proprio attraverso e nello specifico atto di trasferimento? un atto, insomma, che diverrebbe fonte normativa, tale da costituire un nuovo *diritto senza Stato*.

Insomma, può il *diritto senza Stato*, o meglio il *diritto senza Stati*, essere realizzato attraverso l'applicazione di un diritto iniziato dallo Stato, o meglio dagli Stati, attraverso la proliferazione di trattati? La risposta per me è “sì!”: è quanto sta accadendo. Il riferimento costante al *contesto istituzionale individual-nazionale (single institutional framework)* dell'UE potrebbe davvero essere inteso come un tentativo di rimpiazzare uno Stato unificato con quella singola e semplice sovranità istituzionale iniziale precedentemente descritta.

Ma chi ne trae vantaggio?

In questa epoca post-globale è in corso un processo di grande interesse: la fondazione e formazione di un *diritto senza Stato*, ovvero un diritto per il quale lo Stato si ritrova fuorilegge, indebitato nei confronti delle *transnational holdings* e delle *multinational corporations*. Questo processo è a uno stadio molto avanzato, più di quanto si riconosca e si immagini. Stiamo assistendo a una trasformazione negli attori e soprattutto nella produzione normativa, muovendoci attraverso una moltiplicazione degli attori e della produzione normativa. Tutto ciò appare inquietante, specialmente quando si considera la virtualità dei mezzi di comunicazione: spesso non si conosce da chi sia prodotto effettivamente questo ordine-diritto né cosa sia realmente prodotto, con quali effetti e in quale momento tali effetti saranno riconoscibili. La manipolazione degli attori sociali, di fatto, continua.

⁵² Broekman 2000, p. 6.

⁵³ Broekman 2000, p. 6.

Per esempio, i “diritti umani”, nella loro portata ideologica, sono parte di questa negazione delle grandi recite che è in se stessa una grande recita?

Come von Jhering ha rilevato, non esiste altro nel diritto se non una *Interessenjurisprudenz*: non vi è mai stato nella storia dell’umanità un diritto che non sia stato rivendicazione di interessi.⁵⁴ Allora, rivendicazione dei “diritti umani” è rivendicazione di quali interessi? da parte di chi? Oggi più che mai ha senso porsi questa domanda: da chi nasce tale ideologia? da chi vuole uno Stato sempre più debole? da chi oggi pensa che il potere dello Stato sia ormai superabile proprio in termini di giuridificazione?

E ancora, e finalmente: *cui prodest?*

⁵⁴ Von Jhering 1963 (1872).

Bibliografía

Almeida, Ileana

- “Consideraciones sobre la Nacionalidad Kechua”, en Varios, *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Otavalo: IOA, 1979
- “La auto-conciencia nacional”, en *Cuadernos de Nueva. No. 7. Revuelta y desafío: La cuestión indígena en el Ecuador*. Quito: Editorial Epoca. Junio, 1983
- “El Movimiento Indígena en la Ideología de los Sectores Dominantes Hispanoamericanos”, en Varios, *Indios. Una Reflexión sobre el Levantamiento Indígena de 1990*. Quito: ILDIS/Duende/Abya-Yala, 1991

Almeida, Ileana y Arrobo, N.

- *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado*. Quito: Fundación Pueblo Indio-Ediciones Abya Yala, 1998

Barth, F. (ed.)

- *Ethnic Groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen-Oslo, Universitetsforlaget, Boston, Mass., Little Brown, London, Allen&Unwin, 1969

Belohradski, Vaclav

- “La globalizzazione e i paradossi del multiculturalismo”, in *Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione andina II: un approccio multidisciplinare*. Palmisano, A.L. e Cataldi, G. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 30. Roma: IILA, 2006

Brasileiro, S.

- “Povo indígena Kikiri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo”, in João Pacheco de Oliveira, *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999], pp. 175-198

Broekman, Jan M.

- “Juristischer Diskurs und Rechtstheorie”, in *Rechtstheorie*, Vol. XI, 1, 1980
- “Changes of Paradigm in the Law”, in Peczenik, A.; Lindahl, H.; v. Roermund, B. (eds.), *Theory of Legal Science*. Dordrecht, Reidel: Synthese Library, 1984
- “Justice as Equilibrium”, in *Law and Philosophy*, V, 1985:369-391
- “Legal Subjectivity as a Precondition for the Intertwinement of Law and the Welfare State”, in Teubner, G. (ed.), *Dilemmas of Law in the Welfare State*. Berlin: de Gruyter, 1986
- *Recht en Anthropologie*. Brussels: E. Story-Scientia, 1991
- “Poetic Justice and Perelman”, in *Rechtstheorie*, Vol. XXIII, 2, 1992:177-187
- *A Philosophy of European Union Law*, Paris/Leuven: Peeters, 1999

Colajanni, Antonino

- “Derechos de los pueblos indígenas y derechos indígenas en América Latina. Un punto de vista antropológico-jurídico sobre el futuro de los pueblos originarios del continente”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 36. Roma: IILA, 2008:245-262

Conejo Maldonado, Mario

- “El indígena otavaleño urbano”, en J. Almeida (coord.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya – Yala. Serie Pueblos del Ecuador 4, 1995

- “Espacios hegemónicos de la lengua kichwa en el campo de la educación, la política y en la producción escrita”, en *Identidad lingüísticas de los pueblos indígenas de la región Andina I*, Ariruma Kowii (compilador). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2005

- “Interculturalidad e importancia de una comunicación multilingüe”, in *Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione andina II: un approccio multidisciplinare*. Palmisano, A.L. e Cataldi, G. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 30. Roma: IILA, 2006

Devereux, Georges

- *Ethnopsychanalyse complémentaire*. Paris: Éditions Flammarion, 1985 [première édition 1972]

Fontaine, Guillame

- “Eficacia política de la etnicidad en América Latina”, en *Cuadernos sociológicos*, 2, Quito, PUCE, 2001

Fortes, M.

- “Pietas in ancestor worship: the Henry Myers lecture 1960”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91, 1960: 166-191

- *Time and Social Structure and Other Essays*. London: Athlone Press, 1970

Gómez Rivera, Magdalena (coord.)

- *Derecho indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, 1997

Habermas, Jürgen

- *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981

Habermas, Jürgen e Taylor, Charles

- *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli, Milano 1988

- *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992

Harris, A. W.

- "Making the Case for Collective Rights: Indigenous Claims to Stocks of Marine Living Resources", in *Georgetown International Environmental Law Review*, vol. 15, 2002-2003:379-423

Hutchinson, John and Smith, Anthony D. (eds.)

- *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996

Ibarra, Alicia

- *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1987

International Whaling Commission

- *Report of the ad hoc technical committee working group on development of management principles and guidelines for subsistence catches of whales by indigenous (aboriginal) peoples*. IWC/33/14, 1981

Iturralde, D., Alta, V., Lopez Basols, M.A. (comp.)

- *Pueblos Indígenas y Estado en América Latina. Memoria del Colloquio Pueblos Indígenas y Estado en América Latina, Quito, Julio 1997*. Quito, Abya-Yala, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Universidad Andina Simón Bolívar, 1998

von Jhering, Rudolf

- *Der Kampf ums Recht*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (1872)

Kipling, R.

- *The white man's burden*, 1899

Liotard, Jean François

- *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979

- *Lectures d'enfance*. Paris: Galilée, 1991

Maffei, M. C.

- "La Dichiarazione di Saint Kittis e Nevis: una svolta della Commissione baleniera internazionale", in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 2007:137-158

Marques-Pereira, B., Bizberg, I. (coord.)

- *La Citoyenneté sociale en Amérique Latine*. Paris: CELA-IS/L'Harmattan, 1995

Marx, K. und Engels, Friedrich

- *Marx-Engels-Werke (MEW) (Blaue Bände)*, 43 Bände 1956-1990. Berlin (Ost): Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Bde. 1-42) und Berlin: Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (Bd. 43), Dietz Verlag.

Seit 1989 Rosa-Luxemburg Stiftung, Dietz Verlag, Berlin

Pacheco de Oliveira, J.

- “Resugimento de identidades étnicas (indígenas) em una des maís antigas regiões de colonização do país, o Nordeste”, in João Pacheco de Oliveira, *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999]

Pacheco de Oliveira, J. (compilador)

- *A viagem da volta. Etnicidade, política y reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Ed. ContraCapa, 2004 [1999]

Palmisano, A. L.

- *Ethnicity: The Beja as Representation*. Occasional Papers der F.U. Berlin, n.29. Berlin: Das Arabische Buch Verlag, 1991

- “Esercizi in mistica pagana: suono e parola divina nei culti *zar* dell’Etiopia”, in *Africa*, LVII, 4, 2002:1-31

- “Identidad étnica y relación entre derecho consuetudinario y Estado”, in *Identidad lingüísticas de los pueblos indígenas de la región Andina I*, Ariruma Kowii (compilador). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2005, pp. 109-122

- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell’Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006a, pp. 218

- “Multiculturalità e diritto nel mondo post-globale”, in *Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione andina II: un approccio multidisciplinare*. Palmisano, A.L. e Cataldi, G. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 30. Roma: IILA, 2006b pp. 113-130

- “Introduzione. Le identità indigene e la *cuestión de los pueblos originarios*”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e di sviluppo*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 31. Roma: IILA, 2007a

- “Immagine e rappresentazione indigena verso la ri-appropriazione sociale, culturale e economica”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e di sviluppo*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 31. Roma: IILA, 2007b, pp. 117-136

- “L’identità delle comunità indigene e l’identità indigena”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici II*. Palmisano, A.L., Pustorino, P. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 35. Roma: IILA, 2008a, pp. 9-14

- “Diritto consuetudinario e comunità indigene di fronte al diritto statale e internazionale in America Latina: una prospettiva antropologica”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici II*. Palmisano, A.L., Pustorino, P. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 35. Roma: IILA, 2008b, pp. 263-282

- “Identità, lingua e rappresentazioni”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 36. Roma: IILA, 2008c, pp. 7-12
- “La rappresentazione come forma narrativa del diritto nell’epoca post-globale”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 36. Roma: IILA, 2008d, pp. 195-205
- *I Guraghe dell’Etiopia. Lineamenti etnografici di un’etnia di successo*. Lecce: Pensa, 2008e
- “Le società indigene nell’epoca delle identità protocollari”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 38. Roma: IILA, 2010:207-222
- “E l’utopia si rivelò...”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n.1 Speciale “Utopia e contro-utopie”, 2012 (Rivista fondata e diretta da Antonio L. Palmisano), 2012:237-264

Pirandello, L.

- *Uno, nessuno e centomila*, 1926

Quesada, J. Diego

- “Las lenguas chibchas y sus hablantes: resistencia, obsolescencia e indiferencia”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 36. Roma: IILA, 2008:183-194

Sánchez Parga, José

- *La Trama del Poder en la Comunidad Andina*. Quito: CAAP, 1986
- “La política sin “centro” y el centro sin sociedad: mayo 1994”, en *Ecuador Debate*. No. 32. Quito: CAAP, 1994
- *Las cifras del conflicto social en el Ecuador 1980-1995*. Quito: CAAP, 1996a
- *Población y pobreza indígenas*. Quito: Centro Andino de Acción Popular. Colección Estudios y Análisis, 1996b
- *La Pugna de Poderes. Análisis crítico del Sistema Político Ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala, 1998

Schütz, Alfred

- *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (1932)
- *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981
- *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

Sombart, Werner

- *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911

Stavenhagen, Rodolfo

- *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo Veintiuno, 2000
- *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México. Centro de Estudios Sociológicos, 2001

Tacito

- *De origine et situ Germanorum*, 98 d.C.

Verdugo, L.

- “La resistencia como dinámica de protección identitaria”, in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economica n. 36. Roma: IILA, 2008:53-64

Vico, G.

- *Principj di Scienza Nuova (Scienza nuova seconda)*. Napoli, 1744

Warner, W. Lloyd

- *The Social Life of Modern Community*. New Haven: Yale University Press, 1941

Weber, Max

- “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, Bd. XX und XXI, 1904-1905
- *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr, (1922) 1982

Zanardini, José

- “Cultura, y minorias étnicas en Paraguay”, in *Identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e di sviluppo*. Palmisano, A.L. (a cura di). Quaderni IILA, Serie economia n. 31. Roma: IILA, 2007:33-38

Federalism and Ethnic Minorities in Ethiopia: Ideology, Territoriality, Human Rights, Policy

Marco Bassi

Abstract

In 1994 Ethiopia has adopted a new constitution, considered one of the most advanced in terms of provisions for human rights. The progressive ratification of several international treaties on minority rights had already begun in 1991, immediately after the fall of the Derg regime. This progress has brought Ethiopia into the UN monitoring system, but the review of the official UN documents reveals the mismatch between the mentioned constitutional and international steps and the on-ground situation. This article considers two possible causes of this gap. The first is the particular form of ethnic federalism, first introduced with the Charter of the Transitional Government of Ethiopia and later developed in the new constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia (FDRE). The second is the contradiction between the constitutional theory based on the fundamental political freedoms, and the political practice of the ruling party, grounded in revolutionary democracy, a post-Marxist ideology based on the Leninist democratic centralism and on some of the principles of the developmental state. In this article the problems identified by a UN independent expert on minority issues have been re-considered with reference to the Ethiopian pastoral minorities. Special attention is paid to the controversy on the construction of the Gibe 3 dam along the course of the Omo River.

This article claims that minority and indigenous rights are compatible with ethnic federalism as defined in the FDRE constitution, but are in conflict with the praxis inspired by the working ideology of the ruling party.

Keywords: Ethiopia; pastoralism; minority rights; federalism; developmental state; Gibe 3

With the establishment of the Transitional Government of Ethiopia (TGE) in 1991 and the adoption of the Transitional Period Charter, Ethiopia entered into a constitutional process that has deeply transformed the formal structure of the state. The Transitional Charter opens with reference to the Universal Declaration of Human Rights of the United Nations, proclaiming the fundamental political freedoms, including the right to organise political parties without restrictions. Article Two establishes the rights of the nations, nationalities and peoples of Ethiopia to self-determination, in terms of administrative autonomy, protection of the cultural rights and participation in the central government, up to secession.¹ All these principles are confirmed and further elaborated in the 1994 constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia (FDRE).² Indeed, the FDRE constitution is often considered one

¹ TGE 'Transitional Charter', Art. 1 and 2.

² The draft constitution was ratified by the Constitutional Assembly on December 8, 1994, and finally gazetted on August 21st, 1995 (Fiseha, *Federalism*, 53; FDRE, 'Federal Constitution').

of the most advanced charters in terms of provisions for human rights.³ This change had the potential to lead the country out of the centralistic and authoritarian imperial and communist governments that for decades had brought the country into social unrest and ethnic conflicts. Unfortunately, several Ethiopian and international scholars have highlighted the existence of serious gaps between the constitutional theory and political practice.⁴ This mismatch was consistently reported since the time of the TGE by the opposition groups and by small human rights organisation based in the diaspora, but was initially veiled under the image of the Ethiopian ‘democratization’ produced by international diplomacy.⁵ The concern for human rights violations was later taken up by the major independent international human rights organisations.⁶ From 2006 it has fully entered into the official documents produced by the UN Human Rights Council on Ethiopia.⁷

In this article I will try to identify the underlying causes of the revealed violations of minority rights, considering the institutional and ideological contradictions outlined by other scholars. To this aim I will focus on the Ethiopian ‘ethnic’ minorities and I will elaborate on the specific case of the Gibe 3 controversy in south-western Ethiopia.⁸

Scholars have identified two main problematic areas. The first is inherently related to the particular form of ‘ethnic federalism’ introduced in Ethiopia with the Transitional Charter and the FDRE constitution. The potential of the institutionalisation of ethnicity to generate ethnic conflict has been considered both in publications specific to human and minority rights in Ethiopia and in scholarly articles.⁹ The second problematic area is the Marxist ideological background of the Ethiopian People’s Revolutionary Democratic Front (EPRDF), the ruling party, inspiring political action in contradiction with the principles of liberal democracy. These weaknesses are often presented as if they were co-existing and simultaneously affecting the political process. I would rather suggest that they constitute two alternative explanatory models of the current problems with minority rights. If the

³ Tronvoll, ‘New Start’, 20; McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 7, 25; CERD 2009, 2.

⁴ Turton, ‘Introduction’, 14-8; Fiseha, ‘Theory versus Practice’; Tronvoll, ‘New Start’, 20, Tronvoll, ‘Human Rights Violations’, 50-5, 76.

⁵ Pausewang et al., ‘Democratization or Control?’, 35, 43.

⁶ The Oromia Support Group and the Ogaden Human Rights Committee have been active since 1991. Among the international organisations Human Rights Watch and Amnesty International have been particularly active in monitoring human rights abuses in Ethiopia.

⁷ The UN human rights reports on Ethiopia can be downloaded from the official website of the High Commissioner for Human Rights, <http://www.ohchr.org/en/countries/africaregion/pages/etindex.aspx> [accessed 11/02/2014]

⁸ This article deals with a topic related to the main theme of the AHRC-funded research ‘Landscape, People and Parks: Environmental Change in the Lower Omo Valley, Southwestern Ethiopia’, project no. A/H E510590/1, based at the African Studies Centre, University of Oxford. It was developed as a follow-up activity of the same project. I thank Tobias Hagman, John Abbink and David Turton for comments on an early version of this paper.

⁹ CERD, ‘2007’, 4, quoted in Tronvoll (‘Human Rights Violations’, 59); Tronvoll, ‘New Start’, 22-3; Abbink, ‘Second Republic’, 14-15, elaborating on Ottaway (‘Democratization’, 50) and Barnes (‘Ethiopia’, 7); Abbink ‘Ethnicity and Conflict’.

first explanation is accepted, the FDRE constitution would itself contain the contradiction that hampers its democratic premises. As claimed by Jon Abbink, the constitutional institutionalisation of ethnicity would ultimately undermine ‘the democratic and issue-directed solution of concrete problems, and flouts the principles of the republic’.¹⁰ The implication is that in order to solve the current problems some institutional steps need to be taken, including, as suggested by Abbink, the amendment of the FDRE constitution.¹¹ Conversely, if the second explanation is accepted, the systematic abuse of human and minority rights would simply be attributed to the failed implementation of the provisions contained in the FDRE constitution, a responsibility that should be attributed to the ruling party. This position is well exemplified by the opinion reported by Kjetil Tronvoll that ‘the Constitution is only meant for foreign consumption, and not for internal implementation’.¹²

Minority rights under the FDRE

As mentioned, the FDRE Constitution is highly elaborated with regards to human rights. Chapter Three is entirely dedicated to spelling out specific rights, including the freedoms of association, opinion and expression; protections against the judiciary and concerning conditions of detention; cultural, economic, social and environmental rights; and the rights of different minorities, including women. Art. 25 on the Right to Equality is considered to be in line with international law on minority rights in protecting against discrimination on ground of ethnicity, gender, opinion and other status. With reference to the internal debate on land tenure that has dominated Ethiopian politics since the 70s, Commas 4 and 5 of Art. 40 protect the peasants and pastoralists against displacement.

The FDRE constitution is equally advanced with regards to human rights protected under international law. Art. 9 (4) states that “all international agreements ratified by Ethiopia are an integral part of the law of the land”. Art. 13 in Chapter three further elaborates this concept:

the fundamental rights and freedoms specified in this chapter shall be interpreted in a manner conforming to the principles of the Universal Declaration of Human Rights, International Covenants on Human Rights and international instruments adopted by Ethiopia.

According to McDougall this implies that international human rights instruments to which Ethiopia is a party could in theory be invoked directly before national courts, without the need to formally adopt them into the national legislation.¹³ However, the recent UN human rights reports stress that despite such

¹⁰ Abbink, ‘Second Republic’, 15.

¹¹ ‘Ethnicity and Conflict’, 392, 404.

¹² Tronvoll, ‘New Start’, 5. This idea implies that the principles of liberal democracy were formally proclaimed for the sake of enjoying support from the European and North-American countries and from the international financial institutions, a position shared by various oppositions (Lata, ‘Ethiopian State’; Vestal, ‘Ethiopia’).

¹³ McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 7, 18, 27. This corresponds to the opinion already expressed by Ziegler (‘Mission to Ethiopia’, 11).

provision the articles of the ratified treaties have not been invoked before national courts.¹⁴

As visible in table 1, the TGE and the FDRE have remarkably increased the number of international instruments relevant to minority rights ratified by Ethiopia.

Table 1. Summary of the status of Ethiopia with the main international instruments relevant to minority rights (updated to 2012)

Treaty/Declaration	Consent*/ Government	Additional protocols/ Notes
International Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (1948)	YES/1948	
International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (1965) – (ICERD)	YES/Derg (1976)	Optional Protocol not ratified
International Covenant on Civil and Political Rights (1966) – (ICCPR)	YES/TGE (1993)	NOT a party to Art. 41 (mechanism of ensuring compliance with the Covenant); Optional protocols ICCPR-OP1 and ICCPR-OP2 not ratified
International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966) – (ICESCR)	YES/TGE (1993)	Optional Protocol ICESCR–OP not ratified
Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (1979) – (CEDAW)	YES/Derg (1981)	Optional Protocol OP-CEDAW not ratified
Convention on the Rights of the Child (1989) – (CRC)	YES/Derg (1991)	Optional Protocol OP-CRC not ratified
ILO 169 Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries (1989)	NO	
International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families (1990)	NO	

¹⁴ CCPR, ‘Ethiopia’, 2; ESCR, ‘Ethiopia’, 2.

Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities (1992)	YES/TGE (1992)	Legally non-binding
African Charter on Peoples and Human Rights	YES/FDRE (1999)	
Convention for the Protection of All Persons from Enforced Disappearance (2006)	NO	
United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2007) – (UNDRIP)	YES/FDRE (2007)	Legally non-binding
Convention on the Rights of Persons with Disabilities (2006) – CRPD	YES/FDRE (2010)	Optional Protocol OP-CRPD not ratified
African Charter on the Rights and Welfare of the African Child	YES/FDRE (2002)	
ILO 29 Convention concerning Forced or Compulsory Labour	YES/FDRE (2003)	
ILO 182 Convention concerning the Prohibition and Immediate Action for the Elimination of the Worst Forms of Child Labour	YES/FDRE (2003)	

* by signature, ratification, accession or adoption

Table 2. Other important international instruments related to minority rights (updated to 2012)

Convention against Torture and other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment of Punishment (1984) – (CaT)	YES/TGE (1994)	Optional Protocol OP-CaT not ratified
Geneva Conventions (1949)	YES/TGE (1994)	Including the Additional Protocols
ICC Rome Statute of the International Criminal Court (1998)	NO	

This relative progress has brought Ethiopia into the UN monitoring system, but the review of the official UN documents reveals the astonishing and progressively increasing mismatch with the on-ground situation. With regards to minority rights Gay McDougall stated:

In some fundamental respects the true promise of the Constitution - equal and effective participation of members of minority ethnic groups within a system of democratic decision-making - remains unfulfilled. [...]. Minority communities that are discriminated against, excluded and marginalized are

frequently victims of conflict, may be forcibly displaced from their traditional territories and lack opportunities and capacity to promote and protect their rights.¹⁵

McDougall was the United Nation independent expert on minority issues for the 2006 mission to Ethiopia commissioned by the Human Rights Council. Her mission report can be considered the most authoritative official international position on minority rights in Ethiopia.¹⁶ It should, however, be considered that McDougall did not explicitly address the issue of collective rights. This is likely to be a choice motivated by the fact that her mission was mandated on the basis of the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, and that Ethiopia has not ratified any binding treaty on indigenous rights.¹⁷ Collective rights are anyway relevant, because they are embodied into minority rights. They were treated by McDougall in terms of the various impacts on the individuals belonging to the ethnic minorities. Indeed most of the cases considered in her report concern groups with a distinctive ethnic identity and distinctive cultural or linguistic features. Collective rights are also central to the political debate on Ethiopia, since they are recognized under the FDRE constitution.¹⁸

Human rights violations

In 2008 Tronvoll has carefully reviewed a 2007 report produced by the UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination (CERD). This was among the first UN public documents to disclose the systematic and regular violation of human rights in the FDRE.¹⁹ Tronvoll addressed the particular interpretation given in this report that violations occurred along ethnic and racial lines.²⁰ He classified the reported cases of violation and quantitatively assessed them, concluding that they ‘do appear to reflect an ethnic pattern’ simply because ethnicity has become the main organising principles of the country. Human rights violations take place in response to electoral challenges, social protests or political mobilisations, but ‘targeting individuals belonging to specific ethnic groups’.²¹ Tronvoll is thus asserting the primacy of standard civil and political rights over collective rights. This is also the position of McDougall, who clearly connects the problems faced by minorities to the general conditions of abuse of human rights, demanding the immediate adoption of measures such as the re-establishment of independent media freedoms, the release or fair trial of opposition members, academics, journalists and students currently detained.²²

The systematic violation of standard human rights has been re-asserted in the most recent UN public documents on Ethiopia. The 2010 concluding observations of

¹⁵ McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 2.

¹⁶ General Assembly Resolution 60/251, 15 March 2006.

¹⁷ McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 5.

¹⁸ Tronvoll, ‘Human Rights Violations’, 54.

¹⁹ CERD, ‘2007’; Tronvoll ‘Human Rights Violations’, 57-58, 78.

²⁰ Tronvoll ‘Human Rights Violations’. 50, 58-9.

²¹ Ibid., 78.

²² McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 3.

the UN Committee against Torture (CaT) express deep concern about numerous, on-going, consistent and credible allegations of routine use of torture; numerous allegations of extrajudicial killings of civilians by security forces in the Somali, Oromia and Gambella regional states; and concern about reports of rape and other forms of sexual violence against women and girls allegedly committed by members of the security forces.²³ Similar concerns were expressed in 2006 by the United Nation Committee on the Rights of the Child, reporting on information about the use of torture, cruel and degrading treatment by the police and the military to children belonging to minorities; the practice to target schools and students; sexual abuse, rape and killing of children by the armed forces where opposition groups are present, particularly against the Oromo and the Anuak.²⁴ This state of affairs is confirmed by the UN Human Rights Committee in the 2011 regular report inherent Covenant on Civil and Political Rights.²⁵

The 2010 CaT report also denounces the numerous Optional Protocols to which Ethiopia is not a party and the failure to ratify the Rome Statute of the International Criminal Court, making the activation of the United Nations human rights compliance mechanisms difficult or impossible.²⁶

The ethnic variable

The FDRE constitution is often considered quite a unique experiment, because it brings the acknowledgement of cultural diversity to the extreme consequence of using ethnicity as the fundamental organizing principle of the state.²⁷ As mentioned, the FDRE constitution defines Ethiopia as a polity composed by the nation, nationalities and peoples of the country. It is to these cultural and linguistic ‘groups’ that – according to art. 8.1 and 8.2 of the FDRE constitution – sovereignty is assigned, despite the presence of constitutional limitations in the legislative and budget autonomy of the decentralised ethnic-based administrative units. The definition of ‘nation nationality and peoples’ contained in art. 39 (5) of the FDRE constitution focuses on commonality of culture, language and identity, but also introduces the principle of territorial contiguities, assumed to characterise such groups. The principle of territoriality has strong implications for the definition of the administrative spaces at various levels, especially because it is coupled with the right to self-determination. Self-determination is defined in various articles as the right to establish new states at any time and to adopt measures of self-government. In practice only five of the new regional states fit the ideal of the correspondence of a large territory with a clearly defined ethno-linguistic majority. They are Tigray, Oromia,

²³ CaT, ‘Ethiopia’, 3, 5-6.

²⁴ CRC, ‘Ethiopia’, 6-7, 18.

²⁵ CCPR, ‘Ethiopia’, 4, 5.

²⁶ CaT, ‘Ethiopia’, 14. Tables 1 and 2 in this article show that none of the relevant Optional Protocols to the treaties signed by the TGE and the FDRE was ratified. Similarly, no binding treaty on the rights of the indigenous peoples was ratified.

²⁷ Turton, ‘Introduction’, 1; Clapham, ‘Controlling Space’, 27; Habtu, ‘Ethnic Pluralism’. Fiseha observes that the ruling party and other Ethiopians prefer ‘multicultural federalism’ to the commonly accepted expression of ‘ethnic federalism’ (‘Federalism’, 213-4).

and the Afar, Amhara, and Somali regional states. The remaining regional states demarcated during the Transitional Period are linguistically heterogeneous and in some cases made up of a large number of ethnic groups. Within these major units the congruity between space and ethnicity was achieved at lower administrative level, either by demarcating special zones (*Leyu zone*), special districts (*Leyu woreda*), or simply seeking a correspondence between the demarcation of a district (*woreda*) or even a peasant association (*kebele* – the smallest administrative unit) with the territory of a small ethnic group, or of a clan or lineage.²⁸

In terms of minority rights, this trend involves both opportunities and threats. Already in 1995 John Cohen outlined the problem of transforming dominant migrants into cultural minorities within the regional states that had adopted a national language different from Amharic.²⁹ In the same article Cohen also outlined a second concern, the process of boundary demarcation of the districts (*woreda*), particularly along the borders of the regional states.³⁰ In relation to this second case ethnic conflicts were numerous, serious and in some cases protracted; they led to massive displacements of population.³¹ Other ethnic conflicts have been attributed to power struggle among groups in regional states where a dominant majority cannot immediately be identified, and to the process of demarcating new ethnic-based administrative spaces to gain allocation of a budget from the federal institutions.³²

In all these cases, the victims can be classified as minorities within newly constituted ethno-cultural spaces. Indeed these conflicts are regarded as a major cause of concern in McDougall's report. However, in the same report she also praises the outstanding constitutional progress in minority rights, a clear indication that the constitution contains the provisions for protecting minorities within the new administrative spaces. In order to understand this failure we need to dig deeper in the realm of political culture, and, specifically, in the emic perceptions of the federal system. As Christopher Clapham noted, the new system was taken to imply that territory 'owned by one group could not be owned by another', imposing 'a clear territorial demarcation [...] on peoples who had become interspersed through diverse and longstanding patterns of settlement'.³³ At the lower administrative levels this wrong perception in some cases reached the extent of conceiving the new 'ethnic'

²⁸ This reconstruction is based on Abbink 'Ethnicity and Constitutionalism', 167-9; Clapham, 'Controlling Space', 27; Fiseha, 'Federalism', 217-8, 237-40, 246; Turton, 'Introduction' 18-9; Taddele 'Federalism and Conflicts', 36-9; Cohen, 'Ethnic Federalism', 165-6, 172; Abbink, 'Second Republic', 15; Tronvoll, 'New Start', 19.

²⁹ Cohen, 'Ethnic Federalism', 168. See also Clapham 'Controlling Space', 29. Fiseha ('Federalism', 275) and Abbink ('Ethnicity and Conflict', 399) reported a number of local conflicts that broke out along this line.

³⁰ Cohen, 'Ethnic Federalism', 160.

³¹ Abbink, 'Ethnicity and Conflict', 396. Two official UN documents released in 2007 reported between 100,000 and 280,000 (CERD, '2007', 4), and 300,000 (McDougall 'Mission to Ethiopia', 9) the number of internally displaced persons as a result of ethnic conflicts.

³² Kefale, 'Federalism'; Fiseha, 'Federalism', ch. 5; Bruchhaus and Sommer, 'Hot Spot', part 2; Vaughan, 'Ethnic Federalism'.

³³ Clapham 'Controlling Space', 29.

space as an 'exclusive' ethnic space.³⁴ The implication was the implementation of actions of expulsion of minorities or, otherwise expressed, of ethnic cleansing, favoured by the generalised disregard of human rights. The tendency to demarcate smaller and smaller administrative spaces based on ethnic or clan identity increased the possibility to create such exclusive spaces.³⁵ The principle of self-determination replicated at all administrative levels gave the impression that each ethnic group could now protect its interests and forward its demands through the formal governmental structure. This wrong assumption has become common sense in Ethiopia, but it was pushed even further by the emerging political elite, since formal representation was taken as a viable alternative to the international understanding of minority rights. This quite clearly emerges from an interview released by a member of the EPRDF to Tronvoll, denying the existence of any discriminated or oppressed minority in Ethiopia, being all groups equal and enjoying equal rights under the FDRE constitution.³⁶ The same point was also academically articulated by Getachew Assefa's in his response to Tronvoll's article on human rights violation in Ethiopia. Getachew Assefa's argument is that given the 'legal, political and institutional landscape', whereby 'all autochthonous groups in Ethiopia have a member of their respective groups as their administrator and lawmakers', 'there is no way for ethnically – or racially – motivated violations of human rights to occur'.³⁷ The implication is that since under the new system abuses of minority rights cannot logically occur, there is no need to educate citizens, communities and officers, and to monitor and repress violations. In this way the provisions directly contained in the FDRE constitution and the potential to adopt relevant international instruments on minority and indigenous rights were by-passed, and no effort was made to establish intermediate institutional and legal mechanisms between the constitutional principles and the on-ground political processes. Even the 'additional legislation' explicitly required by the FDRE constitution to protect some of the mentioned rights has never been developed.

The ruling party's ideology

The Statute of the EPRDF asserts the centrality of 'revolutionary democracy', the ideology providing the guiding principles to democratize, transform and develop the Ethiopian society.³⁸ The substance of revolutionary democracy has, however, remained obscure to foreign observers and members of the opposition, because the party's official documents were in Amharic and have been kept confidential, for use by the EPRDF governing bodies and for indoctrination of the party's cadres.³⁹

³⁴ Haggmann and Mulugeta, "Pastoral Conflicts," 29; Bassi 'Politics of Space'.

³⁵ Abbink, 'Ethnicity and Conflict', 397.

³⁶ Tronvoll, 'New Start', 19.

³⁷ Assefa, 'Reply to Tronvoll', 251. This position is highlighted by Tronvoll ('Rejoinder to Assefa' 476-7).

³⁸ EPRDF, 'Statute'.

³⁹ Two of these documents have now been translated into English and published in various issues of the *Ethiopian Register* in 1996, 1997 and 1998. Vestal, 'Ethiopia', 103, 109 (fn. 1); Abbink, 'Second Republic', 11, fn. 18.

Revolutionary democracy can only be understood with reference to the Marxist ideological background of the students' movement that led to the 1974 revolution, shared by all the major insurgent organisations that overthrew the Derg in 1991 and supported the transition to the TGE.⁴⁰

The Leninist component

The ideological influence of Vladimir Lenin on the leaders of the student's movement was described with an insider's perspective by Leencho Lata. Rather than a 'party of the working class', what was needed is a 'party for the working class', a revolutionary intelligentsia that should take the lead in rescuing another class. According to Lata's reading of Lenin, this could be achieved by 'narrowing the circle of those who have a better knowledge of the entire process'. A 'Central Committee' would accordingly take the role of 'the only thinking element of the party' and the party should take up the role of educating the beneficiary class, and raising their political consciousness through a powerful propaganda apparatus.⁴¹

Lenin's 'democratic centralism' was adopted by the Derg – the military junta that took over the 1974 Ethiopian revolution – as clarified in the 1976 enunciation of the *Program for the National Democratic Revolution*, and put into operation with the adoption of the constitution of the People's Democratic Republic of Ethiopia (PDRE) in 1987.⁴²

Democratic centralism is also openly referred to in the EPRDF Statute, a document fully confirming the self-perception of the EPRDF as a vanguard party:

In order to enable people to rally behind the objectives of revolutionary democracy and to struggle for their accomplishment, EPRDF is expected to play the role of a vanguard by bracing up its organizational capacity to lead the people in their efforts to raise their consciousness and organize themselves.⁴³

Based on a detailed review of *Guidelines for EPRDF's Organisational Structure and Operation*, an internal EPRDF document, and on research made with the Ethiopian diaspora, in 1999 Theodore Vestal tried to outline how democratic centralism, an ideology designed for a single-party system, could operate in a multi-party constitutional environment. Vestal reported that the EPRDF has built an internal structure parallel to the administrative one, with additional branches in the different sectors of the institutional and associational life. All the major governmental offices, institutions and agencies were thus made part of the Front's network. Similarly, the

⁴⁰ Joireman, 'Opposition Politics', 388-392; Young 'Regionalism and Democracy, 92-3.

⁴¹ Lata, 'Ethiopian State', 87-8. Lata was the Deputy Secretary General of the OLF at the time this organisation was a main component of the TGE in 1991 and 1992.

⁴² Art. 4.1 quoted in Clapham, 'PDRE Constitution', 193. See also Clapham, 'State and Revolution', 13-4.

⁴³ EPRDF, 'Statute', Introduction. There here a striking analogy with art. 6 of the PDRE Constitution: 'The WPE [Workers' Party of Ethiopia], which is guided by Marxism Leninism, is a vanguard political party, determines the perspective for the development of the country, and is the guiding force of the state and the entire society'. (Quoted in Clapham, 'PDRE Constitution', 193).

EPRDF organisational units took control of the activities in the regional states, at all administrative levels. They also monitored the independent associations, opposition organisations and civic associations through infiltration. The EPRDF was particularly restrictive towards ‘any associational activity that may transcend ethnic boundaries’. Vestal reported the importance attributed by the EPRDF to a highly authoritarian command structure, ‘so centralised that even action plans to be implemented by the lowest bodies are commended from the top leadership’. By the time of Vestal’s account in 1999, the organs of the EPRDF were the Congress, formed by its member organisations, a sixty-person Council and a Twenty-man Executive Committee. The Executive Committee elected the General Secretary and the Deputy Secretary, and their members were also in charge of the Propaganda and Organizational Committee (POC), the unit responsible to mobilize ‘the masses’ through effective propaganda and indoctrination of the party’s cadres, and to build the capillary organization that operates at all levels and sectors of society.⁴⁴ Vestal’s description appears to be consistent with the conclusions of John Young’s study of the EPRDF:

the EPRDF remains a Leninist-structured and controlled party. And it is this party which not only oversees the public bureaucracy but also has a formative influence over regional parties.⁴⁵

The Stalinist component

The second recognized Marxist influence on revolutionary democracy is Stalin’s writings on the ‘national question’ within the USSR:

In order to cope with ethnic diversity of the former Russian Empire, [...] Stalin (who himself came from a peripheral region, Georgia) developed a system in which nationalities would enjoy cultural rights and a limited amount of administrative autonomy within their own home areas, subject to the overall control of a communist party.⁴⁶

The debate on the different nations, nationalities and peoples of Ethiopia was already present in the student’s internal debate, but it certainly acquired a new dimension with the political struggle that brought the insurgent organizations to power in 1991.⁴⁷ The Tigrayan People’s Liberation Front (TPLF), the Eritrean People’s Liberation Front (EPLF) and the Oromo Liberation Front (OLF) were all insurgent organisations that had managed to control and self-administer at least part of the territory of their respective people during the Derg. They introduced ethnic federalism in Ethiopia, building on a study that was already produced during the Derg by the Institute for the Study of Ethiopian Nationalities.⁴⁸ The EPLF led Eritrea to

⁴⁴ Vestal, ‘Ethiopia’, 103-9.

⁴⁵ Young, ‘Regionalism and Democracy’, 196.

⁴⁶ Clapham, ‘Controlling Space’, 21.

⁴⁷ Tiruneh, ‘Ethiopian Students’, 85-8; Young, ‘Regionalism and Democracy’, 192.

⁴⁸ Abbink, ‘Ethnicity and Constitutionalism’, 166; Young, ‘Regionalism and Democracy’, 193. Tronvoll, ‘New Start’, 18. The Derg rejected the suggestion to form administrative regions and districts based on ethnicity, but it nevertheless accepted ‘a strictly controlled element of representation for

independence in 1993 by referendum, the OLF was pushed back into insurgency in 1992 and the TPLF managed to present itself as the only political organisation with the capacity to administer the federation, having formed the EPRDF structure in 1988 by aggregating other ethnic components, including ‘Amhara, Oromo, southern based parties, a small and short-lived organisation of captured Derg officers, and other quickly established ethnically based movements’.⁴⁹ This operation was made by re-framing the national question in the logics of democratic centralism. The EPRDF is in fact formed by member organisations that according to its Statute accept to promote revolutionary democracy in their own regional state.⁵⁰ The ‘democratic’ component thus refers to the internal decision making process, the inter-ethnic dialogue possible at the Congress of the member organizations, with the capacity to formulate the programme of the organisation, and to elect the Council. The distribution of power among the nations and nationalities of Ethiopia was also assured by the provision that the Executive Committee should be formed by an equal number of representatives from the member organisations.⁵¹ However, most observers claim that both the central organs and the member organisations of the EPRDF firmly remain under the control of the TPLF.⁵² Several scholars have also elaborated on the mechanisms through which the EPRDF manages to maintain a highly centralised system of control and influence over the regions, despite the constitutional provisions for self-determination.⁵³

The influence of Chinese communism

During the phase of the armed struggle Maoism provided the liberation fronts with a powerful strategic instrument. Lata reports that the EPLF leaders were trained in China during the late 1960s, and that the TPLF was openly Maoist until the mid 1980s.⁵⁴ Young acknowledges that the early EPLF and Chinese revolutionaries had an enormous influence on the thinking of the TPLF.⁵⁵ According to Lata the strategy of the Ethiopian liberation fronts was to engage in low intensity armed struggle advancing in a gradual manner from peripheral rural communities to the centre. The conditions of Ethiopia were analogous to post-1927 China, with the need to build an army in an underdeveloped and agricultural society, and with little external support. As clarified by Young, the TPLF adopted Mao’s axiom that an ‘army could only be based on peasants’, following ‘the three most influential components’ of Mao’s work: ‘the mass line, the stress on self-reliance, and protracted war’.⁵⁶ The mass line implied building a strong relation of trust between the revolutionaries and the

nationalities under the constitution of the PDRE’ (Clapham ‘Controlling Space’, 21).

⁴⁹ Young, ‘Regionalism and Democracy’, 193.

⁵⁰ EPRDF, ‘Statute’, II. 8.

⁵¹ Vestal, ‘Ethiopia’, 104.

⁵² Ibid., 104; Young ‘Regionalism and Democracy’, 193

⁵³ Young ‘Regionalism and Democracy’, 196-7. The most comprehensive list of these studies is provided by Tronvoll (‘Rejoinder to Assefa’, 477, fn. 4).

⁵⁴ Lata, ‘Ethiopian State’, 107. See also Joireman, ‘Opposition Politics’, 392.

⁵⁵ Young, ‘Peasant Revolution’, 136.

⁵⁶ Ibid., 33.

peasants, with the former taking the role of ‘political entrepreneurs’ and genuinely interpreting the demands of the peasants. The *gim gima* –mass evaluation meetings where the peasants had the opportunity to engage in open and lengthy debates with the leaders – and the land reforms were two of the instruments used to achieve this aim.⁵⁷ The work of cultural transformation, re-organization of the society and rural mobilization during the armed struggle was part of the Mao’s strategy outlined in *On Protracted War*, a publication known to the students of the 1974 movement. Lata explains that this led to the fusion of the political and military roles in the liberation fronts, as in the case of the Chinese Red Army.⁵⁸

Today Maoist influence on revolutionary democracy seems to be confined in two rhetoric features. The first is the frequent use of battlefield metaphors and the representation of the political adversaries as ‘enemies’ in political speeches, with the implicit idea of a protracted revolutionary state and the need of a continuous social transformation.⁵⁹ The maintenance of the institution of *gim gima* after the termination of the resistance struggle can be considered a practical manifestation of this attitude.⁶⁰ The second feature is the centrality of the peasantry in Meles Zenawi’s — President of the Transitional Government of Ethiopia from the fall of the Derg in 1991 to 1995, Ethiopian Prime Minister from 1995 to his death in 2012 — notion of ‘agrarian democracy’. Meles Zenawi was Chairman of the TPLF since 1985 and head of EPRDF since its formation. In his speeches he often presented the phase dominated by the agrarian democracy as the necessary ‘prelude to the rise of an urban-based liberal and mature democracy’, the former being more effective in bringing about development of an African state with a negligible middle class.⁶¹ Reference to the developmental state shows that revolutionary democracy is strongly influenced by the Chinese pragmatism in fostering economic reforms from 1978. By 1991, when the EPRDF took power, China already featured as a success story of economic growth, in a country that, at the time when the controlled openings to private property were first introduced, shared many of the social, economic and political characteristics found in the 1991 Ethiopia. Both in the FDRE constitution and in its actual policy the EPRDF promoted the market economy to attract foreign investments, a change that simultaneously fits the Chinese development trajectory and liberal democracy.

The incompatibility with liberal democracy

Building on the Maoist ‘new democratic revolution’ and subsequent reforms in China, and on the Derg’s ‘democratic revolution’, the TPLF/EPRDF has developed revolutionary democracy, a post-Marxist ideology incompatible with the multi-party system, freedom of association, federal decentralisation and political pluralism

⁵⁷ Ibid., 33, 142-4. Young refers that the TPLF was well acquainted with the Chinese Communist Party studies of the land reforms (237, fn. 72).

⁵⁸ Lata, ‘Ethiopian State’, 108-9, 116.

⁵⁹ Vestal, ‘Ethiopia’, 184.

⁶⁰ Pausewang et al. ‘Conclusion’, 232. In the context of the FDRE this technique is often manipulated to purge office holders.

⁶¹ Abbay, ‘Democracy in Ethiopia’, 177.

proclaimed in the FDRE constitution. As Sarah Vaughan and Kjetil Tronvoll have outlined, “donors and EPRDF have not meant the same thing by ‘democracy’”.⁶² In terms of political practice, this contradiction was tackled by adopting what some scholars have defined ‘a dual administrative structure’.⁶³ The EPRDF ruled the country according to its working ideology, while taking control of the various governmental institutions by elections. The FDRE constitution and the maintenance of an appearance of a multi-party system served as a powerful source of international and domestic political legitimacy. This ‘*modus operandi*’, however, can only work as long as the political supremacy of the ruling party is not challenged in the elections.⁶⁴ The contradiction between praxis and the FDRE constitution came to full light with the repression that followed the 2005 political elections. In two of their recent articles, Lovise Aalen and Tronvoll have discussed the restrictions on free expression since 2005, and the use of multi-party elections as ‘a means to sustain the incumbent regime’s own power’, suggesting the end of democracy and the return of electoral authoritarianism in Ethiopia.⁶⁵ A longer term review reveals that the EPRDF has systematically pushed out of the electoral competitive arena any party capable to challenge it. A case in point is the withdrawal of the OLF from the TGE after the 1992 ‘snap’ elections.⁶⁶

The incompatibility between the practiced Leninist democracy and the democratic model proclaimed in the FDRE constitution was confirmed in 2009, when the EPRDF publicly dissociated the two pillars of liberal democracy: civil society as a branch independent of state governance, and human rights. The EPRDF’s underlying thought on civil society has been outlined by Alemseged Abbay:

Prime Minister Meles Zenawi believes that the reliance on NGOs can only lead to a fragile democracy which does not permit alternative paths to development. Instead, he argues, what Africa needs is a ‘paradigm shift’ from neoliberalism to an agrarian democracy, where the NGOs would have minimal roles.⁶⁷

This thought was turned into action with the approval of Charities and Societies Proclamation No. 621/2009. The following is the comment contained in the 2009 report of the UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination:

the Committee is concerned that the Charities and Societies Proclamation (2009), to a large extent, curtails freedom of association in that: (a) charities established by nationals [...] are not allowed to receive more than ten per cent of their funds from foreign sources, including international agencies and nationals living abroad; (b) charities established by residents [...] with an exclusively Ethiopian

⁶² Vaughan and Tronvoll, ‘Culture of Power’, 116; Abbink, ‘Second Republic’, 6, 9-10.

⁶³ Pausewang et al., ‘Conclusion’.

⁶⁴ Gudina, ‘Ethiopia’, 144-8.

⁶⁵ Aalen and Tronvoll, ‘2008 Ethiopian Elections’ 112; Aalen and Tronvoll, ‘End of Democracy’.

⁶⁶ Pausewang et al., ‘Democratization or Control?’; Pausewang et al., ‘Conclusion’; Young ‘Regionalism and Democracy’, 195; Vestal, ‘Ethiopia’, 30-2; Lata, 25-27, 62-7; Clapham, ‘Controlling Space’, 29; Gudina ‘Ethiopia’ 146.

⁶⁷ Abbay, ‘Democracy in Ethiopia’, 182. A more exhaustive description of the role of NGOs in revolutionary democracy is provided by Vestal (‘Ethiopia’, 157-8, 175-7).

membership are barred from taking part in the advancement of human and democratic rights [...] (art. 2).⁶⁸

The serious impact on democracy related activity and monitoring of abuses of human rights is routinely reported in the UN human rights reports.⁶⁹

The recent drop of democratic credibility has forced the EPRDF to search for alternative sources of political legitimacy. In a country affected by widespread poverty, the developmental model provides powerful rhetorical instruments. Economic growth has become central to the political discourse, building on the good results already achieved in recent years. The development plan for the current five years period (2010/11-2014/15) is indeed called “Growth and Transformation Plan”. The late Prime Minister announced that it will target 14.9% economic growth. Agriculture will continue to be a priority. Hydroelectric development is another key sector, with the plan to increase the country’s power production from 2,000MW to 10,000MW and the ambition of becoming an energy exporter in Africa.⁷⁰

The rights of the pastoral minorities

The pastoral areas of Ethiopia have been estimated to extend over 60% of the country, mainly in the arid and semi-arid lowlands, sustaining more than 12% of the total Ethiopian population. McDougall defines minorities as ‘distinct groups within societies that have faced long-term discrimination and disadvantage on the basis of identity as belonging to a national, ethnic, religious or linguistic group’. She clarifies that under her mandate ‘minority status is not defined by numerical factors alone’.⁷¹ She can accordingly dedicate a full section to the Ethiopian pastoralists, being ‘distinct groups with traditional nomadic herding lifestyles, that are increasingly coming into conflict with settled farmers and the agro-industry’ and facing ‘high and disproportionate levels of poverty, food insecurity and low educational enrolment levels’.⁷²

In Ethiopia the expressions ‘pastoral area’ and ‘pastoralists’ are used in a quite generic sense, but they include a diversity of peoples and situations. The lowlands to the east, south east and south of the Ethiopian Plateau are mainly inhabited by large and linguistically compact communities, speaking three different Cushitic languages, Afar, Somali and Oromo. These areas correspond to the Afar, the southern and south eastern part of Oromia, and the Somali regional states. Especially these last two regions have been seriously affected by organized ethno-national movements and insurgency since the 1960s. To the west and south west of the plateau, corresponding to the Gambella Regional State and part of Southern Nations, Nationalities, and People’s Region (SNNPR), a number of ethnic groups of a size ranging between a few hundred to 100,000 are found, each speaking a different language. These are the

⁶⁸ CERD ‘2009’, 3.

⁶⁹ CCPR, ‘Ethiopia’, 7; ESCR, ‘Ethiopia’, 2.

⁷⁰ Embassy of The Federal Democratic Republic of Ethiopia http://www.ethioembassy.org.uk/news_archive/Ethiopia_GTP.htm, accessed 11/03/2011.

⁷¹ McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 5.

⁷² Ibid., 16-17.

groups that according to McDougall have been ‘subjected to discrimination and exclusion, both on the interpersonal and institutional levels, based on skin colour and other physical features’, being associated to a history of dominance ‘and patterns of exploitation during the slave trade’.⁷³

The territories of all these groups have been annexed to modern Ethiopia starting from the mid-19th century, but especially after the 1896 Battle of Adwa. Not all of these groups are strictly pastoralists, since some practice shifting cultivation, flood retreat cultivation along the rivers, hunting, fishing and gathering, or a combination of livelihoods at various degrees. For this reason, a more comprehensive denomination would be ‘mobile indigenous peoples’, pointing to the various forms of mobility characterizing the relation between the families and the natural resources, and the fact that customary livelihoods are based on forms of common tenure of natural resources, enhanced by customary governance mechanisms.⁷⁴ History of recent conquest and marginality in the contest of the modern state, maintenance of distinct languages, cultural features and local identities, and presence of common resource tenures with customary institutions are all elements qualifying these communities for the protections of the collective rights established under international law on indigenous peoples.

Inter-ethnic conflict and displacement

The main purpose of McDougall mission was to address the numerous episodes of ethnic violence discussed in the paragraph on the ethnic variable. Most of the considered cases involved ‘pastoral’ groups. She specifically dealt with the Anuak accident in the Gambella Regional State, culminating, in her own words, ‘in what some have called genocide’. She reported the perception of the community ‘that the military and political actors have provoked inter-ethnic conflict to safeguard highlander interests, divide political opposition, and clear communities from land for oil exploration’.⁷⁵

Concerning the Cushitic speaking pastoral areas, she addressed the conflicts along the borders of the Oromia regional state, and intra-Oromo conflict that have resulted in large scale displacement. Even in this case McDougall considers the possibility that the government may have played an active role in orchestrating

⁷³ Ibid., 18

⁷⁴ This category was first introduced in conservationist’s circles. The expression was used in Chatty and Colchester (‘Mobile Indigenous Peoples’). It is now adopted in international law in the context of World Conservation Union (IUCN) and the United Convention on Biodiversity Diversity, after the advocacy work of the IUCN Commission on Environmental, Economic and Social Policy (CEESP, <http://www.iucn.org/about/union/commissions/ceesp/>) and the IUCN Strategic Direction on Governance, Communities, Equity, and Livelihood Rights in Relation to Protected Areas (TILCEPA). It was also adopted by the World Alliance of Mobile Indigenous Peoples (WAMIP, <http://www.wamip.org/>).

⁷⁵ McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 10. For a detailed background description of the ethnic dynamics and power relations in this region see Feyissa (‘Gambella’). The case has also been discussed by Abbink (‘Ethnicity and Conflict’, 399). In some literature the Anuak are referred to by the name Anywaa.

conflict ‘as a means of destabilizing effective political opposition in the region’.⁷⁶ These statements seem to reflect the perspective of the insurgent organisations such as the OLF and the Ogaden National Liberation Front (ONLF), since the articulation of federal and local interests and their practical outcomes are far more complex. Research implemented on the Oromo-Borana inter-ethnic conflict nevertheless shows that systematic abuse of human rights, political mistrust between the TPLF/EPRDF and the Borana due to the alleged support of the latter for the OLF in the phase 1992-1995, political misrepresentation of the Oromo in the following phases and disregard of customary resource governance were the causes of the protracted ethnic conflict.⁷⁷ The Borana are probably the group that was more seriously affected in terms of the extension of the area from which they were permanently displaced.⁷⁸ The key events took place immediately after the OLF’ withdrew from the TGE government, when the TPLF openly supported the Garre and other Somali speaking groups in the process of demarcation of the regional border. Like the Gambella and the Somali national states, this was among the areas that were directly under the control of the army.⁷⁹ The case, therefore, fits well with the Tronvoll’s correlation of abuse of human rights with the practice by the federal government and its military forces to single out and support certain groups when situations of competition over local ethno-political positions, ethnic hegemony and ethnic conflict occur.⁸⁰

The pastoral policy

A second concern raised by McDougall is about the pastoralists’ policy adopted by the government:

The Government reportedly favours a policy to settle nomadic pastoralist groups. For many pastoralists this is a denial of the right to their culture and lifestyle and contrary to the Constitution, which extends guarantees regarding cultural preservation, and grants the right not to be evicted from traditional lands.⁸¹

Reference is made to the 2002 *Statement on Pastoral Development Policy* delivered by the federal government, with the main objective of ‘transforming the pastoral societies to agro-pastoral life complemented by urbanisation’. The priority is on ‘voluntary sedentarization along the banks of the major rivers’ to promote the shift ‘from mobility to sedentary life, from rural to small pastoral towns and urbanization’.⁸² In a complementary document, mention is made to the ‘immense natural resources potential’ of the rivers in the pastoral area for irrigation and energy developments.⁸³ That the need for sedentarization is motivated more by external

⁷⁶ McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 9.

⁷⁷ Bassi ‘Politics of Space’.

⁷⁸ Bassi ‘Customary Institution’; Tache and Oba, ‘Inter-ethnic Conflict’.

⁷⁹ Young, ‘Regionalism and Democracy’, 197

⁸⁰ Tronvoll, ‘Human Rights Violations’ 69, 73

⁸¹ McDougall, ‘Mission to Ethiopia’, 17. See also ESCR, ‘Ethiopia’, 5.

⁸² FDRE, *Statement Pastoral Policy*, 5-6.

⁸³ FDRE, ‘Pastoral Development’, 2-3.

interests than the pastoralists' self-determination in development is confirmed by the recent land legislation. In contradiction with comma 5 of art. 40 of the FDRE constitution, the FDRE Rural Land Administration and Use Proclamation, gazetted in 2005, paves the way to private appropriation of the resources customarily used by the Ethiopian pastoralists:

Preamble: "Whereas, it has become necessary to establish a conducive system of rural administration that promotes the conservation and management of natural resources, and encourage private investors in pastoral areas where there is tribe based communal land holding system.

Art 5 (3): Government being the owner of rural land, communal rural land holding can be changed to private holdings as may be necessary.⁸⁴

The FDRE pastoral policy suggests that sedentarization 'should be implemented step by step on a voluntary bases' and building on 'pilot studies'.⁸⁵ The Oromo-Karrayu are involved in one of such pilot projects. Despite the fact that they are often mentioned in official sources as a success story, they are considered a case for special concern by McDougall.⁸⁶ This concern was recently confirmed in academic circles for the adverse cumulative effects of the construction of the Kessem and Tendaho dams on the Awash River and the connected plan to extend irrigation for sugar cane cultivation. These changes are in fact threatening the survival of the Karrayu and Afar, with thousands of displaced and destitute pastoralists being fed at nearby famine relief stations.⁸⁷

The Gibe 3 controversy

A third problematic area highlighted by McDougall concerns the small mobile indigenous communities, considered to be at risk to disappear as distinct ethnic groups due to resettlement, displacement, conflict, assimilation, cultural dilution, environmental factors and loss of land.⁸⁸

The recent controversy concerning the environmental impact of the Gibe 3 dam shows that the government is already applying the new land legislation and pastoral policy, with the potential to affect the small communities of the lower Omo Valley in the ways outlined by the independent expert on minority issues. Indeed, the Gibe 3 issue has explicitly been mentioned in the 2012 UN regular report inherent the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.⁸⁹

In line with its developmental objectives, the government has started the construction of the large Gibe 3 dam for hydroelectric production along the course of the Omo River. The dam is expected to have a regulatory impact on the flow of the Omo River, accumulating water during the rainy season and slowly releasing it

⁸⁴ FDRE, 'Rural Land Administration Proclamation'. For further elaboration on land policy and legislation relevant to pastoralist see Bassi et al., 'Borana Conserved Landscape' 8-14, and Flintan, 'Pastoral Women', 155-6, 158;

⁸⁵ FDRE, 'Pastoral Development', 6.

⁸⁶ McDougall, 'Mission to Ethiopia', 17.

⁸⁷ Kloos et al., 'Problems for Pastoralists' 258-262, 269.

⁸⁸ McDougall, 'Mission to Ethiopia', 2, 8.

⁸⁹ ESCR, 'Ethiopia', 6.

during the dry season. As a result the seasonal flooding of the Omo River is expected to be interrupted.

The Omo Valley downstream the site of Gibe 3 is inhabited by a number of ethnic groups, each speaking its own language. They practice a diverse combination of subsistence livelihoods. The Omo Delta provides livelihoods to at least 30,000 Daasanach, practicing a combination of cultivation and a particular type of delta-based cattle pastoralism in the vast flats regularly inundated by the flood of the Omo River. Upstream the Omo River, the Kara and the Muguji are two very small ethnic groups entirely dependent upon the flood of the Omo River for their cultivation in the inundated flats, along the banks of the Omo River and in the shores of the oxbow lakes. They integrate cultivation with complementary activities such as small stock husbandry, fishing, hunting, and honey cultivation, all dependent upon the ecology of the Omo River. Other groups like the Nyangatom, the Mursi and the Bodi integrate flood retreat cultivation with a degree of a quite unreliable rain fed and shifting cultivation, and with a relevant component of savannah-based cattle pastoralism. As outlined by David Turton, 'none of these is sufficient in itself, nor even in combination with one of the other two, to provide a regular, reliable subsistence, but each makes a vital contribution to the overall viability of the economy'.⁹⁰ Finally, along the lower Omo Valley there are other subgroups or assimilated minorities such as the Ngarich (Murle), living among the Nyangatom, and the Kwegu, living among the Mursi and the Bodi, fully dependent upon the river ecology. Thus all the ethnic groups and minorities living along the lower Omo Valley are fully dependent upon the flood of the Omo for their livelihoods, including those practicing a degree of rain-fed cultivation, not only because the flood assures a reliable crop at family level, but also because it produces the biomass that allows the survival of the herds in the driest season. The green belt and the forage produced by the flood and the fluctuation of the Omo River and of Lake Turkana are a key seasonal pastoral resource also for the pastoral groups normally living further away from the river and from lake, such as the Hamar in Ethiopia, and the Gabra, the Daasanach Inkoria and the Turkana in Kenya.⁹¹

Despite the fact that the environmental and economic relevance of the regular floods of the Omo River is fully acknowledged since the early 70s, the construction of Gibe 3 dam started in 2006 without any consideration for the potential impacts on the downstream communities and in absence of any consultation with those communities.⁹² In 2008, after international criticism raised by some international NGOs, the Environmental and Social Impact Assessment of Gibe 3 was complemented with a downstream component.⁹³ This additional assessment acknowledges that 'the complete cessation of the average annual floods would be

⁹⁰ Turton, 'Response to Drought', 332.

⁹¹ The El Molo, the Daasanach Dies and the Daasanach Rielle, whose livelihoods are based on fishing on the shores of Lake Turkana, may also potentially be affected (Kloos et al. 'Problems for Pastoralists', 269-271).

⁹² Kloos et al., 'Problems for Pastoralists', 266, 272-3. Key references on the economy of the area based on the early scientific researches include Butzer ('Ethiopian Delta'), Carr ('Pastoralism in Crisis'), Almagor ('Pastoral Partners'), Tornay ('Fusils Jaunes'), Turton ('Warfare and Ethnicity'), Turton ('Response to Drought').

disastrous for the communities which practice flood recession agriculture', and it would also seriously affect both the pastoral sector and fishing.⁹⁴ However, due to the adopted methodology, the extension of the cultivated land and the amount of production under flood retriend cultivation appears to be largely underestimated. An independent academic source reports that the interruption of the flood or its significant reduction would have 'a devastating impact on the livelihoods of up to 200,000 people in the lower Omo Valley and even a larger number around Lake Turkana'.⁹⁵ For instance, the downstream environmental assessment report fails to acknowledge that the Omo Delta not only provides livelihoods to over 30,000 Daasanach, but that the latter are also capable to produce a relevant grain surplus for the local markets most years.⁹⁶

The proposed mitigation measure is the release of a controlled flood for 10 days in the usual season, equal to the average flood, but much shorter in its duration. According to the downstream environmental assessment, artificial flood needs to be deployed and secured on a permanent basis in order to maintain the current human activities on a same scale.⁹⁷ The efficacy of the proposed mitigation measure has seriously been questioned on various grounds.⁹⁸ Not only the proposed duration of 10 days appears to be insufficient for adequate moisture penetration, but the people of the lower Omo Valley have also stressed that occasional large floods are anyhow highly desirable to cultivate larger areas, to re-fill the oxbow lakes and to maintain the green belt along the Omo for both livestock and wildlife.⁹⁹

Ironically, in a press release delivered in response to the international campaign launched in 2010 against the construction of the dam, the constructor of Gibe 3 disclosed that the even this controversial mitigation measure is regarded as a mere temporary solution, to be implemented as long as the complete transformation to 'more modern forms of agriculture will be achieved'.¹⁰⁰ This solution links up to the dam's capacity to regulate the flow of the Omo River, hence to remove the flood, a known constraint to the development of irrigation in the lower Omo Valley.¹⁰¹ A life-giving environmental factor for the indigenous community is thus turned into a 'life-threatening' event and presented as such in the official documents and political speeches.¹⁰² Indeed, the downstream environmental assessment seriously considers the possibility that the controlled flood will not be released as planned:

⁹³ The main NGOs involved in this initial phase were CRBM - Campagna per la Riforma della Banca Mondiale and International Rivers, in coordination with CEE Bankwatch Network.

⁹⁴ Agriconsulting, 'ESIA Downstream', 136, 152, 156, 175.

⁹⁵ Kloos et al., 'Problems for Pastoralists', 266.

⁹⁶ Attempts to quantify components of this trade were made in 1993 (Bassi, 'Interim Report', 28-30), and in 2008, during the AHRC "Landscape, People and Parks" research.

⁹⁷ Agriconsulting, 'ESIA Downstream', 208.

⁹⁸ Kloos et al., 'Problems for Pastoralists', 266-7.

⁹⁹ Various interviews, "Landscape, People and Parks" research project.

¹⁰⁰ Salini, Press Release, 30 March 2010. The 'Stop Gibe 3 Campaign' was joined by other NGOs, including Survival International and Friends of Lake Turkana, the latter based in Kenya.

¹⁰¹ Agriconsulting, 'ESIA Downstream', 136-7; 186-7; Salini, Press Release, 30 March 2010. See also the Prime Minister speech at the 13th Ethiopian Pastoralists Day in Jinka (Ethiotube, 'Full Speech').

¹⁰² Kloos et al., 'Problems for Pastoralists', 267.

Further desirable instruments have been considered, and may be applied to both integrate the above main measures, compensate in case planned artificial floods are partially withheld due to unforeseen circumstances.

The instruments consist in setting up an Environmental and Social Management Plan, to enable the Ethiopian Electric Power Corporation (EEPCo) to monitor the implementation of the project and take corrective measures. The main suggested measures for the people of the lower Omo Valley are:

Smallholder irrigated schemes, totally financed by public development authority;
Small scale commercial irrigated farms, partially financed by public development authorities;
large scale commercial farms, facilitated by the public development authorities.¹⁰³

The 8,000 families estimated to be entirely dependent on flood retreat cultivation are supposed to be allocated 0.25 ha. each, but no attempt was made to identify them, nor any specific plan was provided about where they should be resettled.¹⁰⁴ Despite the fact that the Daasanach, Kara, Hamar, Mursi, Murle, Muguji and Nyangatom are acknowledged as ‘tribal groups’, the idea of developing an indigenous development plan is openly rejected, and no provision is made to conduct consultations in line with international standards on indigenous peoples, on the ground that the proposed controlled flood ‘will permit local traditional socio-economic activities to perform on the same levels’. However, in the same paragraph the hypothesis is considered that failure to implement this measure will produce ethnic conflict, due to the shrinking resource base. Indeed the acknowledgment of the status of ‘tribal group’ is only functional to suggest the eventual need to take conflict resolution actions.¹⁰⁵

Only the cost for the establishment of the monitoring mechanism and capacity building activities is considered integral to the project, while the cost of the compensation measures to be adopted in case the controlled flood will not operate as expected ‘should’ be paid with ‘marginal benefits from the exploitation of the Gibe 3 scheme’¹⁰⁶:

These follow-up actions are not considered to be Contractor’s obligations but rather be ascribed as financial and technical responsibility of EEPCO and the Government of Ethiopia and be included as such within the existing local official developmental planning, possibly as a profit-sharing measure on returns originating from sales of electricity accruing to the Federal budget.¹⁰⁷

It looks like that the fate of the mobile indigenous communities of the lower Omo Valley is entrusted to the national pastoral policy and to the developmental principals of revolutionary democracy. So far there is reliable information only

¹⁰³ Agriconsulting, ‘ESIA Downstream’, 181-3.

¹⁰⁴ Ibid., 181-2, 226.

¹⁰⁵ Ibid., 96, 106, 156-7.

¹⁰⁶ Salini, “Environmental Management Plan”, 179.

¹⁰⁷ Agriconsulting, ‘ESIA Downstream’, 175.

concerning the implementation of the second and third measures, the development of commercial irrigation, both small and large scale, a business controlled by external actors, either national investors or international corporations. More than 65,000 ha. of land in the Daasanach and Nyangatom districts are reported to have already been leased to investors. During the 13th Pastoralists Day the late Prime Minister announced that 150,000 ha of land will be developed in the lower Omo Valley for sugar cane plantation.¹⁰⁸ It is assumed that the peoples of the lower Omo Valley will benefit of the development of infrastructure, services and job opportunities. However, the experience of the Karrayu and Afar in Ethiopia shows that members of the indigenous communities are unlikely to be able to compete with migrants in the labour market.¹⁰⁹ The indigenous peoples of the lower Omo Valley will face additional problems due to the fact that the majority of them was never enrolled in any school and is unable to speak Amharic, the official language both at level of the federation and their regional state. Meanwhile the 2005 proclamation on rural land will enable the establishment of large scale commercial farms in the land that they were using for grazing without even considering the hypothesis of compensation.

In similar conditions of pressure over resources used by indigenous and local communities and rapid change, civil society, particularly local and indigenous NGOs and associations, are expected to give a voice to the marginalised communities and to facilitate the adoption and the implementation of corrective measures. Unfortunately, in the SNNPR about 40 local associations and NGOs have been closed in 2009 as a consequence of the introduction of the Charities and Societies Proclamation. The remaining NGOs will be unable to work in the field of human rights.

The incompatibility of revolutionary democracy with minority rights

Despite the constitutional and international progress in the field of human rights, and adoption of ethnic federalism, the 2007 report of the UN independent expert on minority issues shows that the ethnic minorities of Ethiopia are still facing the most serious challenges, particularly those fitting into the emerging category of the mobile indigenous peoples, normally classified as ‘pastoralists’ in the Ethiopian context. The outlined problems can be gathered under two headings: unbalanced policies and ethnic conflict.

Concerning policies, the analysis here proposed suggests that the persisting practice of a Leninist-type ‘democratic centralism’ is the main constraint. The decision-making process is only apparently delegated to the constitutional bodies, while in practice it is confined within the highly centralist structure of the EPRDF. This is how Fiseha has described the policy process:

[Policy documents] mainly originate as party documents and are then published as federal documents by the Ministry of Information. [...] In theory, states can adapt the policies presented to them [...] but,

¹⁰⁸ Ethiotube, ‘Full Speech’.

¹⁰⁹ Kloos et al., ‘Problems for Pastoralists’, 269.

in practice, the federal government plays a key influencing role due to the congruence of party and decision-making structure.¹¹⁰

The policy on pastoral development and the subsequent land legislation show that the ruling party is affected by some of the cultural biases that have historically affected Ethiopia, in this case along the highlands/lowlands divide.¹¹¹

Since the ruling party by praxis exercises power in an unchallenged and unbalanced manner, there is no way for the peripheral ethnic minority to have their collective interests protected. The alternative ‘democratic’ mechanism, based on the Stalinist idea that ethnic groups are now represented in the formal system and are also part of the EPRDF governance structure, does not work due to the absence of mechanisms of accountability. Lacking any effective political alternative, and given the highly centralist organisation of the EPRDF, the elected peripheral officers have no choice but to be loyal to the party. By the EPRDF Statute their job is to apply the principle of revolutionary democracy. As such they are unlikely to defend the interests of their community or constituent when these are in contrast with the decision taken at the real decisional centre. The same minorities are also denied any alternative or independent channel to have a voice, given the general disregard for human rights, and specifically the outlined legal restrictions on civil society.

The Chinese-inspired strong developmental approach is an additional problem for the peripheral ethnic minorities, since in the case of Gibe 3 we see it stretched to the extent of dismissing the minority and indigenous rights of the potentially affected communities.

In relation to ethnic conflict the analysis here proposed highlights two points. The first is the domestic interpretation of ethnic federalism claiming that the interests of the ethnic groups, including the ethnic minorities, are protected through the formal system of representation. This view is not only – as above discussed – inherently wrong, but it is also in contradiction with the part of the FDRE constitution dealing with minority rights. Unfortunately, it provided the moral justification to bypass minority and collective rights in the country, and to avoid the establishment of the institutional mechanisms required to regulate the conflicts of interest among the competing and interspersed ethnic groups, a need outlined, among others, by Abbink.¹¹²

The second point is the realisation that the localised ethnic conflicts were not simply the result of local competition under the new constitutional legalization of ethnicity. The cases of the Anuak and the Borana – one from the multi-ethnic southwest, and one from the ethnically homogenous south – see an alleged key involvement of the federal government, hence of the EPRDF, and of the military. This is where Tronvoll’s observations on the violation of standard political rights, particularly in relation to the electoral processes, provide a key interpretative tool.¹¹³

¹¹⁰ Fiseha, ‘Theory versus Practice’, 157-8.

¹¹¹ This policy stands in sharp contrast with the principles expressed in two recent global declarations released by the pastoralists themselves (‘Segovia Declaration’; ‘Mera Declaration’).

¹¹² Abbink, ‘Ethnicity and Conflict’, 391.

¹¹³ Tronvoll ‘Human Rights Violation’, 72

The analysis here proposed points to revolutionary democracy, an ideology that – both in its Marxist premises and in its current pragmatist and China-oriented developmental approach – requires a hegemonic political role associated to the single-party system. This is in open contradiction with the multi-party system proclaimed by the FDRE constitution. The ideological need to maintain a *de facto* single party system forces the EPRDF into systematic violation of human rights. I however differ from Tronvoll’s analysis by stressing that the strategy to maintain the political hegemony in the Ethiopian context specifically induces the violation of collective rights in a proper sense, along with the civil and political rights. This is especially evident by the alleged EPRDF practice to sustain one or the other ethnic group in case of local ethnic competition for its own objectives.¹¹⁴ We can accordingly attribute the recurrent ethnic conflicts to the lack of attention to both individuals’ and collective rights by the current political elite. As recalled by Tronvoll, theory of federalism already well acknowledged that ‘federal models based on ethnicity can only be justified when the basic human rights of all citizens’ ‘are protected’.¹¹⁵

The analysis here proposed indicates that there is no need to invoke an internal contradiction in the FDRE constitution to account for the violations of minority rights in Ethiopia. The problems should rather be ascribed to the contradiction between the fundamental political freedoms proclaimed in the FDRE constitution and the praxis inspired by the working ideology of the ruling party.

¹¹⁴ The Ethiopian specificity is given by the relevance that primary identities still retains in the interrelation with natural resources and governance, especially in the pastoral areas (Bassi, *Politics of Space*; Bassi, ‘Primary identities’).

¹¹⁵ Tronvoll, ‘Human Rights Violations’, 78.

References

- Aalen, L. and K. Tronvoll. "The 2008 Ethiopian Local Elections: The Return of Electoral Authoritarianism". *African Affairs* 108, no. 430 (2008): 111-20.
- Aalen, L. and K. Tronvoll. "The End of Democracy? Curtailing Political and Civil Rights in Ethiopia". *Review of African Political Economy* 36, no. 120 (2009): 193-207.
- Abbay, A. "Diversity and democracy in Ethiopia". *Journal of Eastern African Studies* 3, no. 2 (2009): 175-201.
- Abbink, J. "Ethnicity and Conflict Generation in Ethiopia: Some Problems and Prospects of Ethno-Regional Federalism". *Journal of Contemporary African Studies* 24, no. 3 (2006): 389-413.
- Abbink, J. "Ethnicity and Constitutionalism in Contemporary Ethiopia". *Journal of African Law* 41, no. 2 (1997): 159-74.
- Abbink, J. "The Ethiopian Second Republic and the Fragile 'Social Contract'". *Africa Spectrum* 44, no. 2 (2009): 3-28.
- Agriconsulting. "Gibe III Hydroelectric Project. Environmental and Social Impact Assessment. Additional Study on Downstream Impact". Agriconsulting and Mid-day International Consulting Engineers for EEPCo, 300ENVRAG003B, Addis Ababa, January 2009.
- Almagor, U. *Pastoral Partners: Affinity and Bond Partnership among Dassanetch of Southwestern Ethiopia*. Manchester: Manchester University Press, 1978.
- Assefa, G. "Human and Group Rights Issues in Ethiopia: A Reply to Kjetil Tronvoll." *International Journal on Minority and Group Rights*, 16, (2009): 245-59.
- Barnes, "Ethiopia: A Sociopolitical Assessment", WriteNet Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS) [online: <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/44f29d704.pdf>], 2006.
- Bassi, M. "Customary Institutions in Contemporary Politics, Borana Zone, Oromia, Ethiopia." In *Contested Power*, ed. K. Tronvoll and T. Hagmann. Forthcoming (2011).
- Bassi, M. "Interim Report on the Research Phase." SNV (Netherlands Development Organization), Addis Ababa, 1993. <http://ora.ouls.ox.ac.uk/objects/uuid/%3A94796abd-f291-4172-a867-06940489357f>
- Bassi, M. "Primary Identities in the Lower Omo Valley: Migration, Cataclysm, Conflict and Amalgamation, 1750-1910". *Journal of Eastern African Studies* 5, no. 1 (2011): 129-57.
- Bassi, M. "The Politics of Space in Borana Oromo, Ethiopia: Demographics, Elections, Identity and Customary Institutions". *Journal of Eastern African Studies*, 4, no. 2, (2010): 221-246.
- Bassi, M., B. Tache, and J. Sora. "The Borana Conserved Landscape. An Action-Research Workshop, Yaaballo, Ethiopia, 21-23 July 2007", GPDI and GEMConBio project (CENESTA), Addis Ababa, 2008.

[<http://ora.ouls.ox.ac.uk/objects/uuid%3Ae80d790e-f0f4-4cef-999e-9f5b7e4cb06b>]

- Bruchhaus, E.-M. and M.M. Sommer, eds. *Hot Spot Horn of Africa Revisited: Approaches to Make Sense of Conflict*. Münster: Lit, 2008.
- Butzer, K.W. *Recent History of an Ethiopian Delta: The Omo River and the Level of Lake Rudolf*. Chicago: University of Chicago, 1971.
- Carr, C. *Pastoralism in Crisis: The Dassanetch and their Ethiopian Lands*. Chicago: University of Chicago, Department of Geography, Research Paper 180, 1977.
- CaT. "Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 19 of the Convention. Concluding Observations of the Committee against Torture. Ethiopia", United Nations Committee against Torture, Forty-fifth session, CAT/C/ETH/CO/1, 1-19 November 2010.
- CCPR. "Consideration of reports submitted by States parties under article 40 of the Covenant. Concluding observations of the Human Rights Committee. Ethiopia", United Nations International Covenant on Civil and Political Rights. Human Rights Committee 102nd session, CCPR/C/ETH/CO/1, 11-29 July 2011.
- CERD. "Consideration of the Reports Submitted by States Parties under Article 9 of the Convention. Concluding observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination. Ethiopia", United Nations Committee on the Elimination of Racial Discrimination, Seventieth Session, 19 February to 9 March 2007, CERD/C/ETH/CO/15, 20 June 2007.
- CERD. "Consideration of the Reports Submitted by States Parties under Article 9 of the Convention. Concluding observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination. Ethiopia", United Nations Committee on the Elimination of Racial Discrimination, Seventy-fifth session, 3-28 August 2009, CERD/C/ETH/CO/7-16, 7 September 2009.
- Chatty, D. and M. Colchester. "Introduction: Conservation and Mobile Indigenous Peoples." In *Conservation and Mobile Indigenous Peoples. Displacement, Forced Settlement, and Sustainable Development*, ed. D. Chatty and M. Colchester, 1-20. New York and Oxford: Berghahn, 2002.
- Clapham, C. "Controlling Space in Ethiopia". In *Remapping Ethiopia: Socialism & After*, ed. W. James, D.L. Donham, E. Kurimoto and A. Triulzi, 9-32. Oxford: James Currey, 2002.
- Clapham, C. "The Constitution of the People's Democratic Republic of Ethiopia". *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 3, no. 2 (1987): 192-5.
- Clapham, C. "The State and Revolution in Ethiopia". *Review of African Political Economy*, no. 44 (1989): 5-17.
- Cohen, M.J. "'Ethnic Federalism' in Ethiopia". *Northeast African Studies* 2 (N.S.), no. 2 (1995): 157-88.
- CRC. "Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 44 of the Convention. Concluding Observations: Ethiopia", United Nations Committee on the Rights of the Child. Forty-third session, CRC/C/ETH/CO/3, 1 November 2006.

- EPRDF. "Statute" (draft translation). EPRDF Official Website, <http://www.eprdf.org.et/EPRDFE/document/ep.pdf>, [accessed 11/03/2011].
- ESCR. "Consideration of reports submitted by States parties under articles 16 and 17 of the Covenant. Concluding observations of the Committee on Economic, Social and Cultural Rights. Ethiopia", United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights, Forty-eighth session, E/C.12/ETH/CO/1-3, 30 April-18 May 2012.
- Ethiotube. "[Full Speech] PM Meles Zenawi speaks at the 13th Ethiopian Pastoralists' Day in Jinka". Video (in Amharic), <http://www.ethiotube.net/video/12468/Full-Speech--PM-Meles-Zenawi-speaks-at-the-13th-Ethiopian-Pastoralists-Day-in-Jinka> [accessed 15 February 2011], 25 January 2011.
- FDRE. "Proclamation No. 1/1995. A Proclamation to Pronounce the Coming into Effect of the Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia". *Federal Negarit Gazeta*, 1st Year, No. 1, Addis Ababa, 21st August 1995.
- FDRE. "Proclamation No. 456/2005. Rural Land Administration Proclamation of the Federal Government of Ethiopia". *Federal Negarit Gazeta*, Addis Ababa, 2005.
- FDRE. *Pastoral Development in Ethiopia*. Addis Ababa: Ministry of Federal Affairs, 2002.
- FDRE. *Statement on Pastoral Development Policy*. Addis Ababa: Ministry of Federal Affairs, 2002.
- Fiseha, A. "Theory versus Practice in the Implementation of the Federal System in Ethiopia". In *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, ed. D. Turton, 131-64. Oxford: James Currey, 2006.
- Fiseha, A. *Federalism and the Accommodation of Diversity in Ethiopia: A Comparative Study*. Nijmegen: Wolf Legal, 2007.
- Flintan, F. "Sitting at the Table: Securing Benefits for Pastoral Women from Land Tenure Reform in Ethiopia". *Journal of Eastern African Studies* 4, no. 1 (2010): 153-78.
- Joireman, S. Fullerton. "Opposition Politics and Ethnicity in Ethiopia: We Will All Go down Together". *The Journal of Modern African Studies* 35, no. 3 (1997): 387-407.
- Gudina, M. *Ethiopia. Competing Ethnic Nationalisms and the Quest for Democracy, 1960-2000*: Shaker Publishing, 2003.
- Habtu, A. "Ethnic Pluralism as an Organizing Principle of the Ethiopian Federation". *Dialectical Anthropology* 28, (2004): 91-123.
- Hagmann, T., and A. Mulugeta. "Pastoral Conflicts and State-Building in the Ethiopian Lowlands". *Afrika Spectrum* 43, no. 1 (2008): 19-37.
- Kefale, A. "Federalism: Some Trends of Ethnic Conflicts and their Management in Ethiopia." In *The Quest for Peace in Africa. Transformations, Democracy and Public Policy*, ed. A.G. Nhema, 51-72. Addis Ababa: OSSREA, 2004.
- Kloos, H., W. Legesse, S. McFeeters, and D. Turton. "Problems for Pastoralists in the Lowlands. River Basin Development in the Awash and Omo Valleys". In

- Water Resources Management in Ethiopia: Implications for the Nile Basin*, ed. H. Kloos and W. Legesse, 251-83. New York: Cambia Press, 2010.
- McDougall, G. "Implementation of the General Assembly Resolution 60/251 of March 2006 entitled 'Human Rights Council'. Report of the independent expert on minority issues. Addendum. Mission to Ethiopia (28 November-12 December 2006)", United Nations Human Rights Council, Fourth Session, A/HRC/4/9/Add.3, 28 February 2007.
- "Mera Declaration of the Global Gathering of Women Pastoralists", Mera, India, November 21-26, 2010. <http://ifad-un.blogspot.com/2010/11/powerful-results-of-global-gathering-of.html> [Accessed 10 March 2011].
- Ottaway, M. *Democratization and Ethnic Nationalism: Africa and Eastern European Experiences*. Washington, DC: Overseas Development Council, 1994.
- Pausewang, S., K. Tronvoll, and L. Aalen. "A Process of Democratisation or Control?" In *Ethiopia since the Derg: A Decade of Democratic Pretension and Performance*, ed. S. Pausewang, K. Tronvoll and L. Aalen, 26-44. London: Zed Books, 2002.
- Pausewang, S., K. Tronvoll, and L. Aalen. "Conclusion: Democracy Unfulfilled?" In *Ethiopia since the Derg: A Decade of Democratic Pretension and Performance*, ed. S. Pausewang, K. Tronvoll and L. Aalen, 230-44. London: Zed Books, 2002.
- Salini. "Gibe III Hydroelectric Project. Environmental and Social Management Plan." Salini and Mid-day International Consulting Engineers for EEPCo, Addis Ababa, 300ENVRMD001C, January 2009.
- Salini. "Gibe III: The Survival Figures Are Obviously Incorrect." Press Release, eprcomunicazione 06.681621, Salini Costruttori, 30 March 2010.
- "Segovia Declaration of Nomadic and Transhumant Pastoralists", La Granja, Segovia, Spain, 14 September 2007. <http://www.danadeclaration.org/pdf/SegoviaDeclaration.pdf> [Accessed 10 March 2011].
- Tache, B. and G. Oba. "Policy-driven Inter-ethnic Conflicts in Southern Ethiopia". *Review of African Political Economy*, no. 121 (2009): 409-26.
- Taddele, M. "Federalism and Conflicts in Ethiopia". *Conflict Trends*, no. 1 (2010): 36-45.
- TGE. "Transitional Charter of Ethiopia," *Negarit Gazeta*, 50th Year, No. 1 Addis Ababa, 22nd July 1991.
- Tiruneh, F. *The Ethiopian Students: Their Struggle to Articulate the Ethiopian Revolution*. Chicago: Nyala Type, 1990.
- Tornay, S. *Les Fusils Jaunes: Générations et Politique en Pays Nyangatom (Ethiopie)*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2001.
- Tronvoll, K. *Ethiopia: A New Start?* UK: Minority Rights Group International, 2000.
- Tronvoll, K. "Human Rights Violations in Federal Ethiopia: When Ethnic Identity is a Political Stigma." *International Journal on Minority and Group Rights*, 15, (2008): 49-79.

- Tronvoll, K. "Interpreting Human Rights Violations in Ethiopia: A Rejoinder to Getachew Assefa." *International Journal on Minority and Group Rights*, 16, (2009): 475-9.
- Turton, D. "Introduction". In *Ethnic federalism: the Ethiopian experience in comparative perspective*, ed. D. Turton, 1 - 31. Oxford: James Currey, 2006.
- Turton, D. "Movement, Warfare and Ethnicity in the Lower Omo Valley". In *Herders, Warriors and Traders: Pastoralism in Africa*, ed. J. Galaty and P. Bonte, 145-70. Boulder, Colorado: Westview Press, 1991.
- Turton, D. "Mursi Response to Drought: Some Lessons for Relief and Rehabilitation". *African Affairs* 84, no. 336 (1985): 331-46.
- Vaughan, S. "Response to Ethnic Federalism in Ethiopia's Southern Region". In *Ethnic Federalism: The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, ed. D. Turton, 181-207. Oxford: James Currey, 2006.
- Vaughan, S. and K. Tronvoll. *The Culture of Power in Contemporary Ethiopian Political Life*: Sida Studies, 2003.
- Vestal, T. *Ethiopia. A Post-Cold War African State*. Westport, Conn.: Praeger, 1999.
- Young, J. "Regionalism and Democracy in Ethiopia". *Third World Quarterly* 19, no. 2 (1998): 191-204.
- Young, J. *Peasant Revolution in Ethiopia: The Tigray People's Liberation Front*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Ziegler, J. "Economic, Social and Cultural Rights. The Right to Food. Report of the Special Rapporteur on the right to food. Addendum. Mission to Ethiopia", United Nations Economic and Social Council, Commission on Human Rights, Sixty-first session, E/CN.4/2005/47/Add.1, 8 February 2005.

La fotografia ai tempi della «realtà aumentata»

Vincenzo Esposito

Abstract

Photography at the time of augmented reality is no longer analogic. It has replaced the silver salts with the computer's pixels. It has become (could become) the terminal of a hypertext system that can offer to the viewer an infinite number of links. It has become a hyperphotography. Every spot of its surface can become the source of an interpretive itinerary of what is represented on it.

An anthropological hyperphotography is based on the idea of augmented reality which enriches it with other media: movies, audio recordings, other photographs or images, comments. The itinerary proposed by a photo augmented reality is no longer linear. In fact it is not even a path but a multiplicity of possible paths. It is an open itinerary that leaves to the photo viewer the freedom to decide the visual pathway and the possibility expand it with the addition of new materials also heterogeneous in nature.

The hermeneutical advantages of such a system of images are obvious. For example, each photographed subject can emancipate itself from the silence of its stillness. The pixels that form it can link it not only to other digitized material but also to a self-managed web space where everyone can interact and provide their version of the events. An area of digital remediation of meanings understood as the ability of a medium to contain different other media that contribute to increase the meaning of the image.

Starting from the studies of Bolter and Grusin on augmented reality and on the possibility offered to communication by the technologies of digital remediation, revised in the light of the considerations of Benjamin, Levi- Strauss, de Martino, Fontcuberta, Ritchin, Baudrillard, Geertz, Clifford and other authors, this article discusses the potentials, the limits and the dangers of a medium which, through the production of «of reality», all along represents an anchorage to ethnographic research.

In view of these possibilities, digital photography will be the new visual paradigm that uses images to start a broader discussion, multimedial and multi-channeled on the human condition, but it could also fall into dangerous deviations. For example, the danger of an informative «apparatus» (an information technology apparatus) built, influenced and led by the needs of the «power». In the Foucaultian sense of the term: danger linked to the necessity of the «machine», powerful and influencing, which, through an information overload can produce a flattening of the meaning, an insufficiency of meaning and renders all information alike, of equal importance and interchangeable.

Keywords: augmented reality, ethnography, hyper-photography, visual anthropology, visual culture.

Tra le tante questioni «culturali» sorte intorno alle fotografie, mi pare opportuno soffermarmi – si capirà in seguito il perché – su quella che riguarda le frasi scritte, brevi o lunghe, che spesso le accompagnano: le didascalie. Frasi scritte, si dice, allo scopo di «precisare» meglio ciò che nelle foto viene raffigurato. Lo farò ricordando due punti di vista diversi su di esse.

Secondo W. Benjamin, senza le opportune didascalie «ogni costruzione fotografica è destinata a rimanere approssimativa» (1966: 77). Benjamin ritiene infatti che le didascalie debbano essere considerate come parte essenziale dell'immagine fotografica (cfr. Cappellini 2008: 127). In maniera opposta, Susan Sontag (1978: 95 – 96) ritiene che: «anche una didascalia perfettamente esatta è solo una possibile interpretazione, necessariamente limitativa, della fotografia alla quale è unita». Dietro

le due prese di posizione così diverse – e qui, per convenienza, molto sinteticamente esposte – si nasconde, in altri termini, l'affannoso, insormontabile problema del come «spiegare» la realtà interpretandola con delle immagini: le fotografie sono in grado di farlo da sole oppure hanno bisogno di un ulteriore *medium* che le disambigui? Questo mezzo può essere la parola scritta? Questa sarà efficace? Forse, nel campo degli studi antropologico culturali, la risposta sarebbe stata positiva se la domanda fosse stata rivolta a Ernesto de Martino (cfr. ad es. Faeta 2007; Esposito 2012). Sicuramente, nel campo delle arti visive, un sì convinto lo si ritrova nell'opera di Sophie Calle, autodefinitasi «artista narrativa», che ha scritto a proposito di un suo lavoro, basato su fotografie provenienti da una fotocamera di sorveglianza installata in una banca: «Continuavo a pensare che quelle immagini non bastavano a se stesse. Mancava il testo». Ovviamente quello scritto che Calle definisce «marchio di fabbrica» della sua produzione artistica legata alla fusione di immagine e testo (Calle, Balducci, 2005: 55; cit. in Meneghelli, 2008: 167). Altri (antropologi, artisti, etnografi e fotografi) potrebbero invece pensare il contrario. Forse Fox Talbot con la sua *Pencil of Nature*. Oppure Luciano Morpurgo che, nella prima metà del secolo scorso, svolse attività di ricerca e documentazione, sulla ritualità religiosa popolare, «improntata a una netta fiducia rivelatoria nella fotografia» (Faeta 1995: 40).

Tuttavia, aldilà del sì e del no all'uso delle didascalie, quello che vorrei sottolineare è che, tra le tante proprietà che caratterizzano le fotografie, mi sembra che l'autorialità sia quella che qui possa chiarire il senso del mio discorso. Quell'autorialità che proprio l'esigenza o l'inutilità di una didascalia sottolineano. Quell'autorialità che prende consistenza dalla necessità di attribuire il «senso vero» alla foto proposta all'osservatore. Quel senso autentico confermato – per alcuni – da una didascalia o inficiato – secondo altri – proprio dalla sua presenza. Oggi sappiamo che ogni realizzazione autoriale per immagini non racconta esattamente come stanno le cose ma, fingendo di farlo, propone sia un'interpretazione del mondo (o di uno o di alcuni aspetti di esso) fatta dal suo realizzatore sia, per ciò che qui interessa, un materiale visivo dal quale lo spettatore ricava indizi da interpretare a sua volta, proiettando su di essi le proprie conoscenze, i propri saperi, le proprie aspettative. Dunque le immagini fotografiche, fingendo di essere il mondo o almeno una parte di esso, non sono altro che un racconto per indizi di quel mondo del quale pretendono di essere copia conforme ed è proprio tale carattere indiziale dell'immagine fotografica ad essere interessante per l'antropologia visiva ai tempi della realtà aumentata. Un carattere indiziale che rimanda ovviamente al «paradigma indiziaro» di Ginzburg (1986) e da qui al *bricolage* di Claude Lévi-Strauss (1964) e alle «somialtanze di famiglia» di Wittgenstein (1999), così come suggerisce Carlo Mazza Galanti per il quale:

L'aria di famiglia descrive un campo semantico che non è possibile circoscrivere, un insieme di somialtanze tra diversi individui non riconducibili ad un unico denominatore comune. È un concetto aperto, un campo suscettibile di un'estensione indefinita e di modificazioni illimitate all'interno di una continuità che non è data se non come «aria», attraverso «elementi imponderabili» direbbe Ginzburg: fiuto, colpo d'occhio, intuizione. L'aria di famiglia è quindi un concetto indiziale (2008: 103).

Così come «indiziali» sono le raffigurazioni fotografiche. «Indiziali» come gli elementi che il *bricoleur* ha a disposizione nella sua cassetta degli attrezzi. Elementi che comportano, ad ogni spostamento di uno di essi, «una riconfigurazione della totalità, di modo che l'insieme è incessantemente instabile» (*ivi*: 100). Instabile ma in grado di ricostruire il proprio equilibrio attraverso l'acquisizione di un nuovo senso, un «ultimo» nuovo significato che non è mai quello definitivo.

Dunque, credo che anche le fotografie non potranno mai avere un senso definitivo, ultimo, cristallizzato. Proprio perché, grazie al loro carattere indiziale, hanno bisogno di acquisire e mutare di senso in relazione a ciò che di volta in volta viene loro associato, accostato, aggiunto. Ad esempio un testo scritto il quale, proprio per ciò che si è fin qui detto, è da intendersi più come «leggenda» che come didascalia. Come «leggenda» nella sua duplice accezione fiabesca e descrittiva, con tutte le varietà di «spiegazione e stupore, didascalia e narrazione, denotazione e connotazione», quindi sentimento e ragione che il termine comporta (cfr. Cappellini 2008: 135).

Sembra proprio che le immagini abbiano bisogno di essere ri-mediate con l'ausilio di un altro *medium*, di altri *media*; ovvero ri-comunicate con altri mezzi.

Ora, il problema che vorrei sottoporre all'attenzione dei lettori è il seguente: se a fungere da «leggenda» per una fotografia fossero altre immagini? altre foto? altri «testi»? altri elementi in grado di modificare il senso di ciò che può essere visto nella foto? Ovvero altri indizi visivi (e non). Insomma altri elementi dell'infinito *bricolage* comunicativo, altre «somiglianze di famiglia»? E se tutte queste figure potessero demoltiplicarsi, quasi scaturire l'una dall'altra? E se tutti questi *media* fossero legati da un rapporto tecnologico gestito attraverso le sofisticate tecniche informatiche, fino a costituire una rete?

È proprio quello che capita nella pratica della cultura – ovviamente anche visiva – del nostro presente. Ma procediamo con ordine.

Secondo Bolter e Grusin (2002: 29): «La cultura contemporanea vuole allo stesso tempo moltiplicare i propri *media* ed eliminare ogni traccia di mediazione: idealmente vorrebbe cancellare i propri *media* nel momento stesso in cui li moltiplica». I due studiosi intendono sottolineare come, al giorno d'oggi, le immagini presenti nella vita e nella società, prodotte dai *media* e imposte alla nostra visione, non siano altro che il frutto logico e tecnologico di un processo culturale, che definiscono di *rimediazione*, che si avvale di un meccanismo basato su due principi: l'*immediatezza* e l'*ipermediazione*.

Con *immediatezza* essi intendono quella tendenza, nella progettazione dei sistemi di comunicazione digitale, a far scomparire l'interfaccia che li lega agli utilizzatori, a renderla non percepibile (anche se presente) in maniera tale che «l'utente non sia più consapevole del fatto che sta confrontandosi con un *medium*, ma si trovi piuttosto in una relazione immediata con i contenuti di quel *medium*» (*ivi*: 46). Per *ipermediazione*, invece, Bolter e Grusin intendono quella modalità comunicativa che, contrapponendosi alla *immediatezza*, ne bilancia gli effetti di

trasparenza diversificando l'approccio all'interpretazione di ciò che viene comunicato e delle stesse modalità della comunicazione:

L'ipermediazione si esprime in termini di molteplicità. Se la logica dell'immediatezza porta a cancellare o a rendere automatico l'atto di rappresentazione, la logica dell'ipermediazione riconosce l'esistenza di atti di rappresentazione multipli e li rende visibili. Dove l'immediatezza suggerisce uno spazio visuale unificato, l'ipermediazione ne offre uno eterogeneo, all'interno del quale la rappresentazione è considerata non come una finestra sul mondo, ma come un'entità costituita di finestre: finestre che si aprono su altre rappresentazioni o su altri media. La logica dell'ipermediazione moltiplica i segni della mediazione e in questo modo cerca di riprodurre la ricchezza sensoriale dell'esperienza umana (ivi: 59).

Il mondo digitale ci offre numerosi esempi di come questi due principi, apparentemente contraddittori, siano invece interdipendenti. Secondo i due autori, «l'immediatezza dipende dall'ipermediazione» (ivi: 32) e, anzi, la costruzione dell'immediatezza si avvarrebbe dell'uso di tecnologie digitali che si prendono in prestito l'una con l'altra, ma anche delle tecnologie analogiche più collaudate come fotografia, cinema, televisione. Ogni *medium* cerca di appropriarsi di tutti gli strumenti dell'immediatezza posseduti dagli altri *media* per proporsi come ancora più immediato. Il fine è la maggiore trasparenza di quanto mostrato e fatto esperire come tale agli utilizzatori di tali percezioni. Un fine che dovrebbe considerarsi raggiunto quando il *medium* scompare quasi del tutto dal campo percettivo. Il mezzo per ottenere tutto ciò è una demoltiplicazione esponenziale delle possibilità di comunicare ciò che dovrà essere percepito come trasparente, semplice, immediato, «vero» attraverso la iper-proliferazione di *media* posti tra loro in relazione sinergica. Ovvero il mezzo scompare grazie a un appesantimento della struttura tecnologico-comunicativa. Una bella contraddizione (il trasparente/semplice ottenuto con l'opaco/complesso) attraverso la quale si tenta, oggi, di collocare lo spettatore nello stesso campo visivo di ciò che è osservato, farlo diventare (quasi) parte della stessa scena che osserva attraverso i cosiddetti *nuovi media*.

Tuttavia, le nuove tecnologie visuali della comunicazione digitale (computer graphics, www, ecc.) non funzionano, dal punto di vista culturale e logico, in maniera diversa dagli altri *media* già esistenti. Esse non fanno altro, proprio come quelli, che produrre un effetto di *remediation*, (ricollocazione, riposizionamento, rimediazione) tra *media* vecchi e nuovi. La differenza sta nel fatto che oggi la rimediazione è diventata *la caratteristica fondamentale* dei *media* digitali contemporanei i quali:

possono essere meglio compresi attraverso i modi in cui rendono onore, nella competizione e rivisitazione, al carattere prettamente lineare espresso da dipinti, fotografie, film, programmi televisive prodotti a stampa. Nessun *medium*, e certamente nessun evento mediatico, sembra poter svolgere oggi la propria funzione di comunicazione in condizioni di isolamento dagli altri *media* o, tantomeno, dalle altre forze economiche e sociali. Sono nuove invece le modalità secondo le quali i nuovi *media* rimodellano i vecchi e, allo stesso tempo, i vecchi *media* provano a reinventarsi per rispondere alle sfide lanciate dalle nuove tecnologie (ivi: 39).

Un processo, quello sopra descritto, che si presenta variegato, plurimo, problematico nella sua molteplicità di forme. Tuttavia, è proprio la *rimediazione*, con i suoi due principi di *immediatezza* e *ipermediazione*, la base di due modalità, per così dire, «assistite» dell'esperire attraverso i sensi, a partire dalla vista ma non solo, che vengono definite «realtà virtuale» e «realtà aumentata». Due «nuove» modalità che interagiscono, in modi differenti, con la vita umana in tutta la sua complessità antropologica. Due modi della percezione dunque antropologicamente interessanti.

È a partire da queste considerazioni che vorrei analizzare il senso della produzione di immagini, in particolare quelle fotografiche, nella ricerca scientifica demotnoantropologica. Considerazioni che da un lato mi portano a pensare la «realtà virtuale» come una modalità di utilizzazione delle immagini digitali indirizzata verso la produzione di opacità tecnologica che invece è proposta (e percepita) come semplice, trasparente, “vera” e, dall'altro a immaginare la «realtà aumentata» come un tentativo di far affiorare inesorabilmente (ma anche antropologicamente o etnograficamente) dalla banalità del quotidiano quella profondità opaca e complessa che è propria della condizione umana e tipica dei comportamenti ad essa associati in quanto costruzioni sempre totalmente elaborate attraverso meccanismi di produzione culturale.

Ed è questa seconda possibilità che, probabilmente, potrà risultare utile all'Antropologia visiva ed alle sue varie declinazioni.

È perciò necessario ancora un riferimento a Bolter e Grusin, in particolare alla loro definizione di «realtà aumentata»:

Questa realtà, espressa in icone, testi e immagini che potenziano oggetti comunque visibili nel mondo fisico, ammette apertamente di essere un medium digitale che si interpone tra lo spettatore e una realtà fisica esterna, apparentemente semplice e unitaria. La realtà aumentata è ipermediata nel senso che rende l'utente consapevole della presenza della grafica computerizzata in quanto medium, anche se l'obiettivo è quello di mantenere la grafica e l'oggetto esterno in stretta connessione (ivi: 248 – 249).

Per compararla con una definizione di «realtà virtuale»:

Paradossalmente, l'apparente immediatezza della realtà virtuale proviene proprio dalla sua totale opacità (...) colui che indossa il casco diventa improvvisamente cieco rispetto al mondo fisico (...). Questa opacità rispetto al mondo fisico ha la funzione di fornire all'utente un ambiente generato dal computer perfettamente trasparente (ivi: 245 - 246).

Quella virtuale, dunque, è un tipo di realtà che si finge assolutamente trasparente ed esterna (all'elaboratore, alla macchina che la costruisce, ad es.) e che invece è totalmente opaca, fittizia (nel senso di costruita) in quanto assolutamente interna al computer che la elabora. Viceversa:

In molti sistemi ibridi di realtà aumentata, l'utente può [eventualmente] indossare occhiali speciali o un casco che non è interamente opaco rispetto al mondo esterno. L'utente può osservare il mondo fisico che è fuori ma i sensori visivi operano aggiungendo grafica digitale a una parte o alla totalità del suo

campo visivo. Invece di tenere fuori il mondo esterno, il computer scrive sul mondo, aggiunge notazioni e colora (in alcuni casi, in senso letterale) ciò che l'utente vede (ivi: 248).

Quindi non un mondo «inventato» ma un surplus di informazioni su ciò che viene percepito dall'esterno proprio da chi esperisce sensorialmente quella realtà fisica esterna. Un surplus di informazioni, di dati aggiuntivi, che possono sovrapporsi digitalmente alla realtà esperibile. Ecco perché, sostengono Bolter e Grusin, «realtà virtuale» e «realtà aumentata» sono le facce opposte di una stessa medaglia digitale. Infatti, commentando le possibilità di *Ubiquitous Computing*, un sistema di ipermediazione di ambienti reali studiato dai tecnici della Xerox, essi scrivono:

Mentre la realtà virtuale invita l'utente a diventare parte di un mondo che sta dietro alla mediazione, *Ubiquitous Computing* offre invece agli utenti un mondo nel quale tutto diventa *medium*, dal momento che ogni cosa è o contiene uno strumento computerizzato (ivi: 250).

Vorrei ora provare a ragionare su ciò che può succedere quando un utente «vede», avvalendosi di un dispositivo per *augmented reality*, una fotografia (digitale o analogica digitalizzata). Vorrei però provare a farlo con la consapevolezza – nata dalla pratica etnografica – che solo ciò che «culturalmente» percepiamo è semplificato nella forma di un «oggetto», ovvero di un elemento separato dal suo contesto da confini che sembrano «naturali» o «sovrannaturali» e quindi ovvi, incontrovertibili, incontestabili, (cfr. Remotti 1993). Mentre ogni «oggetto antropologico», in maniera tutt'altro che palese, è il frutto di una costruzione culturale che lo lega al contesto attraverso una rete di relazioni che lo attraversano e lo rendono «adeguato rappresentante» di quello stesso contesto. Ogni «oggetto antropologico» è anche il prodotto di una densità culturale che è ben compresa quando proviamo a ragionare supponendo e attribuendo, *mutatis mutandis*, proprietà matematiche ai contesti culturali (la densità del campo dei numeri razionali: tra due qualsiasi numeri ci sono altri infiniti numeri) o interpretando con metafore indiane la profonda complessità dell'esistenza culturale umana (gli infiniti elefanti su cui poggia il mondo citati da Geertz 1987: 68). O, ancora, ricordando quell'eccesso di relazioni che attraversano un oggetto che, con Lévi-Strauss, potremmo definire «bello» (ma anche «buono da pensare»). Insomma, per l'antropologo culturale, è necessario:

mostrare che si trattava di un oggetto più denso, più pesante, dal momento che vi si potevano cogliere molte più relazioni di quelle che possiamo cogliere in un semplice oggetto empirico (Lévi-Strauss 2008: 11).

Una tale densità di relazioni culturali diventa ancora più evidente nel lavoro sul campo. Un lavoro dialogico, critico e riflessivo di «costruzione degli oggetti antropologici» che si effettua attraverso una loro iniziale semplificazione in un modello ridotto, di tipo etnografico, e una reintroduzione di quella complessità attraverso la corretta ri – strutturazione della molteplicità di informazioni (anch'esse etnografiche) legate a quell'oggetto posizionato e visto in quel contesto ovvero interpretato olisticamente (cfr. Augé e Colley 2006: 30-31 e *passim*).

L'uso della fotografia analogica nella ricerca etnografica poneva il ricercatore nella condizione di poter esercitare il suo primo diritto: quello alla semplificazione del contesto. La fotografia analogica è dunque intesa come un mettere tra parentesi, un evidenziare, grazie a una scelta arbitraria, una sottile fetta di spazio e di tempo, un sottolineare, estrapolando, qualcosa dal suo contesto, un congelamento del divenire nell'attimo stesso, unico ed irripetibile, dell'avvenimento. In una parola – entrata stabilmente nel gergo fotografico – un'istantanea perché, come ebbe a scrivere Henri Cartier-Bresson comparando la tecnica fotografica con l'arte del disegno: «La fotografia è per me l'impulso spontaneo di un'attenzione visiva perpetua che capta l'istante e la sua eternità» (Cartier-Bresson 2005: 15). Ma, con grande onestà intellettuale, lo stesso fotografo francese riconosceva i limiti posti dalla complessità del reale a tale possibilità operativa:

Talvolta una sola fotografia possiede rigore e ricchezza di forme insieme a un contenuto risonante e può quindi bastare a se stessa: dono raro. Gli elementi del soggetto necessari a far scoccare la scintilla sono sovente sparsi e non si ha diritto di ricomporli per forza, metterli insieme a questo modo sarebbe un inganno. Ecco da dove nasce la necessità del reportage (*ivi*: 21).

Si evidenzia, dunque, un problema: quello del senso che, spesso, si confonde con quello dell'ordine. Ovvero quello della fotografia intesa (e confusa) come strumento utile a classificare il reale (supposto evidentemente come un *continuum* ma tuttavia frazionabile in frammenti ordinati. Su tali questioni cfr. Esposito 2012: 17 – 35). La stessa Susan Sontag (1978: 133 e *passim*) sembra convinta di ciò, sottolineando come la forma di acquisizione più importante che con l'uso del mezzo fotografico può essere fatta sia quella che rende ciò che è stato fotografato parte di un inventario del mondo, di un ordine tassonomico del reale: «Una volta fotografata, una cosa diventa parte integrante di un sistema di informazione e si inserisce in schemi di classificazione e di conservazione» (*ivi*: 134). Gli schemi classificatori individuati dalla Sontag per la fotografia detta «analogica» sono presenti – credo – anche in un contesto di «realtà aumentata», iperfotografica. A differenza di quanto accade per l'analogico, però, tali schemi possono essere modificati, ampliati, corretti grazie all'elevatissimo grado di interattività presente nelle «immagini fotografiche digitali».

Al pari della visione psicofisiologica dell'occhio umano, l'esplorazione fotografica del mondo mette ordine all'esperire semplificando la complessità n-dimensionale del reale attraverso la duplicazione in immagini bidimensionali di alcune sue parti:

L'esplorazione fotografica e la duplicazione del mondo frantumano la continuità e ne versano i frammenti in un interminabile fascicolo, offrendo così possibilità di controllo assolutamente impensabili con il precedente sistema di registrazione delle informazioni, cioè con la scrittura (*ibidem*).

La fotografia è cornice, è *frame* che semplifica delimitando una realtà che non è così ma è invece profondamente complessa e densa. Ne erano consapevoli gli autori di quelle raffigurazioni contenute nelle pubblicazioni ottocentesche, quelle

illustrazioni che Pierre Sorlin definisce «immagini sintetiche» (da non confondere con immagini di sintesi in senso digitale e contemporaneo). Illustrazioni non fotografiche usate su libri e pubblicazioni a stampa, prima dell'avvento della fotografia analogica, che mostravano in maniera coerente non solo i fatti raffigurati ma anche un certo numero di relazioni tra i fatti stessi ed il contesto (ad es. credo che le celebri illustrazioni di Walter Molino sulla *Domenica del Corriere* ne siano il prolungamento d'uso nel secolo successivo). Le immagini «pre fotografico-analogiche» sono «sintetiche» – spiega Sorlin – perché mostrano contemporaneamente quella complessità che come tale non è possibile percepire per motivi legati alla dimensione culturale della visione. Ad esempio, un tema che è anche oggi di stringente attualità. Nel 1895 fu pubblicata un'illustrazione relativa al massacro degli Armeni ad opera dei Turchi. Scrive Sorlin (2001: XII):

Se fosse stato possibile fotografare il massacro dei Turchi – cosa che i Turchi non avrebbero certamente permesso –, i *cliché*, scattati in fretta, in mezzo alla precipitazione e alle grida, sarebbero stati confusi. Il disegno, invece, è chiaro, mostra contemporaneamente vari tipi di uccisioni, un incendio e, quale conseguenza di tutte queste violenze, diversi cadaveri e una testa mozzata. Il documento a noi sembra notevolmente fantasioso ma, per i contemporanei, aveva un valore di prova, poiché riassumeva tutto ciò di cui i turchi venivano accusati.

Dunque, siamo di fronte ad una concezione di immagine che scaturisce e si adatta al diverso regime percettivo dell'epoca. Un regime percettivo che sarà scalzato dall'avvento dell'immagine fotografica analogica. Un regime visivo che si accontenterà di un paradigma più semplice – quello fotografico – che sarà più fedele alla presunta forma discreta del mondo ma meno capace di restituire alla visione ed alla comprensione l'importanza delle relazioni tra le cose, gli uomini e il mondo stesso. È l'atto di fondazione di un paradigma visualista che trasformerà l'oggetto «fotografia» in analogo di ciò che vi è raffigurato isolandolo però dal suo contesto e privandolo della rete di relazioni in cui è immerso. Sarà il trionfo della «fotografia come cornice», specchio delle proiezioni di chi la guarda e prova a decifrarla nell'unica maniera possibile: la sua. Sarà la foto dotata di *punctum*, così come ci avverte Roland Barthes (1980), in grado di provocare un «campo cieco» simbolico e, in tal senso, ermeneutico. Saranno le foto che Auggie Wren mostra a Paul Benjamin nel film *Smoke* di Wayne Wang. Immagini su cui soffermarsi con la lentezza necessaria per permettere che quel *punctum* barthesiano colpisca e provochi associazioni, memorie ricordi. Quelle immagini che per Susan Sontag (1978: 134) sono in grado di «fornire conoscenze scisse dall'esperienza e da essa indipendenti». Un'esperienza che ha bisogno di altri media per essere evocata. Perché le immagini fotografiche danno forma alle cose o, se si vuole, costruiscono, per le cose del mondo, una forma da inventario, da catalogo del visibile, da album di fotografie ovvero da «depositi o miniere della memoria», solo se associate ad altre modalità di comunicazione.

Joachim Schmid non è un fotografo. È un artista che lavora con le fotografie degli altri. Raccoglie le immagini fotografiche fatte dagli altri. Per strada, tra i rifiuti, tra gli scarti familiari. Le classifica, le divide per temi, le organizza in sequenze,

archivi, atlanti. Le espone in mostre nei musei e nelle gallerie. Ho visto alcune foto raccolte da Schmid a Cinisello Balsamo, esposte nel Museo della Fotografia contemporanea e non posso che concordare con Roberta Valtorta, la direttrice del *MuFoCo*, quando afferma che l'artista tedesco «manipola» le immagini degli altri «per proiettarle verso nuovi, eventuali significati, se questi si daranno». Significati che si daranno solo se – come già sosteneva Aby Warburg – lo spettatore riuscirà a scorgere il senso che acquisisce ogni singola immagine «nella sua relazione con altre immagini con cui ha in comune qualche carattere» (Valtorta 2012a: 7 – 9 e *passim*). Caratteri che ben possono definirsi «somialtanze di famiglia», alla maniera di Wittgenstein, che poi sono soprattutto differenze, possibilità di essere altro da quello che immediatamente si scorge sulla superficie mostrata. Ricorrendo magari all'ausilio di qualche altro media. Una didascalia, forse. Oppure le parole di un racconto.

Infatti, come ha sostenuto in un suo saggio Martha Langford (2006), approfondendo la sua ricerca già pubblicata in *Suspended Conversation: The afterlife of Memory in Photographic Albums*:

The photographic album can nevertheless be understood by recognising its original function as a mnemonic device for storytelling and situating it in the realm of orality. The study demonstrates that, while the album looks like a book and may include the written word, its translation of experience into memory follows a model that far predates the rise of the novel, the written memoir, or the family Bible. The album's roots in oral tradition explain its resistance to literary model of criticism, though attention to Bakhtin's notion of dialogical construction of community goes quite a long way (*ivi*: 224).

E questo è ciò che sta alla base del metodo interpretativo antropologico visivo a tutti noto come «fotoelicitazione».

Ma oggi, ai tempi della «realtà aumentata», la fotografia analogica (intesa come cornice) perde ogni legittimazione in quanto proprio la cornice (ma anche ognuno dei pixel che la costituiscono come immagine) possono diventare i canali digitali della *ri-mediazione* che si esprime in link verso altri dati e altre elaborazioni di dati (digitali). In questo modo, lo sguardo perderebbe completamente il suo senso di confine, come sostiene tra gli altri Massimiliano Virgilio:

Perché mai non dovremmo guardare ciò che rompe il tran tran quotidiano? Il guardarsi come riconoscimento sociale, come scoperta di un confine che mi dice fin dove posso arrivare, chi ho davanti, nei limiti di una certa moderazione, è una rispettabile modalità di interazione con l'altro (Virgilio 2009: 103).

È uno sguardo, quello indicato da Virgilio, inteso come confine che mi separa dall'altro e mi aiuta a capire fin dove posso spingermi; mi aiuta a riconoscere chi ho davanti per sottrazione, in maniera moderata. Una modalità sensoriale più cauta, per così dire, meno coinvolgente. Una modalità che sembra separare più che unire, confinare più che congiungere. È lo sguardo implicito finanche nel paradigma visualista dell'Antropologia culturale (e nel suo sostanzarsi nella definizione di quell'osservazione partecipante tanto cara agli antropologi, che presume che si possa

essere coinvolti pienamente nei contesti indagati ma con il distacco dovuto al necessario rigore scientifico).

Allora ecco appalesarsi la possibilità/necessità di un approccio *augmented reality* basato sulla fotografia per così dire arricchita di/da altri media. Ad esempio, quelle di un audiovisivo. O, ancora altre immagini fotografiche. Ma queste potranno essere ancora chiamate fotografie? Potremmo ancora pensare al loro legame con la realtà così come l'abbiamo pensato e ripensato fin dai tempi di Niépce e di Daguerre? Come ha scritto Joan Fontcuberta (2012: 201): «la storia della fotografia è la cronaca di un processo di transustanziazione, è il racconto di come il documento si faccia arte» perché «anche se il fotografo riducesse il suo compito alla volontà di fotocopiare il reale, l'assunzione stessa di quel codice, implicherebbe la nozione di scelta». La scelta dunque contraddice le pretese oggettivo – documentaristiche dalle quali nacque la fotografia detta analogica o argentea. Di conseguenza: «La formula lineare mondo osservato-artista-immagine-spettatore è sostituita da un'altra in cui la percezione, spazio e mondo accadono simultaneamente e privi di gerarchia» (ivi: 155). E, per ciò che riguarda il mondo del digitale – sostiene Fontcuberta – sarebbe il caso di soprassedere anche sul termine stesso di fotografia. Meglio «infografica figurativa» o «pittura digitale realista» poiché «c'è maggiore differenza semantica tra fotografia analogica e digitale che tra cinema e video» (ivi: 203). Ad ogni modo, digitali o analogiche che siano, si delineano così come immagini fotografiche confuse, imprecise, prive di senso univoco, meno minuziose, nella loro «descrizione» della realtà, di una erudita descrizione letteraria (ivi: 178). Quella descrizione che per l'etnografo non è altro che un «denso» diario di campo, una *Thick Description* per dirla con Geertz. Ed è proprio in questo endemico difetto, in questa perenne incompletezza, che risiede la forza ermeneutica delle immagini fotografiche: «queste fotografie possono significare tutto e niente» scrive ancora Fontcuberta, ed è per questo che «nella sua intima natura la fotografia ci spinge a un'interpretazione» (ivi: 178). Un'interpretazione favorita da un collegamento – culturale, letterario, iconico, sonoro, o altro ancora – delle foto ad altri *media*. In altri termini, una *rimediazione*.

Un approccio, quest'ultimo, che ho tentato di proporre nel mio lavoro etnologico audiovisivo, in maniera embrionale e ovviamente meno efficace, costruendo e montando i miei documentari utilizzando la retorica del *collage* la quale – come scrive James Clifford (1993: 176) – «lascerebbe manifeste le procedure costruttivistiche della conoscenza etnografica; sarebbe un assemblaggio contenente voci altre da quelle dell'etnografo». Un lavoro nel quale, per citare ancora Clifford (ivi: 175), «I tagli e le suture del processo di ricerca sono lasciati visibili; il materiale grezzo del lavoro non viene smussato o rifiuto in una rappresentazione omogenea». Elementi eterogenei, documentazione trovata e, a volte, apparentemente lontana o estranea al contesto indagato, voci polifonicamente sovrapposte di informatori diversi, musiche, testi, pagine di romanzo, immagini fotografiche pubbliche e private e sequenze tratte da film e da altri documentari, cioè elementi a volte legati direttamente ai fatti narrati, altre volte semplicemente contigui ad essi, montati insieme nel documentario si disambiguano vicendevolmente, prendono senso e ne

forniscono uno all'interpretazione proposta del contesto culturale indagato e, contemporaneamente, favoriscono, in noi spettatori contemporanei, un processo riflessivo di critica culturale del presente.

E tuttavia, questo modo di procedere, possiede ancora un punto di vista autoriale molto forte e preciso per quanto ben dissimulato. Oggi, la «rivoluzione digitale» ha trasformato il rapporto delle immagini con i loro autori ed è proprio questa trasformazione che rende interessante l'uso della fotografia digitale nella pratica etnografica e nella sua restituzione.

Da quando la grana d'argento è stata sostituita dai pixel, ogni immagine fotografica – ma allora continueremo a chiamarle così? – è diventata (può diventare) il terminale di un sistema ipertestuale in grado di offrire a chi la guarda un numero infinito di link che rinviano proprio a quella serie di «elementi eterogenei» che polifonicamente ogni etnografo prova a restituire a chi ha interesse alla sua interpretazione dei fatti. Cosa che accade puntualmente quando, rientrato «a casa», dopo una ricerca sul campo che lo ha visto agire in maniera *catabolica* per semplificare l'opaca complessità culturale presente nel contesto indagato, l'etnografo prova, in maniera *anabolica*, a ricostruire in una forma intelligibile ai suoi interlocutori, la sua interpretazione dell'esperienza di campo. Solo che il percorso proposto da una foto *augmented reality* non è più lineare. Anzi non è più nemmeno *un* percorso ma una molteplicità di percorsi possibili, ad itinerario aperto, soprattutto quando viene lasciata la possibilità a chi lo osserva – lo percorre – di modificarlo, ampliarlo con l'aggiunta di nuovi materiali anche essi di natura eterogenea. Certo si corre il rischio di ritrovarsi linkati a qualcosa di imprevisto, inaspettato o addirittura sconcertante. Ma, quale etnografo non ha corso il rischio di ritrovarsi «sul campo» di fronte a cose e situazioni impreviste, inaspettate sconcertanti? E cosa è più sconcertante del ritrovarsi di fronte ad interpretazioni diverse dello stesso «oggetto antropologico», fatte con parole diverse o con materiali diversi o da punti di vista diversi? È questa l'essenza dello «scandalo etnografico» attraverso il quale l'*altro* e l'*alterità* si manifestano autonomi nel giudizio e, almeno in questo, identici a «noi». Come ha scritto Fred Ritchin (2012: 120), in una *iperfotografia*:

Le storie non vengono [più] raccontate allo stesso modo. I rapporti di potere tra autore, soggetto e lettore si stanno evolvendo, così come i filtri, e in un ambiente decentralizzato e sempre meno lineare è in gioco la narrazione lineare, basata sull'autorità di un'unica voce.

Ma non è questa l'essenza della ricerca etnografica? De Martino non entrava nelle case dei contadini di Tricarico per «raccontare umane dimenticate storie»? per dare una voce a chi una voce non l'aveva? Ecco, ciò è oggi più facile grazie alla *iperfotografia* ed alla «realtà aumentata» che da essa può scaturire.

Leggere una foto come se fosse musica? Si può fare così come ogni soggetto umano fotografato può emanciparsi dal silenzio che lo raffigura immobile perché i pixel che lo ritraggono possono linkarlo non solo ad una registrazione audio digitale ma anche ad uno spazio Web autogestito nel quale si racconta e si indigna o gioisce

per quello che l'antropologo ricercatore ha scritto, detto, mostrato di lui. Maria di Nardò, la tarantata studiata da de Martino nella spedizione in Salento del 1959, non avrebbe dovuto aspettare Annabella Rossi e Gianfranco Mingozzi con le loro cineprese per manifestare, quasi vent'anni dopo, il suo sconcerto e la sua ira per una rappresentazione che di lei era stata data nel più famoso libro italiano d'antropologia. Così come Pino Ledda, il potatore di ulivi di Bosa, avrebbe potuto immediatamente produrre, linkandole alle fotografie scattate da Carol M. Counihan e Lorenzo Spezzatini durante la loro ricerca del 1978, quelle che lo ritraevano in altre pose, magari sbarbato e con il vestito della festa e magari anche con l'indicazione del negozio in cui faceva acquisti dopo essere stato nella bottega del barbiere, anch'essa linkata, in immagini ed altri media, alle foto degli antropologi... e così via. Potremmo pensare, tutto ciò, come una concreta possibilità data al «punto di vista del nativo» di esprimersi nella polifonia dell'incontro etnografico:

Il Web, con la sua crescente complessità, ci permette di far compiere un nuovo passo in avanti al ciclo dei media, cosicché non termini con «me», ma possa comprendere una concezione più ampia, un «noi». E a questo senso allargato di noi stessi si accompagnano nuove responsabilità (Ritchin 2012: 147).

Dunque, siamo di fronte ad un bel salto antropologico, ad un «noi» che si può vedere grazie a strumenti non inventati o virtuali ma semplicemente in grado di aumentare la realtà percepita. Dunque, l'*iperfotografia* può essere il nuovo paradigma visivo che usa l'immagine per avviare una discussione più ampia, multimediale e multicanale. Questo perché per un fotografo professionista, così come per un etnofotografo:

Fornire alla comunità foto che la documentano significa cambiare atteggiamento concettuale. Non si possono dipingere le persone come se fossero esotiche e diverse e aspettarsi di essere accolti a braccia aperte (...). Pensiamo a cosa sarebbe successo, per esempio, se Walker Evans avesse mostrato ai coloni dell'Alabama le foto che stava scattando loro mentre si trovava lì, magari pochi minuti dopo averle realizzate: quell'esperienza avrebbe modificato le immagini successive? Di certo una simile collaborazione consentirebbe al fotografo di correggere alcuni stereotipi culturali (Ritchin 2012: 175).

Certamente, il sistema mediale *iperfotografico* non è esente da rischi. Quello della *compassion fatigue*, ovvero il rischio di indifferenza per eccesso di immagini cariche di significati «forti» e drammatici, posti, per come funziona il mezzo, sempre e solo in maniera problematica, riflessiva, profonda, interrogativa. Voglio dire che forse, ogni immagine *iperfotografica* per eccesso di realtà potrebbe intorpidire, portando con sé quell'eccesso di significato che conduce allo «stress da compassione». O che invece è alla base di quell'*Oscenità della comunicazione*, quell'oscenità che non è più sinonimo di «ciò che è nascosto, rimosso, vietato, oscuro» ma che è «invece quella del visibile, del troppo visibile, del più visibile del visibile» (Baudrillard 1982: 9). Un'oscenità che è comunque – ritengo – una forma d'ordinazione del mondo perché solo il disordine nasconde e rende invisibile. Un'oscenità che prelude tanto a una «crisi dell'oggetto» (ogni cosa allude a tutte le

altre, ogni ambito del reale diventa allusivo di tutti gli altri impedendo agli uomini la possibilità della scelta) quanto a una «crisi del soggetto» (il sentirsi estraneo, inefficiente, in colpa per ogni cosa). Crisi che possono amalgamarsi in una più grave «crisi di oggettivazione» implicante «il venir meno della stessa possibilità di costruire un mondo di oggetti, cioè di ordinare la situazione in un mondo di valori» (de Martino 1977: 140 – 41). Il problema dell'ordine, che è soprattutto ordine culturale del mondo, è per de Martino causa di tensione che ingombra i sensi e l'intelletto quando «l'eccesso di semanticità», «l'altro deforme e mostruoso», «travaglia gli ambiti percettivi» (*ivi*: 82) annullando la concretezza dell'esperienza vitale.

Annullare la concretezza significa, ad esempio, ingigantire i dettagli delle immagini, moltiplicando all'infinito la raffigurazione del soggetto attraverso le fotografie. Come ha fatto la stampa internazionale proponendo in maniera esponenziale le foto dell'attentato alle *Twin towers* dell'11 settembre del 2001 e, contemporaneamente, favorendo la messa in relazione di quelle immagini con tutta l'iconografia simbolico-catastrofica del mondo occidentale. Un fenomeno, quest'ultimo, definito «intericonicità» (cfr. Chéroux 2010: 82 – 108 e *passim*). Ma se è vero che tale fenomeno di riproducibilità tecnica e di intericonicità delle immagini storiche è, per Chéroux, un elemento costitutivo del processo mediatico, è altrettanto vero che «queste procedure iterative non sono mai state utilizzate come negli ultimi quindici anni» (*ivi*: 96) con la conseguenza che:

Le specificità proprie di ciascun avvenimento storico, come la particolarità della loro percezione in ogni paese, risultano così sottomesse ai medesimi processi di uniformazione. Ne va insomma delle memorie così come dei territori, entrambi ormai solubili nella globalizzazione (*ivi*: 108).

E ciò a causa del livellamento dell'informazione nel Mondo occidentale, sempre più omologata nei contenuti e nelle forme poiché si è appropriata degli strumenti dell'*entertainment*, proponendosi, come scrive ancora Chéroux (*ivi*: 107), nella forma ibrida dell'*infotainment*, l'informazione spettacolo che commuove, diverte e orienta le coscienze e le azioni. Processo favorito dalla concentrazione della proprietà dei *media* e dal primato dello spettacolo hollywoodiano «in grado di imporre ovunque i medesimi riferimenti memoriali».

Dunque, dall'uso della fotografia digitale nell'epoca della realtà aumentata possono scaturire vantaggi ma anche pericoli. Ad esempio quello della *information overload* consistente nella «difficoltà di comprendere i problemi o prendere le decisioni a causa della presenza eccessiva di informazioni» (Granelli 2013: 80). Informazioni, mi chiederai, messe in rete da chi? Rispondendomi, con un pizzico di ovvietà, da chi detiene il «potere», in senso foucaultiano, su un «apparato» informativo (ed informatico) costruito, condizionato e mosso proprio dalle esigenze del «potere». Dalle necessità della «macchina biopolitica», potente e condizionante, che attraverso l'*information overload* può produrre un appiattimento di senso, un'assenza di significato rendendo ogni informazione uguale all'altra, importante quanto l'altra, intercambiabile con le altre. Tranne che con ciò che esalta il ruolo del

medium, la sua centralità, la sua importanza, la sua indispensabilità. Ha scritto Andrea Granelli:

Il digitale può essere un *grande creatore di illusioni*, con le sue promesse molto evocative ma difficilmente mantenibili. Queste promesse, quando vengono disattese, possono creare stati fortemente depressivi e quindi rafforzare la percezione che nulla funziona e che viviamo in tempi di crisi. Questa percezione – che spinge a rassegnarsi e a tirare i remi in barca – è particolarmente pericolosa per i *nativi digitali*, poiché (...) per loro la vita reale e quella virtuale sono un continuum integrato senza soluzione di continuità (ivi: 103).

Ma qui il discorso si sposta verso altri nodi della rete, suggerendo altri problemi da indagare contestualmente e, ovviamente, in maniera etnografica. Cioè, anche su questo, l'Antropologia culturale «visiva» della *augmented reality* può legittimamente pretendere di dire la sua.

Bibliografia

- Albertazzi, Silvia e Amigoni Ferdinando (a cura di), 2008, *Guardare oltre. Letteratura, fotografia e altri territori*, Meltemi, Roma.
- Augé, Marc e Colleyn, Jean-Paul, 2006, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, trad. it., Elèuthera, Milano.
- Barbati, Claudio, Mingozzi, Gianfranco e Rossi, Annabella, 1978, *Profondo Sud. Viaggio nei luoghi di Ernesto de Martino a vent'anni da «Sud e magia»*, Feltrinelli, Milano.
- Barthes, Roland, 1980, *La camera chiara*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Baudrillard, Jean, 1982, «Oscenità della comunicazione», in *Alfabeta*, n. 40, settembre.
- Benjamin, Walter, 1966, «Piccola storia della fotografia», in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Bolter, Jay David e Grusin, Richard, 2002, *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini, Milano.
- Calle, Sophie e Balducci, Fabio, 2005, *En finir*, Actes Sud, Arles.
- Cappellini, Elena, 2008, «Michel Tournier e la didascalìa, tra immagine, realtà e scrittura», in Albertazzi e Amigoni (a cura di), 2008, pp. 125 – 140.
- Cartier-Bresson, Henri, 2005, *L'immaginario dal vero*, trad. it., Abscondita, Milano.
- Chéroux, Clément, 2010, *Diplopia. L'immagine fotografica nell'era dei media globalizzati: saggio sull'11 settembre 2001*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Clifford, James, 1993, *I frutti puri impazziscono*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Communication Strategies Lab, 2012, *Realtà aumentate: Esperienze, strategie e contenuti per l'Augmented Reality*, Apogeo, Milano.
- Counihan, Carol M., 1980, «La fotografia come metodo antropologico», trad. it., in Spini (a cura di.), 1980, pp. 27 – 32.
- De Martino, Ernesto, 1953, «Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni», in *Società*, a. IX, n. 3, ora in de Martino 1975, pp. 55–78.
- De Martino, Ernesto, 1975, *Mondo Popolare e magia in Lucania*, a cura e con prefazione di R. Brienza, Basilicata editrice, Roma–Matera.
- De Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Esposito, Vincenzo (a cura di), 2003, *Annabella Rossi e la fotografia. Vent'anni di ricerca visiva nel Salento e in Campania*, Liguori, Napoli.
- Esposito, Vincenzo (a cura di), 2007, *Materiali. "Ernesto de Martino"*, vol. n.1, n.s., CEIC-Centro Etnografico Campano, Ischia.
- Esposito, Vincenzo, 2008, *Antropologia, riflessività, performance. Letture, visioni, riflessioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Esposito, Vincenzo, 2012, *Il fotografo, il santo, due registi e tre film. Temi e riflessioni di etnologia audiovisiva*, Franco Angeli, Milano.
- Faeta, Francesco, 1995, *Strategie dell'occhio. Etnografia, antropologia, media*, Franco Angeli, Milano.

- Faeta, Francesco, 2007, “Ernesto de Martino e l’etnografia visiva”, in Esposito (a cura di) 2007, pp. 45-58;
- Fontcuberta, Joan, 2012, *La (foto)camera di Pandora. La fotografi@ dopo la fotografia*, trad. it., Contrasto, Roma.
- Gerosa, Mario, 2008, *Rinascimento virtuale. Convergenza, comunità e terza dimensione*, Meltemi, Roma.
- Geertz, Clifford, 1987, *Interpretazione di culture*, trad. it., il Mulino, Bologna.
- Ginzburg, Carlo, 1986, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino
- Granelli, Andrea, 2013, *Il lato oscuro del digitale. Breviario per (sopra)vivere nell’era della rete*, Franco Angeli, Milano.
- Kuhn, Annette e McAllister, Kirsten Emiko, 2006, *Locating Memory. Photographic Acts*, Berghahn Books, New York – Oxford.
- Langford, Martha, 2001, *Suspended Conversation. The Afterlife of Memory in Photographic Albums*, McGill–Queen’s University Press, Montreal.
- Langford, Martha, 2006, “Speaking the Album. An Application of the Oral–Photographic Framework”, in Kuhn e McAllister, (a cura di), 2006, pp. 223 – 246.
- Lévi-Strauss, Claude, 1964, *Il pensiero selvaggio*, trad. it., il Saggiatore, Milano.
- Lévi-Strauss, Claude, 2008, *Cristi di oscure speranze*, intervista di Silvia Ronchey e Giuseppe Scaraffia, Nottetempo, Roma.
- Mazza Galanti, Carlo, 2008, “Paradigma indiziario e fotografia: Sebald, Modiano, Perec”, in Albertazzi e Amigoni (a cura di), 2008, pp. 89 – 105.
- Meneghelli, Donata, 2008, “Sophie Calle: tra fotografia e parola”, in Albertazzi e Amigoni (a cura di), 2008, pp. 161 – 176.
- Remotti, Francesco, 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ritchin, Fred, 2012, *Dopo la fotografia*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Sontag, Susan, 1978, *Sulla fotografia*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Sorlin, Pierre, 2001, *I figli di Nadar. Il «secolo» dell’immagine analogica*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Spini, Sandro (a cura di), 1980, *La ricerca folklorica*, n. 2, «Antropologia visiva. La fotografia», Grafo, Brescia.
- Valtorta, Roberta, 2012a, “Piccola introduzione a Joachim Schmid e al tema del riutilizzo delle immagini”, in Valtorta (a cura di), 2012b, pp. 7 – 12.
- Valtorta, Roberta (a cura di), 2012b, *Joachim Schmid e le fotografie degli altri*, Johan & Levi, Milano.
- Virgilio, Massimiliano, 2009, *Porno ogni giorno. Viaggio nei corpi di Napoli*, Laterza, Roma – Bari.
- Wittgenstein, Ludwig, 1999, *Ricerche filosofiche*, trad. it., Einaudi, Torino.

Corporations, tecnoscienze e sviluppo locale: dialogo o conflitto

Elena Bougleux

Abstract

The paper wants to propose an introduction to the Anthropology of Corporations, trying to establish some fundamental connections between this peculiar field of Anthropology and its historical, ethnographic, and epistemological premises.

The corporation is introduced as a relevant contemporary world actor, which is actually not a new element in the scenario of human relationships: such approach requires a broad confrontation between Anthropology and History of Economics. The ethnographic analysis of Anthropology of Corporation is then introduced starting from the primary needs of establishing precise borders in term of space and time for the Corporation as a research field. The paper moves on towards the reflection on some outcomes of my research, developed since 2009 in one of the largest world Corporations. In particular, I analysed the Centre of Research opened by the Corporation in Bangalore: in this context, belonging both to a global and local settings, I observed processes of homologation as well as mechanisms of appropriation, that allowed me to reason on the overall part played by technology, on the relationships between power and development, and on the interlinks between separate and different contexts arising in unforeseen ways, all requiring a further investigation.

Keywords: corporation, technology, ethnography, development, appropriation

1. Introduzione

I percorsi dello sviluppo economico globale nello scenario contemporaneo sono determinati in larga misura da un esiguo numero di soggetti privati, caratterizzati da una molteplice capacità di azione, e identificabili quasi sempre in termini di macro aziende multinazionali, o *corporations*. Storicamente originate nei paesi del nord del mondo e progressivamente dislocate globalmente attraverso azioni produttive macroscopiche, capillari e articolate, le *corporations* sono entrate a fare parte dell'immaginario collettivo legato al lavoro e allo sviluppo, tanto quanto sono protagoniste dello scenario politico e dei mercati azionari. L'espansione planetaria delle *corporations* è un fenomeno multicomprendivo, la cui lettura non può essere confinata solo all'interno degli studi degli scenari economici, né a quella delle trasformazioni specifiche della contemporaneità: sono state infatti *corporations* a tutti gli effetti la *East India Company* (Jones 2005), la *Hudson Bay Company* (Galbraith 1957), attive sin dalla metà del XVII secolo la *East Africa Company*, dall'inizio del

XIX (Galbraith 1972)¹. La loro azione economica nella gestione delle reti commerciali e negli investimenti ha permesso nel tempo il consolidamento dell'influenza politica dei paesi europei nelle zone coloniali, ben prima che queste si concretizzassero amministrativamente in imperi (Metcalf e Metcalf 2004, Torri 2000). L'azione commerciale della *East India Company* ha caratterizzato *in primis* l'epoca coloniale britannica, e compagnie commerciali di analogo profilo hanno condizionato le strategie delle nazioni coinvolte nelle aree della loro azione, disegnando la mappa delle relazioni internazionali e determinando per decenni i profili di mercati e i settori della produzione destinati a svilupparsi, oppure ad essere abbandonati (Wilkins 1970, 2005). Le strategie di sviluppo e di controllo dell'economia globale e quelle del colonialismo sono sin dall'inizio sovrapposte e complementari, e costituiscono il fondamento concreto delle politiche imperialiste ampiamente protrate nell'epoca contemporanea.

Dalla seconda metà dell'Ottocento lo scenario economico globale si è arricchito di un fenomeno nuovo, legato alla rapida crescita industriale che stava caratterizzando le principali nazioni europee e gli Stati Uniti: superando una fase caratterizzata prevalentemente da relazioni commerciali, si sono moltiplicati gli investimenti finalizzati a delocalizzare la produzione di beni materiali. Imprese inizialmente localizzate in realtà nazionali economiche floride hanno spostato la produzione verso altre nazioni sovrane, dotate di economie altrettanto solide: imprese europee come la Bayer e la Mercedes vengono così lanciate negli Stati Uniti nel 1865; la Singer, fondata negli Stati Uniti, viene lanciata in Europa nel 1867 (Wilkins 2005: 73-74). E questi sono solo i primi esempi di una lunga tradizione di complementarità e interdipendenza in cui, su una base di natura economica con un importante lato produttivo, si consolidano reti di relazioni e di alleanza politica che configurano in modo stabile le reti di rapporti preferenziali dell'epoca contemporanea (Wilkins 2005, Barba Navaretti e Venables 2006).

La presenza della *corporation* all'interno di un tessuto socio-economico cosiddetto emergente viene letta, nel presente caso di studio, come un passaggio funzionale al consolidamento di un network di relazioni, che sebbene tipiche della contemporaneità, ripropongono strutture di potere asimmetriche storicamente note, di tipo neocoloniale: la *corporation* al centro del mio studio infatti ricalca, sia nella cronologia della suo sviluppo, che nelle traiettorie geografiche della sua espansione, che nell'articolazione dei modi della sua produzione, numerosi *pattern* rintracciabili nella storia dell'espansione coloniale britannica in India (Arnold 2000): una

¹ La storia dello sviluppo delle multinazionali è estesa e non univocamente intesa. Si possono considerare multinazionali le relazioni commerciali che i Fenici intrattenevano con il resto del Mediterraneo alla metà del secondo millennio (K. Moore e D. Lewis, *The Origins of Globalization*, Routledge, 1999), come anche le attività finanziarie dei banchieri toscani nell'Europa del sec. XIII (J. Goldstone, "The Rise of the West — or Not? A Revision to Socio-economic History." In *Sociological Theory*, 2000, 18: 157-194). Non è questa la sede per approfondire questa vasta letteratura di storia economica, che tuttavia rappresenta un presupposto importante per la lettura dei fenomeni antropologici di nostro interesse, che vanno inquadrati in un contesto multidisciplinare e di lungo periodo.

massiccia esportazione di conoscenze tecnico-scientifiche, nella forma di un *corpus* organizzato ed efficiente di saperi quantificati, applicazioni, dispositivi e tecnologie che, sviluppati e consolidati nel nord del mondo, sono messi a disposizione di un contesto prescelto per l'espansione. Tale contesto recepisce il corpus di conoscenze inizialmente come corpo estraneo, che veicola insieme a contenuti apparentemente neutri nuovi ritmi e modi di lavoro, nuovi stili di vita e modelli di consumo, generando nuovi modelli di interpretazione della realtà e di autopercezione potenti e pervasivi. Nel nostro caso questi elementi trasformativi sono tanto efficaci e vincenti da diventare (alcuni dei) tratti distintivi del contesto ricevente, l'India contemporanea: una nazione trainata dalle corporation che la prescelgono, in forte crescita e sviluppo, che può contare su una solida capacità "indotta" di controllo della tecnologia, che produce "cervelli" in campo scientifico in grado di vincere le sfide globali con l'occidente (Gupta 1998, Keniston e Kumar 2004, Guenergrun e Raina 2011, Petitjean et al., 1992).

In questo articolo metterò in evidenza alcuni elementi di tensione che vengono indotti dalla comparsa e poi dall'azione diretta dalla *corporation* sul contesto socioculturale selezionato per l'espansione, identificato come scenario economicamente promettente, o semplicemente come emergente².

La *corporation* al centro di questo studio ha origine negli Stati Uniti alla fine del XIX secolo, e si espande in Europa diversificando la sua produzione industriale, inizialmente incentrata sui motori elettrici, a partire dalla seconda metà del XX. Il caso di studio qui in esame riguarda l'apertura, avvenuta nel 2000, del primo centro di ricerca e sviluppo (*Research and Development Department, R&D*) delocalizzato in Asia, precisamente a Bangalore, nel Karnataka.

Bangalore subisce l'impatto della nuova presenza produttiva (che si affianca a quella simile di molte altre imprese occidentali, cfr. Bougleux 2014) in molteplici settori nevralgici che coinvolgono tutta la vita sociale: dalla cultura organizzativa del lavoro, alle modiche dello spazio urbano, all'impatto con la presenza di nuova tecnologia, alla diffusione di nuove competenze. Tutti fattori con un'ampia ricaduta sull'indotto in termini di stili di vita, di creazione di nuovi bisogni e nuova domanda di mercato.

Analizziamo quindi come la multinazionale condiziona le trasformazioni sociali e ambientali degli scenari che la accolgono attraverso azioni sia dirette che indirette, che vanno oltre l'impatto, seppur notevole, sulla realtà economica del mercato del lavoro locale. L'impostazione di questo ragionamento richiama i termini in cui Olivier de Sardan descrive l'effetto suscitato dalle politiche dello sviluppo messe in atto in ben altri contesti, quelli della sua osservazione: la sua indagine legge dettagliatamente i processi che trasformano le risorse economiche esterne messe a

² Il significato dell'abusato termine "emergente" andrebbe molto approfondito: sono emergenti le nazioni la cui economia è in rapida crescita? Il riferimento è ad un modello di crescita quantificato con il PIL, oppure con indici più evoluti che tengono conto dello sviluppo umano, dell'alfabetizzazione, dei servizi di base, come l'HDI? Che cosa succede della forbice sociale nei paesi così detti emergenti? Chi e in che termini, effettivamente, emerge?

disposizione di un dato contesto, che spesso non le ha richieste, in risorse sociali interne che posso diventare vitali, ma anche vincolanti ed estranianti. Viene anche indagato il processo opposto, che potenzialmente converte una risorsa sociale in una economica (Olivier de Sardan 2005).

2. Contesto del dibattito

Il ruolo sociale e culturale delle multinazionali è argomento di un ampio dibattito che contempla alcuni posizionamenti e valutazioni molto netti e schierati. Se da una parte l'arrivo della *corporation* è percepito come occasione concreta di sviluppo, come opportunità di lavoro professionalizzante, come possibilità di crescita delle competenze diffuse (Markusen 2002), dall'altra una rappresentazione ben motivata e solo talvolta "essenzializzata" tende a mettere in evidenza la sistematica sovrapposizione delle politiche della *corporation* con gli interessi, prevalentemente nocivi e non sostenibili, delle consuete e ben riconoscibili egemonie planetarie. I contesti emergenti prescelti dalla *corporation* per l'espansione vengono rappresentati come deboli e sostanzialmente passivi (letto Gillies 2005), di fronte alle potenti dinamiche aziendali che nonostante li coinvolgano come protagonisti finiscono inevitabilmente per schiacciarli. All'interno di tali scenari, le *corporation* sono attori globalmente vincenti, che affrontano con mezzi esorbitanti i contesti semi-indigeni, rappresentati come inevitabilmente anche se solo temporaneamente perdenti, beneficiari sul medio e lungo periodo della prossimità con un soggetto trainante dello sviluppo. Le basi di tali rappresentazioni poggiano su analisi di tipo essenzialmente quantitativo, che utilizzano parametri freddi e oggettivi di descrizione della realtà quali possono essere l'aumento dei salari, l'acquisizione di familiarità con le nuove tecnologie, l'aumentata capacità di spesa dei lavoratori, che spesso coincide con l'introduzione di voci di spesa nuove, più che incrementare il livello di spesa per le voci tradizionalmente esistenti.

Fattori sociali di tipo qualitativo, come ad esempio la rilevanza emotiva della stabilizzazione del rapporto di lavoro, l'imposizione di radicali innovazioni in termini di cultura organizzativa, la mutata gestione dei tempi del lavoro e la nuova percezione del senso di sé che ne deriva, sono elementi più fluidi e sfuggenti, quasi del tutto assenti dagli studi di natura economica, dai report dell'OCSE sulla crescita, e quindi dal discorso politico globale che viene articolato a più voci intorno ai temi dello sviluppo.

In realtà una visione così polarizzata del rapporto tra *corporation* occidentale sempre vincente e contesto di espansione indigeno solo perdente, sottende una dicotomia implicita più sottile: a incontrarsi/scontrarsi intorno all'evento dell'apertura della filiale di una multinazionale in un paese emergente sono due visioni del mondo, due sistemi di conoscenza, due modi di interpretare il rapporto con la realtà, con le tecnologie, con la produzione e con il lavoro. Il modo occidentale, tecnologico, materico, quantitativo e riduzionista da una parte, le competenze indigene, sostenibili, fluide, olistiche e ineffabili dall'altra. La mia presente riflessione sul centro di ricerca aperto a Bangalore si colloca esattamente all'interno di questa tensione.

Il campo multisituato che ho effettuato nell'arco di due anni e mezzo, dentro e fuori da una delle maggiori *corporation* del mondo, nelle sue sedi occidentali e in quelle indiane di recente apertura, mi ha portato a delineare uno scenario più articolato e complesso, in cui i ruoli, i significati, le reti relazionali, e in ultima analisi i meccanismi di potere, non sono affatto statici né scontati. Il campo prolungato che ho potuto svolgere con un posizionamento variabile, in parte come esterna ed anche estranea al mondo aziendale, e in parte come interna, inclusa come membro (*embedded*) in un *team* di formatori, mi ha permesso di rivelare la presenza di spazi grigi di negoziazione silenziosa tra richieste aziendali e traduzioni individuali. Ho potuto intercettare l'attivazione di strategie di resilienza e situazioni di appropriazione inaspettate; ho assistito a negoziazioni e ridefinizioni delle pratiche di gestione del tempo del lavoro, e alla messa in discussione del significato stesso di concetti concreti come *deadline* e di concetti astratti come "crescita" e "sviluppo". Il mantra della crescita è una presenza costante dei documenti aziendali, una specie di riferimento obbligatorio e motivante di tutte le scelte e decisioni di carattere organizzativo ed economico, ma la ricezione del termine da parte dei dipendenti indiani contiene una traduzione che avvicina alla realtà vissuta: la crescita è quella della famiglia permessa dal maggiore stipendio, la crescita delle possibilità di matrimonio, la crescita del numero delle stanze della casa. Non si tratta di reali fraintendimenti, forieri di confusioni o di scontri: alla fine le connotazioni dei concetti aziendali e individuali sono convergenti. Una simile situazione di fraintendimento convergente si realizza nel caso della diffusione della tecnologia portatile, i telefoni ed i tablet, onnipresenti, prestati dall'azienda a tempo indeterminato. Da una parte, una versione aggiornata e un telefono di ultimo modello sono oggetti desiderati e ambiti, dall'altra essere in possesso della tecnologia più cara è un dato ambiguo da interpretare, che può significare uno scambio a cui si è deciso di sottostare per ottenere "Il favore" dell'oggetto costoso. Spesso poi i programmi installati sui dispositivi prestati dall'azienda hanno dei vincoli di utilizzo, dei filtri; il tempo che si trascorre sul tablet potrebbe essere considerato tempo lavorativo, e qualcuno penserebbe di farselo retribuire. Allora, sviluppando strategie di resilienza, diventa opportuno utilizzare la rete lontano dagli accessi wi-fi aziendali, cosa praticamente impossibile data la scarsa copertura di rete delle zone lontane dai campus tecnologici. Si mette in discussione quindi la natura del tempo dedicato alla rete, inclusi mail e navigazione, grazie alla tecnologia aziendale: è tempo personale e privato, allora libero, oppure tempo di lavoro, soggetto a vincoli di tema e di luogo, e dunque da retribuire?

In tali negoziazioni, quasi sempre implicite, quasi mai rivendicate e mai conclusive, il valore simbolico alto e totalizzante attribuito alla tecnologia viene sistematicamente ridimensionato e ricondotto ad essere un mero termine di paragone e di misura, uno strumento relativo, una delle opzioni possibili. La tecnologia, non più percepita come metafora del successo e strumento indiscutibile di controllo sulla realtà, ritorna ad essere dispositivo utile per valutare un effetto, per misurare la sostenibilità di un progetto o di un artefatto; ma non certo un indicatore di ricchezza, né un indice di miglioramento delle qualità della di vita dei lavoratori.

Dare un nuovo significato al concetto di tecnologia, e ricollocare l'oggetto tecnologico in una sfera di materialità dotata di minori implicazioni simboliche è ben di più di un compromesso temporaneo che la *corporation* si trova ad accettare per il buon proseguimento della vita aziendale: si tratta di un passaggio concettuale denso, che lancia una sfida a tutta la costruzione epistemica su cui si fonda la (presunta) supremazia dell'occidente. Ridimensionare il valore simbolico della tecnologia significa mettere in discussione la visione del mondo che aggancia la tecnologia all'egemonia, visione su cui poggia l'immaginario condiviso che legittima il potere della multinazionale.

Per mettere in evidenza la rilevanza dello spostamento del significato e delle implicazioni simboliche dell'idea di tecnologia, e le sue ripercussioni concrete sui rapporti di forza in gioco tra aree del mondo e sistemi di conoscenza, è necessario condurre una nuova analisi qualitativa: è necessario mettere a fuoco la dimensione micro, quella delle persone; è necessario concentrarsi sui soggetti e sulle loro percezioni, adottare uno sguardo piccolo ed empatico, e certamente superare gli indicatori di natura meramente economica.

Lo studio etnografico delle *corporations* si profila dunque come campo aperto e multitematico che deve sapersi avvalere di competenze antropologiche, economiche e sociopolitiche. La *corporation* rappresenta per me il contesto ideale in cui osservare la sovrapposizione tra teoriche rappresentazioni del mondo e molto concreti condizionamenti materiali im/posti dalla pratica e dal confronto con la realtà; la *corporation* è lo scenario in cui convergono quotidianamente istanze locali e globali, il luogo fisico dell'intersezione tra percorsi di vita soggettivi, traiettorie professionali individuali, e processi decisionali di larga scala, insieme a politiche del lavoro e strategie di vasto impatto pensate per mettere in relazione molteplici aree del mondo.

2. Il campo in una corporation: definizione dell'oggetto di ricerca

2.1 Quando

I criteri di scelta in base a cui l'azienda multinazionale stabilisce la propria strategia di espansione verso contesti considerati emergenti rispondono a logiche di politica aziendale complesse e multi tematiche, che si avvalgono di valutazioni di origine eterogenea: rapporti analitici e statistiche di previsione dell'OCSE, consulenze interne, programmi accademici di natura economica e storica (Dunning e Lundan 2008, Jones 2005), tutti documenti che confluiscono in pianificazioni aziendali di lunga prospettiva temporale. Tuttavia, dopo una fase di incubazione lenta a porte chiuse, la realizzazione della nuova una sede di multinazionale in un contesto produttivo nuovo si concretizza in tempi assai brevi, e rappresenta per il contesto ricevente un momento netto di discontinuità, esplicito e ben circoscritto nel tempo. In una zona periferica di Bangalore, legata alla città da un rapporto istituzionale non del tutto chiarito, che la colloca in uno status a metà tra il sobborgo e la città satellite, è stato possibile dagli anni Novanta acquistare terreni rurali a condizioni molto vantaggiose, e trasformali in zone di espansione urbana. La *corporation* ha acquistato

i terreni e costruito i propri edifici dal nulla, in tempi rapidi, come in un gioco di simulazione, connettendosi alla locale rete elettrica e idrica a condizioni di estremo favore, protetta e consigliata da un'associazione di industriali che da anni dialoga alla pari con la municipalità di Bangalore (Bougleux 2014). L'apertura della filiale della *corporation* è preannunciata sui media con una campagna paragonabile a quella di un'elezione, è principalmente visiva, promossa attraverso grandi manifesti cittadini che abitano l'occhio alla presenza del logo. I personaggi dei manifesti sono indiani e indiane, molto occidentali nel modo di vestire e di parlare al cellulare, benestanti e tecnologicamente felici. Non deve essere una sorpresa per nessuno, l'apertura di una filiale della *corporation*.

La crescita dei distretti produttivi spontanei è, invece, un fenomeno silenzioso e pacato. Storicamente ben noto, narrativamente ricostruito in letteratura sociologica e economica, il distretto produttivo è caratterizzato da lentezza e gradualità, in un processo che coinvolge l'intero gruppo sociale per molto tempo (Gallino 2003). La trasformazione di un territorio in un distretto produttivo avviene per gradi, in tempi che coprono la vita lavorativa di almeno due generazioni, e che permettono l'emergere di una locale cultura del lavoro che a sua volta plasma il profilo culturale dell'intera comunità: l'emergere graduale di una specifica cultura del lavoro è connessa ad esempio con il profilo dei percorsi educativi professionalizzanti offerti su quel dato territorio, come anche contribuisce a disegnare la rete delle relazioni sociali dell'indotto. La presenza del distretto produttivo rende il territorio noto per la sua specificità anche al di fuori dei suoi immediati confini, e dunque attrattivo per ulteriori sviluppi in ambiti affini all'originario.

Al contrario, l'apertura di un impianto produttivo, dell'agenzia commerciale o del centro di ricerca di una multinazionale introduce in tempi brevi sostanziali elementi di novità e di frattura con il precedente scenario locale del lavoro. I tempi brevi si sovrappongono ai metodi nuovi, ai linguaggi professionali sconosciuti, a contenuti e materiali linguistici estranei alla tradizione economico-sociale locale. Le competenze professionali richieste dalla multinazionale potrebbero essere trovate ovunque, nel senso che sono il risultato di percorsi formativi standardizzati. E dunque la multinazionale non si lega in modo specifico al territorio, anzi semmai accade il contrario, il territorio si trasforma per ottemperare alle richieste che la multinazionale gli pone.

Nel processo di espansione globale di una *corporation* convivono dunque due tipologie di fenomeni temporali diversi: da una parte quelli lenti, gradualmente e di lungo periodo, propri dei processi decisionali dei consigli di amministrazione, dell'analisi degli scenari globali e della pianificazione aziendale; dall'altra quelli veloci, operativi e impattanti che la stessa *corporation* attiva quando le decisioni maturano finalmente in azioni di intervento.

L'intervento di espansione viene realizzato con ampio dispiego di mezzi materiali e anche mediatici, in grado di proporre/imporre al territorio una rappresentazione nuova e artefatta di sé. Il carattere tradizionale di un contesto socioculturale, la sua storia produttiva e la sua specifica vocazione economica

possono essere rapidamente offuscati dal discorso mediatico e pervasivo sulla modernizzazione che l'immagine della corporation porta automaticamente con sé. Ma tale rapidità di impatto non è esente da effetti collaterali.

In numerosi casi che ho potuto osservare intorno alle filiali di Bangalore e Allahabad della *corporation* da me studiata si sono realizzati subito micro processi di temporaneo adattamento, resilienza e trasformazione microeconomica (Bougleux 2012a, 2012b). Per citare solo alcuni esempi: un'importante capacità di utilizzare la sfasatura temporale tra le diverse sedi planetarie per negoziare i termini di una scadenza; una creativa appropriazione della concorrenza tra le multinazionali straniere sfruttata a proprio vantaggio nelle trattative salariali individuali; la disinvolta interpretazione delle delicate politiche di segretezza sulla ricerca aziendale.

La rapidità della risposta e la capacità di adattamento creativo della comunità non solo non erano state previste, ma neanche risultavano codificabili nei termini consueti del discorso aziendale, non qualificabili, poiché non quantificabili, nei *report* periodici sull'andamento della crescita.

Complessivamente posso affermare che i cambiamenti socioeconomici indotti sul contesto di sviluppo retroagiscono molto presto, da subito, sulle logiche di progettazione aziendale pensate in realtà per avere lunga durata, ma rese spesso inefficaci sul breve periodo (cfr par. 5).

La politica di espansione, e da un certo momento in poi la politica di radicamento, della *corporation* sul territorio deve essere continuamente aggiornata sulla base dei nuovi dati di realtà, realtà che la stessa *corporation* contribuisce continuamente a modificare. Rilevante da osservare è che i modi e i tempi dei cambiamenti indotti dalla presenza della multinazionale rispondono a logiche sempre aliene alla sue competenze di analisi sociale, creando così una continua situazione di instabilità e pre-crisi che apre le porte a inaspettati sviluppi. La *corporation* emerge da questo quadro come un soggetto significativamente in grado di indebolire se stesso.

La visione semplificata ed "essenzializzata" del contesto prescelto per l'espansione, estesamente utilizzata nel discorso aziendale sullo sviluppo, deve essere necessariamente superata e problematizzata proprio grazie della dinamica che, nel bene o nel male, la stessa *corporation* ha attivato e imposto. Non è quindi una forzatura affermare che l'espansione della multinazionale è un processo negoziato, in cui l'azione degli attori locali, non più pensabili nei soli termini riduttivi di subalterni e perdenti, si esplica attraverso il condizionamento capillare, anche se non sistematico, delle pratiche del lavoro. Le intenzioni teoriche e le capacità di azione pratiche si scontrano, i tempi lunghi di progetto e i tempi rapidi di fatto coesistono, lasciando emergere lo spazio per una negoziazione di piccola scala che assume anche una dimensione identitaria. Le donne si presentano in ufficio in sari, nelle riunioni si parlano apertamente anche l'Hindi e il Kannada, oltre all'inglese, non si risponde alle richieste (inviata per posta elettronica) che appaiono troppo pressanti, e non realizzabili, di fatto boicottandole. Le campagne stampa nello spazio pubblico si adattano di conseguenza, mostrando sotto il logo dominante dell'azienda scenari umani un po' meno omogenei, meno occidentali, meno yuppie.

Gli attori inclusi nel ruolo di ultimi nel discorso di potere della *corporation* diventano artefici di strategie di r/esistenza, sia su base individuale che su base micro collettiva, in grado di condizionare la *corporation* in una trattativa che reimposta il significato stesso della sua presenza sul territorio. Nel margine non chiaramente definito tra politica aziendale uniformante e azione diffusa di un territorio che resiste all'omologazione semplicemente ponendo delle istanze di convivenza, ci sono tutte le condizioni per una declinazione locale e nuova dell'immaginario associato alla *corporation*, e per alcune forme di appropriazione che trovano la forza non solo materiale ma anche epistemica per intaccare il *corpus produttivo* dell'azienda in senso esteso.

2.2 Dove

Il campo di azione della *corporation* è geograficamente esteso e operativamente multifunzione, eppure ai fini di questa lettura può essere pensato come ben circoscritto, nel senso che si presta ad essere delimitato secondo la logica di molteplici sguardi. Il concetto stesso di *corporation*, a partire dal nome richiama esplicitamente un *corpus* coeso, denota un insieme sistematico di entità eterogenee, saperi, testi critici, accomunati da alcuni caratteri condivisi e separati proprio per via di questi da un più indifferenziato contesto esterno, non appartenente al *corpus*. La presenza di varie possibili delimitazioni contribuisce a rendere la *corporation* ben definita come oggetto di ricerca etnografica.

In prima istanza la *corporation* ha una sede fisica, degli spazi suo propri, simbolicamente marcati e globalmente ben riconoscibili: recinti di protezione che talvolta appaiono anche eccessivi, controlli di sicurezza, iscrizioni luminose sugli edifici e sugli ingressi, che richiamano le insegne dei centri commerciali più che quelle di sedi amministrative. L'accesso agli spazi interni è ogni volta argomento di mediazione e negoziazione, non viene garantito senza un'accurata verifica dell'identità e delle motivazioni di chi accede. Ampliando lo sguardo, si osserva che l'intero spazio urbano di competenza della *corporation* è in realtà ben recintato e protetto. Delle aree verdi prati senza piante, oppure dei lastricati geometrici e asettici, costituiscono una specie di vuoto protettivo, una terra di nessuno curata e illuminata che circonda le strutture edificate e le separa dallo spazio pubblico. Il perimetro dello spazio di competenza aziendale coincide spesso con un confine giuridico, almeno in termini di diritto del lavoro. Questa circostanza si realizza quando le filiali si trovano all'estero rispetto alla sede aziendale centrale; e il mio studio è stato uno di questi casi, io ho studiato solo filiali estere, lontane nello spazio e nel diritto dalla sede americana, quindi tutte ben recintate e protette.

I confini che separano l'area della *corporation* dallo spazio urbano non sono oggetto di alcuna possibile negoziazione. La sede della *corporation* si colloca così nel territorio che la ospita come una sorta di enclave protetta, alla cui separazione materiale e metaforica contribuiscono tanto i discorsi sul potere globale che la multinazionale alimenta con la sua propaganda, che la severità con cui è sorvegliata la separazione fisica dal contesto: il recinto è l'incorporazione tangibile della non condivisione di tale potere globale. Quando si svolge un campo etnografico presso

una *corporation* è dunque possibile parlare di *spazio interno* e *spazio esterno* al campo con un margine davvero minimo di ambiguità.

In seconda istanza gli spazi all'interno della *corporation* hanno degli abitanti, o meglio dei cittadini, dotati di legittimazione: i dipendenti. Certamente i cittadini/dipendenti non sono tutti uguali, al contrario la maggior parte dei rapporti che li legano sono di tipo asimmetrico: la presenza pervasiva della gerarchia è ben tangibile ovunque, a partire dall'utilizzo delle forme del discorso, alla diversa possibilità di accesso a dati spaziali, fino alla diversa autorità connessa ai *badge* di diverso colore che tutti i cittadini/dipendenti devono portare addosso. Dotata di una grande forza simbolica, l'organizzazione aziendale si auto-costruisce attraverso sovrapposte gerarchie di responsabilità, di anzianità, di ruolo, di diritto. I diversi *badge* permettono o proibiscono la gestione dei rapporti con il mondo esterno e con le informazioni sensibili, certamente e soprattutto incarnano differenze di stipendio. L'organizzazione su base gerarchica costituisce una figurazione potente dell'intero meccanismo di funzionamento aziendale: l'azienda coincide con la sua gerarchia e si identifica in essa. Una gerarchia funzionante incarna una mitizzata potenza di controllo sulla realtà e sulla sua varietà, un'efficacia esecutiva radicata in categorie di tipo tassonomico, nomotetico, organigrammatico.

I dipendenti della *corporation* danno quindi vita ad una comunità estremamente organizzata ed eterogenea di fatto e di diritto, in modi alcuni taciti, altri molto espliciti. Eppure, nonostante l'eterogeneità, la categoria dei dipendenti presa nel suo complesso costituisce una evidente categoria di inclusione/separazione tra *noi*, gli esterni -visitatori, giornalisti, studiosi - e *loro*, gli interni - impiegati, operai, ricercatori, quadri. L'aspetto più culturalmente interessante risiede nella constatazione che anche la gerarchia più accuratamente strutturata diventa un carattere di peso secondario di fronte al carattere più escludente e palese che identifica l'estraneità del ricercatore. Il concetto di 'collocazione' in un livello nella gerarchia appare molto ben incorporato dai dipendenti con diversi livelli di inquadramento, ma ancora più profondamente incorporato sembra essere il concetto prominente di appartenenza alla gerarchia, identificata con l'intera azienda/comunità. Nei confronti del ricercatore estraneo scatta una forma di distanziamento, una stigmatizzazione dell'estraneo, che annulla l'articolazione gerarchica e fa passare in secondo piano il ruolo effettivamente occupato nella tassonomia organizzativa. Assai di frequente chi rivendica l'appartenenza alla gerarchia come un tratto identitario occupa un ruolo subalterno.

Quindi il ricercatore che si muove all'interno della *corporation* non ha, almeno in prima lettura, alcuna opzione mimetica a propria disposizione: la sua posizione è subalterna in quanto esterna al gruppo, è inesorabile e immediatamente riconoscibile. Persino i dipendenti che non ho conosciuto personalmente, quelli non direttamente coinvolti dal mio studio né dall'osservazione, parevano essere sempre consapevoli di svolgere un ruolo privilegiato rispetto al mio, come rispetto a qualunque non appartenente, seppur ormai disinvoltato come un *habitué*, dotato di *pass*, di *badge*, e di tutta una schiera di dispositivi materiali apparentemente minimi, ma dal potere simbolico enorme.

Per nostra fortuna, la forza della dicotomia intersoggettiva tra interni ed esterni, tra appartenenti e non appartenenti, contribuisce a costruire, insieme alla natura circoscritta degli spazi, un oggetto di ricerca ben definito per un ricercatore che si accinge a questo studio con i soli strumenti qualitativi dell'etnografia.

3. Il posizionamento dello studioso. Da quale punto di osservazione ?

Sul piano metodologico vorrei ora discutere di come si può posizionare lo studioso all'interno, o intorno, alle molteplici configurazioni della gerarchia aziendale. È necessario chiedersi se sia effettivamente possibile negoziare l'accesso a un ambiente che si presenta in modo deliberatamente inaccessibile, mantenuto nel tempo sempre chiuso e protetto. La *corporation* costruisce la propria autorevolezza proprio a partire dall'idea di inaccessibilità e separazione, e dalla distanza ostentatamente marcata rispetto al contesto che la ospita. È necessario quindi stabilire quali siano i termini di compromesso a cui è utile, necessario e opportuno scendere per iniziare un'utile trattativa di accesso verso l'interno di tali spazi chiusi.

Diventa necessario, a questo punto, introdurre una distinzione tra i percorsi di ricerca e i metodi della *Corporate Ethnography* da quelli della *Ethnography of Corporations* (Cefkin 2009, Jordan 2013). La *Corporate Ethnography* è una ricerca specificatamente condotta all'interno della multinazionale dagli stessi dipendenti, oppure da consulenti che lavorano su commissione dell'azienda. In entrambi i casi i ricercatori possono essere autentici antropologi, dotati di laurea o PhD, ed in questo senso la *Corporate Ethnography* non rappresenta una pratica di ricerca nuova. Nel 2006 il 20% dei soci dell'*American Association of Anthropology* lavorava già al di fuori dai contesti accademici, e molti di questi antropologi, identificabili in termini di antropologi applicativi, erano stabilmente assunti o occasionalmente stipendiati da realtà aziendali (Cefkin 2009:14)³.

Agli etnografi, dipendenti o consulenti, viene tipicamente chiesto di svolgere una ricerca pre-orientata, un lavoro finalizzato che deve tradurre nei termini di un progetto di ricerca la committenza del mandato aziendale. E i diversi mandati aziendali, ridotti in termini semplici, sono sempre riconducibili ad un unico obiettivo, quello della crescita del *budget*. Lo studio etnografico dell'antropologo-consulente viene dunque svolto in una sorta di spazio delle possibilità predefinito, in cui non tutti gli esiti della ricerca sono ugualmente ben accetti.

Nel contesto della *Corporate Ethnography* si parla spesso di ambiente di ricerca "protetto", riferendosi alla preliminare eliminazione di alcuni elementi di difficoltà tipicamente legati all'avvio di un campo antropologico in un ambiente sconosciuto per il ricercatore. Ma i margini di autonomia scientifica di una ricerca svolta in ambiente protetto possono risultare estremamente ridotti.

Le ricerche della *Corporate Ethnography* vengono condotte quasi completamente all'interno degli spazi aziendali, che sono resi accessibili almeno in teoria dalla stessa committenza: questo aspetto rappresenta un bel vantaggio, almeno

³ Dati più recenti riportano percentuali maggiori, del 40-60% dei neo addottorati in Antropologia negli USA impiegati a diverso titolo nel mondo della ricerca aziendale (NAPA Bulletin 29, 2008, risorsa online).

potenziale. La domanda di ricerca è formulata dall'azienda e può essere orientata alla descrizione delle relazioni tra lavoratori (Brun-Cottan 2009), all'analisi dei flussi di conoscenza/competenza (Jordan e Lambert 2009), allo studio degli spazi di lavoro intesi come luoghi di produzione della conoscenza, dotati di capacità di ricordare e di dimenticare (Nafus e anderson 2009), all'interazione tra soggetti e i dispositivi con cui sono quotidianamente in contatto (Suchman 1987, 2000). Il ricercatore è libero di condurre la sua indagine nel modo che ritiene più efficace, ma le sue osservazioni devono condurlo allo scopo prefisso dalla domanda di ricerca preconfezionata. Il report finale dovrà contenere delle proposte argomentate e concrete orientate a migliorare la qualità della vita aziendale del lavoratore, quindi indirettamente e quindi auspicabilmente, il miglioramento delle sue prestazioni.

Nel periodo della rapida espansione delle piccole aziende *dot-com*, cioè il decennio scorso, principalmente nella Silicon Valley californiana, la *Corporate Ethnography* si è complessificata e ampliata, iniziando a rivolgere l'attenzione anche verso gli spazi esterni delle *corporation* (Ross 2003, Fisher e Downey 2006). Sono apparsi numerosi studi dedicati all'analisi della *customer culture*, dove il *customer* veniva per la prima volta consultato direttamente, inteso come cittadino in senso ampio, dotato di qualità umane e capace di scelte preferenziali, e non più solo come destinatario/compratore di un prodotto finito, simulato da una "Persona" virtuale, un *dummy* costruito con dati statistici e valori medi simulati (Flynn 2009).

Analizzando questa letteratura che cerca di superare l'impiego delle "Personas" virtuali, emerge in effetti che il *customer* viene sì descritto come portatore integrato di bisogni primari ed esigenze sociali complesse più evolute e dinamiche, ma queste caratteristiche meno quantificabili e più sfuggenti sono sempre funzionali alla creazione di un accurato profilo di cliente, da tradurre in termini di nuovi bisogni, che vanno soddisfatti attraverso lo sviluppo e poi ovviamente l'acquisto di nuovi prodotti. In questo senso si può parlare della *Corporate Ethnography* come di una ulteriore forma di antropologia applicata (Baba 2005), dal momento che il suo tipico prodotto, il *report* di ricerca destinato al consiglio di amministrazione, conterrà delle proposte ben motivate e articolate in modo da indurre l'azienda a modificarsi, cioè a sviluppare e lanciare nella produzione nuovi oggetti di consumo.

Gli antropologi che hanno svolto ricerche in azienda su committenza si esprimono esattamente come i ricercatori accademici, in termini di *proposals* e di *deliverables*, solo che entrambi gli oggetti, e il tempo-spazio per realizzarli, sono soggetti ad essere modificati dal committente-azienda in ogni fase della ricerca, con un margine di negoziazione veramente minimo da parte del ricercatore. Il *corporate ethnographer* è libero di impostare la sua indagine, ma è vincolato ad agire all'interno di un quadro di permessi che gli vengono esternamente accordati e revocati: all'etnografo può essere concesso di muoversi tra gli uffici solo se accompagnato da un inseparabile *corporate buddy*, che ha la funzione di non perderlo mai di vista, e che nei casi peggiori scatta anche le foto al posto suo (Jordan e Lambert 2009:103-104).

In che senso si può parlare in questi casi di libertà del ricercatore? Sappiamo bene che il margine di libertà di ogni ricerca è sempre l'esito di una negoziazione sul

campo, ma quale significato *ex-post* può essere attribuito a una ricerca e al suo report finale che nascono e si muovono sin dai primi passi sotto la tutela programmata di tali forti condizionamenti?

Tutte le criticità legate ai limiti di accesso ai tempi-spazi e alle varie forme di protezione e controllo del ricercatore imposte dal committente sono naturalmente condivise dagli antropologi impegnati nell'antropologia della cooperazione e dello sviluppo (Declich 2012): la cosiddetta domanda di ricerca viene sempre formulata dal committente, i tempi concessi per rispondervi non sono mai quelli di un opportuno campo antropologico, spesso non c'è da parte della committenza una reale benevola apertura verso tutti gli esiti che una ricerca libera può potenzialmente avere. D'altra parte, nei brevi tempi concessi dalla committenza si può beneficiare di un accesso privilegiato alle fonti, intese in senso lato come soggetti, spazi, archivi. Questo permette di giocare al rialzo nel parametro della "densità dell'osservazione", massimizzando l'esposizione ai dati del campo e l'immersione nelle informazioni, da rielaborare lentamente solo in secondo momento, a campo concluso. Si tratta sempre di costruire dei compromessi, necessari ogni volta che l'antropologia abbandona i suoi abituali contesti indigeni e "tries to look up on things", ad esempio verso le istituzioni, come in più contesti suggerisce di fare Olivier de Sardan (Olivier de Sardan, 2005).

Al contrario, la posizione dell'*Ethnographer of Corporation* può essere considerata ragionevolmente libera. In questa configurazione auto-costruita non esistono reali vincoli di tempo e il ricercatore è libero di posizionarsi dove vuole, anche se sarebbe più onesto dire: libero di posizionarsi dove riesce. L'accesso viene guadagnato in modo creativo, episodico e sporadico, e non permette alcun automatico riconoscimento del sapere dello studioso; lo studioso resta collocato su una posizione di margine a partire dalla quale deve ri/trattare ogni volta la propria legittimazione. Questa è stata esattamente la mia condizione di partenza in questa ricerca. La posizione di margine e l'assenza di legami con i vertici aziendali costituiscono in certi frangenti degli indubbi vantaggi relazionali. Sarà sempre possibile incontrare dei dipendenti scontenti del proprio lavoro, insoddisfatti dal proprio inquadramento, quindi ben disposti a parlare; sarà sempre possibile stringere delle alleanze, creare delle reti di complicità personalizzate e invisibili. "[Per ogni ricercatore] c'è sempre qualcun altro che sa le cose che a lui interessano, e che è interessato alle cose che lui studia" (Marcus 1995: 98).

Nelle prime fasi di lavoro sul campo, io mi sono avvalsa in modo significativo del contatto personale e della mediazione individuale di persone che conoscevano, e in parte dividevano, i fini della mia ricerca. Sottolineare con loro gli interessi comuni, o ipotizzare l'ampliamento del focus della mia ricerca per includere aspetti di interesse dei miei informatori, è diventata una pratica dialettica abituale. Questi espedienti non sono stati utili solo allo scopo di garantirmi l'accesso allo spazio aziendale, ma mi hanno aiutato a mettere a fuoco nuovi aspetti critici, e le

implicazioni indirette che legano libertà di movimento e di parola, con le manifestazioni evidenti della gerarchia.

Tuttavia gli “espedienti” non sono di per sé sufficienti a costruire un accesso stabile. Per me si riproponeva continuamente il problema di come legittimare gli spostamenti tra i diversi informatori, e di come potessi posizionarmi quando la ricerca richiedeva di porre nuove domande non precedentemente introdotte o negoziate, inquadrando ogni volta in modo diverso per interlocutori diversi l’esigenza di accedere a informazioni considerate sensibili. In questo caso, il *Corporate Ethnographer* che lavora su commissione aziendale vive una condizione privilegiata, in quanto non deve spiegare niente a nessuno, viene introdotto dall’alto ai vari informatori, non deve ridisegnare ogni volta la propria carta d’identità. Io però non son certa che questa condizione, nel mio caso, sarebbe stata vantaggiosa.

Se è vero che il ricercatore non stipendiato dalla *corporation* ricopre una posizione di margine, il concetto di margine che entra in gioco in questo discorso merita di essere analizzato più in dettaglio. Abbiamo detto che una posizione esterna rispetto alla comunità aziendale è generalmente percepita come debole, ma ciò non implica che si tratti necessariamente di una posizione qualitativamente subalterna. Il grado minimo della subalternità si raggiunge, più sottilmente, quando inevitabile arriva il momento cruciale del confronto tra le competenze dell’informatore e quelle ricercatore. In questo momento di incontro diretto e di verifica dei contenuti, all’improvviso, tutto il mondo entra in ufficio: non solo, in un immaginario condiviso, la *corporation*, cioè il soggetto che legittima il sapere del lavoratore, è *potente*, mentre l’università, cioè il soggetto che legittima il sapere del ricercatore, è *debole*; ma anche, le competenze dell’osservatore appaiono come discorsive, fluide, soggettive, discutibili, in ultima istanza esse stesse deboli; mentre le competenze dell’informatore, quale che sia il suo reale ruolo nell’azienda, sono invece percepite come complesse, oggettive, stabili, e anche talmente importanti da meritare uno studio dedicato (Fischer 2009).

Una percezione così polarizzata della dinamica culturale dell’interazione tra studioso e lavoratore fornisce una rappresentazione molto tangibile del persistente e non superato *cultural divide* tra scienze deboli (umane, sociali) e scienze forti (naturali, tecniche), cioè la tacita gerarchia tra scienze vere e scienze altre che permea ancora seriamente tutti i campi del sapere. In questo frangente la mia posizione di etnografa in azienda si configurava come doppiamente debole: in quanto ospite e dunque estranea rispetto all’universo organizzativo della multinazionale, e in quanto etnografa, cioè depositaria di saperi *soft*, fluidi e olistici, al limite inutili. Questo è stato per me il momento di cominciare a giocare quella carta relazionale che in un altro contesto ho definito “del doppio posizionamento” (Bougleux 2012c), concretizzando quella *chance* di opzione mimetica che si rivela produttiva in tante diverse situazioni, ma che in questo studio è stata determinante.

Inizialmente per autodifesa, poi con crescente convinzione metodologica, ho posto l’accento sulla parte tecno-scientifica della mia formazione accademica. Ho evidenziato, enfatizzandola, la mia familiarità con gli aspetti tecnologici e informatici della produzione aziendale. Ho descritto la rilevanza dello studio che mi accingevo a

svolgere non tanto e non solo ai fini (*soft*) di una descrizione socioculturale del mondo che ruota intorno alla *corporation*, ma anzi primariamente ai fini di un'analisi tecnica e socio-tecnica (*hard*) dei processi di produzione aziendale, della loro efficacia, delle ragioni del loro successo.

Il doppio posizionamento permesso, o suggerito, delle mie competenze, quindi la mia potenziale prossimità a diversi ambiti del sapere, tutti comunque sensibili per il mondo multitematico della *corporation*, mi ha permesso di sfruttare chiavi di accesso diverse con interlocutori diversi, legittimando il mio discorso all'interno di diversi orizzonti di pensiero. Il doppio posizionamento è stato ovviamente un gioco lessicale e metaforico, nel senso che non mi sono quasi mai materialmente spostata. È stata la mia personale curvatura dell'esperienza (Piasere 2007) che mi ha permesso di circondare il campo in studio, di orbitare intorno all'ostacolo della comunicazione interdisciplinare, trasformando la separazione disciplinare e le conseguenze deprimenti della gerarchia esistente tra i saperi imposta da un persistente *cultural divide* in una visione caleidoscopica, diffratta, complessa, etnografabile. È in questo senso che considero un vantaggio epistemologico, oltre che una seria opportunità osservativa, il percorso non lineare della mia formazione, che mi ha portato a svolgere gli studi presenti.

Nonostante abbia in varie circostanze posto una forte enfasi sul mio interesse e sulla mia capacità di capire lo specifico discorso tecno-scientifico della *corporation*, il mio posizionamento è rimasto libero, non mi sono mai esplicitamente "alleata" della tecnologia fine a se stessa. Schierarmi del tutto con la componente vincente del sapere avrebbe infatti intaccato la mia possibilità di accedere al giudizio critico dei lavoratori, alla loro percezione del rapporto asimmetrico tra *corporation* e realtà esterna, alle proprie autorappresentazioni di subalterni nella gerarchia.

Il mio tentativo di *look up on things*, cioè quello di utilizzare uno strumento di ricerca *soft* come l'etnografia per indagare una materia *hard* come la ricerca nei contesti industriali, è diventato un esercizio di equilibrio tra il margine e la ragione, tra la complicità e la distanza. Non sono diventata mai niente di paragonabile ad un consulente, *embedded*; sono riuscita, credo anche nel contesto del discorso tecnico, a non trasformare la relazione di temporanea prossimità instaurata con gli informatori grazie alla condivisione dei temi tecnici, in esercizi di micro-potere basati sul confronto delle competenze, restando invece saldamente attaccata al mio *badge* da subalterna: solo una ricercatrice, solo un' esterna, solo "*temporary visiting*".

4. La dimensione applicativa dell'Antropologia della Corporation

L'antropologia applicata è stata definita molte volte (Rappaport 1995), ma opto in questa circostanza per la definizione formulata da una studiosa dei contesti industriali e organizzativi, Mariette Baba, fondatrice e presidente del NAPA⁴, membro della *Society for Applied Anthropology*, che parla di antropologia applicata quando "metodi empirici, teorici e relazionali producono il cambiamento all'interno di specifici

⁴ NAPA, *National Association for the Practice of Anthropology*, 1993-1996, è la commissione della *American Anthropological Association* dedicata all'antropologia applicata.

sistemi culturali, attraverso costruzione di [sistemi di] dati, l'avvio di azioni dirette e la definizione di possibili iniziative politiche" (Baba 2005: 226⁵).

Nel nostro caso di studio, la multinazionale svolge il ruolo che Baba chiama lo "specifico sistema culturale", mentre le pratiche di resilienza e retroazione del contesto in cui la multinazionale agisce sono potenzialmente "le azioni dirette attraverso cui cercare di indurre [sulla multinazionale] forme significative di cambiamento".

La dimensione applicativa, nel caso della *corporation*, emerge quando il processo di espansione attuato nel contesto emergente, inizialmente progettato in termini che dovrebbero essere standardizzati e identici per tutte le azioni della corporation su scala globale, viene invece modificato nelle filiali periferiche sulla base di condizionamenti e necessari riadattamenti emergenti localmente. L'antropologia applicata nel caso della *corporation* cerca esattamente di evidenziare l'azione trasformativa che i contesti hanno nei confronti dell'azienda, evidenziando la reciprocità di tali azioni trasformative.

Evidente appare anche una dimensione applicativa nel caso delle filiali periferiche che riescono a introdurre nei processi produttivi globali degli oggetti nuovi, eludendo e aggirando i processi decisionali centralizzati. Le modifiche "imposte" alle linee di produzione sono ottenute da quegli attori periferici che hanno saputo interpretare in senso aperto i codici della comunicazione aziendale, traducendo i criteri decisionali centrali, sfruttando a proprio vantaggio le reti aziendali di propagazione dell'informazione.

Si evidenzia qui un aspetto di interesse generale, che permette di accedere attraverso il piano concreto dell'osservazione etnografica a quello più astratto di lettura epistemologica. Gli attori cosiddetti periferici che ho intercettato grazie all'osservazione mostrano di saper utilizzare l'articolato *corpus* organizzativo della multinazionale come un'infrastruttura di comunicazione: la *corporation*, dopo un iniziale impatto omologante, inizia ad essere vissuta come un'infrastruttura relazionale e organizzativa, che in prima istanza trasferisce competenze, e poi anche come infrastruttura evolutiva, in grado di fare emergere e produrre conoscenze originali.

La *corporation* appare così in balia della sua capacità di veicolare segnali che non le sono propri, nello stesso modo in cui si propaga un virus all'interno di un organismo inerte. Un soggetto quindi di estremo interesse sia epistemologico che empirico, che si ritrova in letteratura identificato con il nome di *large knowledge infrastructure*, caratterizzato proprio dalla non linearità di propagazione dei segnali di diversa natura al suo interno un *corpus* in cui le perturbazioni epistemiche prodotte sul margine hanno saputo incontrare oppure creare le condizioni adeguate per risalire il *network* informativo e produttivo, infettandolo e appropriandosene (Edwards et al. 2013). Alcuni esempi di questa dinamica relativi al mio caso di studio sono approfonditi al par. 5.

⁵ Traduzione mia.

È poi pensabile come un momento applicativo la trasformazione dell'immagine pubblica che viene imposta alla *corporation* da un movimento di opinione o di protesta che si forma all'esterno, innescato dall'impatto con il contesto ricevente. Il tessuto sociale del contesto emergente reagisce in modo non precodificato proprio alla nuova presenza aziendale, e la resistenza opposta può ostacolare concretamente il radicamento della *corporation* sul territorio. Il mio caso di studio mi ha portato in contatto con situazioni di estremo nazionalismo, suscitate dalla sovrapposizione dell'immagine della *corporation* con quella di un generico occidentale dominante. Il lavoro per l'azienda occidentale, in questi casi, smette di avere i connotati gratificanti legati all'alto salario e all'accresciuto rapporto con la tecnologia, per assumere quelli più ambigui di una condotta che appare compromessa dal rapporto con il datore di lavoro straniero che sottrae e sfrutta (ancora una volta) a proprio vantaggio le locali competenze.

Questo è un esemplare caso di *retroazione della teoria sulla pratica*, in cui la teoria è intesa come capacità di ideare un progetto innovativo, appropriandosi dei meccanismi dell'infrastruttura aziendale, e la pratica è intesa come la capacità concreta e trasformativa, che non solo cambia il profilo della produzione, ma anche lo scenario politico in cui tale trasformazione avviene (Herzfeld 1997, 2006).

Applicato, come conseguenza, è il caso particolare di un settore di sviluppo che i lavoratori della filiale periferica riescono a fare decollare, nonostante sia espressione di un pensiero minoritario nella cultura dell'azienda. Nel nostro caso limite, il progetto minoritario diventa strategico anche grazie alla pressione dell'opinione pubblica: questo accade con la linea di produzione *green*, presente inizialmente solo in modo strumentale nelle dichiarazioni pubbliche della *corporation*, e progressivamente trasformata in proposta e azione produttiva concreta.

Il riferimento retorico ad un approccio sostenibile alla produzione ha iniziato ad essere un elemento strategico nelle politiche di espansione globale delle *corporation* dopo la firma e le successive (problematiche) ratifiche del Protocollo di Kyoto, ma oggi, a distanza di diciassette anni, è ineludibile per qualunque azienda riferirsi ai passi concreti compiuti a favore delle politiche della sostenibilità. Anche i soggetti più forti del mercato, cioè quelli meno sensibili alle pressioni dei movimenti e della pubblica opinione, devono poter disporre di elementi concreti e documentabili per poter narrare una storia aziendale sostenibile, sostenuta da un'immagine mediatica sensibile ai temi etici e ambientali. Se si vuole ottenere il consenso politico minimo necessario ad espandersi in un dati contesti emergenti questa strategia di comunicazione diventa un obbligo⁶. Un livello di impegno del tutto diverso e molto

⁶ È necessario approfondire le profonde differenze esistenti tra i paesi del BRIC in materia di sensibilità ambientale, in particolare la differenza di politiche sostenibili tra l'India e la Cina, i paesi che la *corporation* oggetto del mio studio ha prescelto per la delocalizzazione della sua ricerca. La *corporation* è stata condotta alla scelta di dedicare molte risorse alla tema della *Corporate Social Responsibility*, risorse che restano distribuite in modo molto asimmetrico, a svantaggio della Cina, meno esigente e restrittiva in questi temi (Sulle diverse sensibilità ambientali cfr. *United Nations Conference on Trade and Development. UNCTAD World Investment Report 2011*).

serio è quello richiesto dalla messa in produzione di tecnologia verde, specialmente quando questa non sia stata richiesta da alcun concreto committente, e quando non si riesca a prevedere la risposta in termini di mercato. I miei casi di studio sulla nuova configurazione del lavoro delle filiali indiane della corporation, operate dai ricercatori e dipendenti locali, rientrano in questa categoria di eventi.

Sarebbe infine opportuno discutere se si possa definire applicato l'effetto del mio sapere esterno, che concorrendo alla costruzione di una consapevolezza politica di posizionamento tra i lavoratori dei centri di ricerca e sviluppo in cui ho svolto il campo, può aver attivato meccanismi di auto-riconoscimento e processi di *empowerment*. Tali forme di autoconsapevolezza potrebbero portare alla progettazione di deliberate azioni tese a modificare alcune linee di produzione, oppure a forme di appropriazione della rete di comunicazione aziendale agite con il fine specifico della propagazione di informazioni non centralizzate. Questa ipotesi di deliberata appropriazione deve essere approfondita alla luce di ulteriori osservazioni, confronti e letture⁷.

5. Appropriazione della tecnologia: retoriche e oggetti

Una volta negoziato il mio accesso agli spazi e ai meccanismi di scambio delle competenze nei laboratori della *corporation*, quando cioè la mia posizione di esterna è diventata più sfumata, ho potuto seguire in prima persona come cambiano il ruolo e l'azione dei lavoratori, specialmente quelli di concetto, cioè i programmatori e i ricercatori, quando da esecutori di processi centralizzati e omologati diventano proponenti attivi di nuovi processi e di nuovi oggetti/prodotti.

La *corporation* stiamo osservando produce tecnologia avanzata, tra cui pannelli solari per impiego industriale: tecnologicamente molto evoluti, oggetti perfetti ma anche molto costosi, pesanti e ingombranti. Il centro di ricerca e sviluppo (*R&D*) di Bangalore, popolato di ricercatori pendolari originari delle zone rurali del Karnataka, a distanza di qualche anno dall'avvio del lavoro dei gruppi di ricerca locali, avvenuta nel 2001, dà inizio alla progettazione di pannelli solari piccoli e portatili, a basso costo, leggeri e resistenti, adatti ad essere installati sui tetti fragili di abitazioni familiari. Pensati non per illuminare una città, e neppure un condominio, ma per fare luce in una stanza e per ricaricare un cellulare (Bougleux 2012a). Il ruolo degli promotori di questa innovazione merita di essere sottolineato: ricercatori allo stesso tempo locali e globali, che realizzano una mediazione e una traduzione nella pratica tra contesti lontani e irriducibili, utilizzando la tecnologia come vettore.

⁷ Mi riferisco ad esempio alla ricerca di Brun-Cottan, che sostiene di poter ridurre al minimo livello le modifiche che la sua presenza apporta alla rete di relazioni tra i lavoratori, tra l'altro in un momento delicato della vita aziendale in cui si prospettano tagli e ridimensionamenti (Brun-Cottan 2009). A mio parere l'impatto di un ricercatore non è mai piccolo e trascurabile; si può approfondire il discorso sul ruolo delle donne in azienda, anche in prospettiva storica (R. Tobies e A. Vogt, *Women in Industrial Research*, Franz Steiner Verlag 2014).

La direzione della *corporation*, negli anni, ha accolto la sfida del suo centro di ricerca periferico, e attraverso una fase molto propagandata di riprogettazione e di test del un prototipo, ha rilanciato l'idea su larga scala: il mini pannello solare a basso costo viene presentato come il risultato di un grande investimento in ricerca e tecnologie sostenibili, come fiore all'occhiello nella linea produttiva *green*, pubblicizzato con enfasi e toni entusiasti. E non come è in effetti, l'esito emergente e inatteso di un compromesso tra *input* locali, esigenze rurali, *constraints* di mercato e competenze, queste sì, globali.

La *corporation* rispetta così le promesse di impegno, e può riallineare la sua narrazione pubblica alla realtà. Già nel 2005 si era pubblicamente impegnata nella produzione sostenibile lanciando *spin-off* dedicata all'ambiente, chiamata *Eco-sustainability*, con una sede virtuale a New York, pochi fondi, nessun dipendente e moltissimi consulenti. *Eco-sustainability* è più che altro un contenitore di progetti, raccoglie idee più o meno coraggiose sui temi ambientali urgenti quali la riduzione delle emissioni di CO₂, il riciclo delle acque, la riduzione dell'emissione dei gas serra. Raccoglie un buon curriculum di progetti, ma non molti sono prodotti effettivamente realizzabili, principalmente per ragioni di costi, di incertezza dell'impatto sul mercato, perché impiegano idee protette da brevetti esterni, che potrebbero essere acquistati alzando ancora i costi. *Eco-sustainability* è il soggetto aziendale, assai poco periferico e anzi molto centralizzato, emanazione diretta degli uffici statunitensi di *Managment and Planning*, che pubblicamente si prende il merito di questa innovazione. Qualcosa è andato storto nella fase finale del processo di appropriazione della tecnologia da parte della filiale indiana, cioè la fase cruciale del pubblico riconoscimento. La *corporation* nel suo complesso può certo vantare il merito dell'innovazione, ma il riconoscimento interno viene deliberatamente diretto verso il reparto sbagliato. Il successo concreto consiste nel fatto che il pannellino solare c'è, costa solo duecento dollari, porta il *brand* della multinazionale, che significa essere riconosciuto in tutto il mondo come un prodotto sicuro e affidabile. Infatti lo comprano tutti, e ottiene in breve tempo un successo commerciale enorme, anche se geograficamente circoscritto, e targato purtroppo solo tacitamente Bangalore.

Un analogo esempio di appropriazione tecnologica è quello della messa in produzione, avvenuta attraverso gli stessi processi descritti sopra, di celle di rigassificazione che utilizzano gli scarti biologici della produzione domestica per produrre gas da cucina in modo rinnovabile. Produrre gas da cucina localmente, nei villaggi e nelle singole case, permette di eliminare l'acquisto e il costoso trasporto di bombole che arrivano da lontano, lungo strade in cattive condizioni, che poi non vengono smaltite. L'innovazione introdotta dall'*R&D* di Bangalore consiste in questo caso nello sviluppo di un apparato elettrico estremamente affidabile, adatto a standard di sicurezza familiari, che risponda all'esigenza decisiva di non richiedere pressoché alcuna manutenzione. Nel centro di ricerca della *corporation* sono certamente disponibili le competenze per realizzare micro-reti elettriche, dotate di grande capacità termica e connesse a sorgenti di gas; ma la domanda che arriva dai contesti rurali attraverso la mediazione degli ingegneri locali impiegati nell'*R&D* esprime

esigenze più specifiche, e richiede di articolare la tecnologia esistente in base a esigenze precise. La *corporation* si trova nelle condizioni di prendere in considerazione esigenze di comunità piccole e reali che non sarebbero pervenute all'attenzione dei suoi studi di mercato, grazie alla mediazione non prevista messa in atto dai suoi ricercatori locali.

La domanda di tecnologia espressa da un contesto rurale non è classificabile all'interno delle categorie usate per lo studio della *customer culture*: le istanze di questa parte di mondo possono essere veicolate all'interno della *corporation*, in modo tacito, solo dagli stessi dipendenti. L'elaborazione della risposta sotto forma di nuova tecnologia costituisce una reinterpretazione che comporta la fase dell'appropriazione: elementi conoscitivi standard diventano parti di una realizzazione specificamente caratterizzata, come può essere nel caso specifico un piano di cottura sicuro, efficiente, a consumo zero, che può restare acceso a bassi regimi per molte ore, "personalizzato".

Entrambi questi esempi hanno come beneficiarie ultime le utenze domestiche, ma sono paradigmatici anche di un'altra più evidente trasformazione della produzione, sempre avvenuta grazie a questa relazione che voglio definire "di doppio scambio" fra l'*R&D* di Bangalore ed i contesti rurali che la circondano, mediata dai dipendenti che occupano il così detto "terzo spazio della conoscenza" (Bougleux 2012a; 54-55). Negli anni tra il 2006 e il 2009 il settore di ricerca maggiormente innovato è stato quello delle tecnologie per la medicina, con l'invenzione, che in termini aziendali continua a chiamarsi "sviluppo", dei macchinari di diagnostica per immagini di tipo più o meno portatile. Sviluppati inizialmente per rispondere alla domanda rurale dei medici che operano in zone difficilmente accessibili, non coperte dalla rete elettrica né da internet, i macchinari ecografici e tomografici portatili e poco costosi si sono rivelati così efficaci, ecologici e precisi che sono stati introdotti e commercializzati anche nella "nostra" parte del mondo. Importati in Occidente inizialmente in modo sperimentale, hanno presto affiancato i macchinari tradizionali negli acquisti effettuati dagli ospedali occidentali, in primis quelli degli Stati Uniti in crisi, vessati dai tagli alla spesa sanitaria. Consapevole della portata rivoluzionaria e non solo simbolica di questo processo, che risale la corrente tradizionale degli investimenti e del commercio internazionale in senso inverso, viene coniato a livello aziendale un termine nuovo, appositamente pensato per definire la nuova circostanza di sviluppo emergente e multilocale. Il termine suona allo stesso tempo consolante e provocatorio: ecco la *Reverse Innovation*, un ripensamento in termini inversi dei percorsi e delle traiettorie dello sviluppo della tecnologia. Intorno alla successi della *Reverse Innovation* ci sono gli scenari della crisi che si trovano a convergere, per una circostanza storica forse non del tutto sorprendente, con le esigenze di un'utenza povera e marginalizzata.

La sorpresa maggiore consiste nell'osservare che questa forma di innovazione si rivela necessaria, e anzi indispensabile, proprio per quella parte di mondo che fino a ieri sembrava essere esente da problemi di spesa, e disposta a investire senza limiti per tecnologie sempre più care. La parte *Reverse* della traiettoria dello sviluppo trova come beneficiari non sporadici ma anzi sistemici di questa maggiore accessibilità

all'*high-tech* proprio i paesi e le grandi infrastrutture mediche del primo mondo, che fanno i conti con i propri errori economici.

La *Reverse Innovation* è l'effetto di un processo di propagazione di fenomeni trasformativi dalla periferia verso il centro del sistema, che sfrutta la *corporation* come una grande *knowledge infrastructure*. La propagazione dello sviluppo dalla periferia verso il centro costituisce un caso di inversione della stabile tendenza a interpretare le traiettorie dello sviluppo e dell'economia come flussi che attraversano il pianeta sempre nelle stesse direzioni, dal nord verso il sud, dai centri verso le periferie, e la presenza di una infrastruttura della conoscenza è indispensabile affinché la traiettoria dello sviluppo si possa invertire. Inoltre, il successo dei prodotti della *Reverse Innovation* dimostra concretamente alcune tesi scomode sul piano delle politiche di mercato: che la ricerca ha sì dei costi alti, ma che i suoi risultati possono arrivare da circostanze inattese, portare alla realizzazione di tecnologie evolute eppure economicamente accessibili, e che le tecnologie economicamente accessibili sono investimenti sul lungo periodo convenienti (Govindarajan e Trimble 2012).

A questo punto, si tratta di valutare se l'intera operazione di progettazione indiana di nuove tecnologie, la crescita della consapevolezza e di ascolto delle esigenze locali, il successo commerciale a livello non solo locale degli esiti di questi sforzi creativi congiunti che hanno portato a realizzare prodotti sostenibili e *green*, sia un successo nell'ottica della traduzione e dell'appropriazione, oppure un regalo in termini di profitti alla multinazionale.

Mi sono quindi chiesta come vivono i dipendenti dell'*R&D* questa fase in cui viene concretizzato il loro lavoro: se prevalga l'identificazione con la narrazione aziendale che narra la storia di un grande successo, oppure la sensazione di essere stati in qualche modo vittime di un'operazione di negazione di meriti, di sottrazione di proprietà intellettuale. Ovviamente la *corporation* è per definizione proprietaria di tutti i brevetti, i risultati, le ipotesi e anche degli scarti e degli errori, di tutto ciò che si elabora nei suoi centri di ricerca. Ma a differenza di quanto avviene nelle filiali occidentali, in cui esiste una forte e diffusa identificazione con il marchio aziendale, per cui i dipendenti incorporano l'appartenenza all'azienda e sfoggiano il *brand* come se fosse loro proprio, nel contesto di Bangalore non scatta affatto un simile meccanismo mimetico.

Il legame simbolico con l'azienda è scarso o nullo, il *brand* occidentale era e resta lontano dagli scenari emotivi, non appartiene e non si introduce in alcun immaginario condiviso. Il lavoro ottenuto ed eseguito per una delle maggiori aziende del pianeta non rappresenta un valore aggiunto, in termini di immagine di sé: lavorare per la *corporation* straniera rappresenta semmai un'occasione di riscatto, un'opportunità per appropriarsi di una competenza che più tardi potrà essere spesa in nuovi modi all'interno del contesto indiano, in una azienda locale, in una nuova *spin off*. È forse la grande distanza emotiva e dell'immaginario che permane tra lavoratori e contesto di lavoro a rendere l'evento del mancato riconoscimento del merito meno grave e meno severo.

Piuttosto, il successo ottenuto da un prodotto sviluppato presso l'*R&D* della multinazionale è vissuto come una questione personale, come un episodio di riuscita significativo sul piano privato: così entrambe le valenze sociali ed epistemiche di cui abbiamo parlato, quella dell'appropriazione delle competenze e quella della rivincita nazionale, restano confinate ad un piano identitario e individuale. Nel villaggio di Avadhanapatti ho assistito all'installazione della pompa idraulica alimentata dai pannelli solari progettati da giovani ingegneri locali, trasferiti in Bangalore per lavorare per la *corporation* dopo anni di studi in India e in Europa. I pannelli solari sono stati realizzati anche su loro impulso, e tanto basta: nel villaggio il nome della *corporation* scompare, i pannelli appartengono a loro. L'evento viene celebrato come un successo nazionale e familiare: salutato con la bandiera e con l'inno, e festeggiato dalle famiglie degli ingegneri-autori per due giorni con il rito delle ricorrenze laiche. Il merito e il successo appartengono alla singola persona e all'India, mentre la *corporation* ha solo fornito il contesto che ha reso possibile il processo. Vengono confermati ancora una volta gli slogan che sui murales e nei banner "riecheggiano fino alla noia", nelle parole di J.K.D. che vive a Bangalore da anni: "La tecnologia è diventata nostra", "*The west is past, The future is us*", "*Eradicate poverty by modern technology*".

6. Conclusione

Uno dei *focus* della mia osservazione degli *R&D* della *corporation* è stato il ruolo non precodificato ed emergente che questi si trovano a svolgere nei contesti socioeconomici in cui la *corporation* intraprende la propria espansione. L'aspetto emergente e inaspettato consiste nella possibilità concreta che gli *R&D* si trovano a offrire affinché avvenga una traduzione di esigenze locali, non espresse se non in ambienti molto lontani da quelli in cui si sviluppa la tecnologia, in termini di ipotesi e poi di possibili risposte tecnologiche globali.

I giovani ingegneri, ricercatori e tecnici che ho incontrato nei laboratori della *corporation* appartengono contemporaneamente a due mondi lontani e ben diversi, ma sovrapposti e interdipendenti: hanno svolto i loro studi in università organizzate su modello anglosassone, vivono nelle grandi città cosmopolite, e lavorano per le multinazionali straniere; ma anche appartengono alle realtà rurali dove risiedono tuttora le famiglie, lontane dalle reti stradali e ferroviarie, senza energia elettrica, rimaste ai margini dei macroprocessi economici e sociali che stanno trasformando una parte sempre più consistente dell'India. Il lavoro dei giovani ingegneri negli *R&D* è una mediazione di fatto, una traduzione incorporata tra linguaggi, logiche ed esigenze di due modi di esistere e di pensare che sono molto più legati e interdipendenti di quanto molta letteratura sulla globalizzazione indiana potrebbe far credere. La *corporation* in questo scenario svolge un ruolo interessante e ambivalente: se da una parte si presenta sul territorio come un soggetto del tutto eterodeterminato, che risponde solo a logiche centrali e orientate al profitto, di fatto con la propria comparsa si trova anche nella condizione di mettere a disposizione del territorio una rete ben collaudata di canali di comunicazione, e una serie di

competenze che sfuggono all'esterno delle mere applicazioni aziendali e si risignificano in modi imprevisti.

La risignificazione del centro di ricerca aziendale avviene attraverso pratiche lente, graduali e non drammatiche, che non suscitano reazioni di rifiuto e di rigetto, ma piuttosto richiamano i tempi e i modi di sviluppo di una relazione di simbiosi. La misura dell'efficacia dell'appropriazione si evidenzia anche in questa reazione di acquiescenza che la *corporation* mostra di avere, almeno sui tempi scala che la mia osservazione ha permesso di verificare.

Si tratta di capire se tale appropriazione sia di tipo epistemico, funzionale, emotivo. Se sia occasionale o strutturale. Di certo non è un'appropriazione economica, e questo resta il fattore maggiormente limitante sul piano politico e anche sul piano etico di tutto questo discorso.

Bibliografia

Agrawal A., 1995, "Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge". In *Development and Change*, Vol. 26, 413-439.

Appadurai, Arjun (ed.), 1986, *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

Arnold D., 2000, *Science, technology and medicine in colonial India*. Cambridge: University Press.

Baba, M. L., 2005, "The Practice of Anthropology in Business and Industry". In: *Applied Anthropology: Domains of Applications*, Kedia S. e van Willigen J. (eds.). Westport, Praeger Publishers, 221-261.

Barba Navaretti G., Venables A.J., 2006, *Le multinazionali nell'economia mondiale*. Bologna: Il Mulino

Bougleux E., 2012a, *Soggetti egemoni e saperi subalterni*. Firenze: Nardini.

Bougleux E., 2012b, "Sviluppo globale e opportunità locali: a scuola di tecnologia per conto di una multinazionale. Descrizione di un caso di studio a Hyderabad, India". In Cianci E. (ed), *Epistemologie in Dialogo? Contesti e costruzioni di conoscenze*. Rimini: Guaraldi.

Bougleux E., 2012c, "Trasferimenti di conoscenza e sviluppo dei mercati globali. La negoziazione delle competenze scientifiche e tecnologiche nel contesto di una realtà mediorientale". In *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XV, 14 (2).

Bougleux E., 2014, *The Corporation and the Panchayat. Negotiations of knowledge in an Indian Technology Park*. Forthcoming.

Brun-Cottan F., 2009, "The Anthropologist as Ontological Choreographer". In Cefkin M. (ed.), *Ethnography and the Corporate Encounter. Reflections on Research in and of the Corporations*. New York: Berghahn Books.

Chandler A.D., Mazlish B. (eds), 2005, *Leviathans: Multinational Corporations and the New Global History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cefkin M. (ed.), 2009, *Ethnography and the Corporate Encounter. Reflections on Research in and of the Corporations*. New York: Berghahn Books.

Declich F. (ed), 2012, *Il mestiere dell'Antropologo*. Roma: Carocci.

- Dunning J.H., Lundan, S., 2008, *Multinational Enterprises and the Global Economy*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Edwards, P. N., Jackson, S. J., Chalmers, M. K., Bowker, G. C., Borgman, C. L., Ribes, D., Burton, M., & Calvert, S., 2013, *Knowledge Infrastructures: Intellectual Frameworks and Research Challenges*. Ann Arbor: Deep Blue. <http://hdl.handle.net/2027.42/97552>.
- Fischer M.M.J., 2009, *Anthropological Futures*. Durham: Duke University Press.
- Fisher M., Downey G. (eds.), 2006, *Frontiers of the Capital: Ethnographic Perspectives on the New Economy*. Durham, Duke University Press.
- Flynn D.K., 2009, “My Customers are Different! Identity, Difference and the Political Economy of Design”. In Cefkin M. (ed.), *Ethnography and the corporate encounter: Reflections on Research in and of the Corporations*. New York: Berghahn Books.
- Galbraith J.S., 1957, *Hudson’s Bay Company 1821 – 1869*, University of California Press.
- Galbraith J. S., 1972, *Mackinnon and East Africa 1878-1895: A Study in the 'New Imperialism'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallino L., 2003, *La scomparsa dell'Italia industriale*, Torino: Einaudi.
- Gallino L. 2007, *Tecnologia e Democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*. Torino: Einaudi.
- Govindarajan V., Trimble C., 2012, *Reverse Innovation: Create Far From Home, Win Everywhere*. Boston: Harvard Business Press Books.
- Gupta A. 1998, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.
- Guenergrun F., Raina D. (eds.), 2011, *Science between Europe and Asia*, Boston Studies in Philosophy of Science, vol. 275. Boston: Springer.
- Herzfeld M., 1997, “Anthropology: a practice of theory”, in *International Social Science Journal*, Vol. 49, n. 153, 301–318.
- Herzfeld M., 2006, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Roma: Seid Editori.
- Letto Gillies G, 2005, *Imprese transnazionali. Concetti, teorie, effetti*. Roma: Carocci.

- Jones G., 2005, *Multinationals and Global Capitalism From the Nineteenth to the Twenty-first Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Jordan B., 2013, *Advancing Ethnography in Corporate Environments: Challenges and Emerging Opportunities*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Jordan B. e Lambert M., “Working in Corporate Jungles: Reflections on Ethnographic Praxis in Industry”, in Cefkin M. (ed.), *Ethnography and the Corporate Encounter: Reflections on Research in and of the Corporations*. New York: Berghahn Books.
- Kedia S., van Willigen J. (eds), 2005, *Applied Anthropology. Domains of Application*. Westport: Praeger Publishers.
- Keniston K., Kumar D. (eds), 2004, *It Experience in India: Bridging the Digital Divide*. New Delhi: Sage.
- Knorr Cetina K., 1999, *Epistemic cultures: how the sciences make knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lave J., Wenger E., 1991, *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus G., 1995, “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Etnography”, in *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Markusen, J. R., 2002, *Multinational Firms and the Theory of International Trade*. MIT Press.
- Metcalf B., Metcalf T., 2004, *Storia dell’India*. Milano: Mondadori.
- Nafus D. e Anderson K., “Writing on Walls. The Materiality of Social Memory in Corporate Research”, in Cefkin M. (ed.), 2009, *Ethnography and the Corporate Encounter: Reflections on Research in and of the Corporations*. New York: Berghahn Books.
- NAPA Bulletin, 2008, *Careers in 21st Century Applied Anthropology: Perspectives from Academics and Practitioners*, vol. 29. New York: Wiley-Blackwell.
- Olivier de Sardan J.P., 2005, *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. New York: Zed Books.

- Pavanello M., 2000, *Forme di vita economica: il punto di vista dell'antropologia*. Roma: Carocci
- Petitjean, P., Jami C., Moulin A. M. (eds.), 1992, *Science and empires: historical studies about scientific development and European expansion*. Dordrecht: Kluwer.
- Polany K., 1973, *La grande trasformazione*. Torino: Einaudi.
- Piasere L., 2007, *L'etnografo imperfetto*. Bari: Laterza.
- Prakash, G., 2000, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World. Perspectives on Indian Historiographies". In Chaturvedi V. (ed.), *Mapping the subaltern and the post colonial*. London: Verso.
- Rappaport R., 1995, "Disorders of Our Own". In S. Forman (Ed.), *Diagnosing America: Anthropology and Public Engagement*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ross, A., 2003, *No-collar: The Human Workplace and its Hidden costs*. New York: Basic Books.
- Spivak G. C., 2004, *Critica della ragione postcoloniale*. Roma: Meltemi
- Suchman L., 1987, *Plans and Situated Actions. The Problem of Human-Machine Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suchman L., 2000, "Anthropology as 'Brand'. Reflections on Corporate Anthropology". Lancaster: Center for Science Studies, Lancaster University.
- Suchman Lucy A., 2007, *Human-Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torri M., 2000, *Storia dell'India*. Bari: Laterza.
- UNCTAD, 2011, *World Investment Report. Non-Equity Modes of International Production and Development*, United Nations Publications.
- Wenger E., 2006, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*. Milano: Raffaello Cortina.
- Wilkins M., 1970, *The Emergence of Multinational Enterprise: American Business Abroad from the Colonial Era to 1914*. Cambridge: Harvard University Press.

Wilkins M., 2005, “*Multinational Enterprise to 1930. Discontinuities and Continuities*”, in Chandler A. D., Mazlish B. (eds), *Leviathans: Multinational Corporations and the New Global History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf E., 1982, *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Poesia, dialetto e paese: una lettura etnografica della poesia di Giovanni Rapetti

Michele F. Fontefrancesco

Abstract

The article analyses poetry as a fundamental element in the making of a local community. In an ethnographic perspective, the article investigates the relationship between the literary works of Giovanni Rapetti (1922-2014) and the poet's native Villa del Foro, a village in the municipality of Alessandria (Italy). In the course of the Twentieth century, Villa del Foro has experienced a substantial depopulation and an economic marginalisation that turned a vital rural community into a dormitory suburb, largely inhabited. While the landscape of the village and its countryside seems to have lost significance to the present inhabitants of Villa del Foro, the poetry of Rapetti offers a starting point for recovering meanings from the oblivion. The ethnographic data collected between 2012 and 2013 suggests that the community has found in Rapetti's works a source of information concerning the social history of the village and an important testimony of its local language; a language only few people still fluently speak. The article suggests that poetry potentially is a tool for strengthening the sense of place and the cohesion of a community. In particular dialect poetry, a form of literature written in the traditional language of a community, represents a rich repertoire of ethnic memory; a resource for reactivating a community and countering its social disintegration and marginalisation.

Keywords: poetry; local community; language; dialect; Rapetti

Sin dai suoi primi passi, tra Otto e Novecento, l'antropologia culturale ha guardato alla poesia, ed in particolare a quella popolare, come a un importante territorio di studio e riflessione. Era, per esempio, Costantino Nigra (2009=1888) nei primi decenni dell'Italia unitaria a raccogliere i canti e le ballate della sua terra natia, dell'alto Piemonte, trovando in questo corpus un fondamentale strumento per riflettere sulla lingua italiana, e la sua cultura (Fassino and Grimaldi, 2011); era Bronislaw Malinowski (Malinowski, 2002=1922, Malinowski, 1927) a guardare agli incantesimi usati per la coltivazione dell'igname o la costruzione delle canoe per riflettere sulle strutture sociali degli abitanti delle isole Trobriand ed i loro riti di passaggio. A questi celebri esempi se ne possono aggiungere numerosi: da Evans-Pritchard (1940) a Lévi-Strauss (1962), da De Martino (2003=1948) a Castelli, Jona e Lovatto (2005); da Herzfeld (1997) a Carrithers (2005). È un filo rosso lungo quasi due secoli quello che lega l'antropologia alla poesia; una storia che testimonia delle potenzialità che la poesia, sia essa scritta od orale, recitata o cantata, offre come ricca fonte etnografica per lo sviluppo della ricerca sociale (Diamond, 1986). È seguendo questa tradizione che questa riflessione prende in considerazione il ruolo che la

poesia può svolgere nel definire il paesaggio di una comunità e quindi il suo senso identitario (Candea, 2008). A tal fine, è presa in esame l'opera letteraria di Giovanni Rapetti (1922-2014), uno degli autori più emblematici della poesia dialettale contemporanea piemontese (Garuzzo, 2011, Carlo Petrini, 2012), e la comunità di Villa del Foro, sobborgo di Alessandria natio dell'autore a cui è dedicata parte sostanziale del suo *corpus* letterario.

La riflessione è l'esito una ricerca che, nel corso del 2012 e del 2013, ha combinato lo studio dell'opera letteraria dell'autore e della sua critica¹, all'esplorazione etnografica della comunità di Villa del Foro atta a investigare il senso del luogo (Feld and Basso, 1996:8) che gli abitanti del borgo associano al loro territorio. Il lavoro sul campo comportò la visita del borgo, una campagna di interviste ad attuali abitanti ed ad emigrati dalla frazione alessandrina, e la partecipazione ad alcuni riti di comunità che hanno scandito il teatro della vita (cf. Grimaldi and Nattino, 2009) della comunità durante l'anno. A tal proposito si ringraziano Franco Castelli, Francesco Palladini, Giovanna Villa e i compagni della S.O.M.S. del borgo per l'aiuto dato durante le ricerche.

Giovanni Rapetti

Ancora recentemente Meschiari (2008: 13) poneva l'esplicita domanda circa il come un paesaggio scritto, un'esperienza letteraria che racconta di una comunità, possa essere letta come fonte antropologica per l'analisi del presente. Meschiari offriva a tale quesito una risposta plurima, investigando varie tipologie testuali antiche e contemporanee. Questo testo vuole offrire un'ulteriore possibile risposta investigando il ruolo della poesia, della sua lingua, nel definire il senso del luogo, il modo di vivere e percepire lo spazio della comunità (Feld and Basso, 1996: 8). Per far questo è preso in considerazione l'opera di Giovanni Rapetti: un esempio paradigmatico di una poesia che di fronte al disgregarsi ed al trasformarsi profondamente di una comunità progettualmente si impone di raccontare agli attuali suoi membri il loro passato, conservandone e tramandandone la memoria e la lingua².

¹ Una dettagliata bibliografia a tal riguardo è presentata nella pagina dedicata a Rapetti nel sito dell'Istituto per la Storia della Resistenza e della Società Contemporanea in provincia di Alessandria "Carlo Gilardenghi" (www.isral.it)

² La scelta di un poeta come Giovanni Rapetti potrà apparire sicuramente arbitraria. Tale arbitrarietà non è frutto di casualità quanto un'espressione di una scelta metodologica ed euristica. Infatti, di fronte ad un mondo globalizzato, in cui appare sempre più pressante la ricerca dell'interconnessione tra località, comunità, eventi (Marcus, 2009), come suggerito da Candea (2007), la scelta di focalizzare l'analisi etnografica su casi distinti non per loro assoluta eccezionalità, ma piuttosto per una decisione tanto consapevole quanto parziale del ricercatore apre nuove, coscientemente parziali finestre sulla complessità sociale che limitano *hybris* intellettuali spronate alla ricerca di lineari universali antropologici a fronte di un rinnovato impegno etnografico. In quest'ottica di sostanziale umiltà ed impegno, il caso di Giovanni Rapetti e di Villa del Foro vuole essere la base di un esperimento etnografico riproducibile su altri terreni nell'ottica di una più profonda comprensione della poetica nel senso più profondo ed etimologico del termine (Herzfeld, 1997).

Giovanni Repetti è stato considerato uno dei più rappresentativi esponenti della poesia dialettale piemontese dell'ultimo cinquantennio. Nato a Villa del Foro, sobborgo di Alessandria, nel 1922 è morto nella città il 26 gennaio 2014. La sua esperienza letteraria rappresenta un'evoluzione del più complesso percorso artistico dell'autore, iniziato negli anni subito precedenti alla II Guerra Mondiale, come allievo dell'Accademia Albertina di Torino. Interrotti gli studi durante il conflitto, è allievo di Manzù all'Accademia di Brera, distinguendosi a livello nazionale ed internazionale nei decenni successivi.

L'esperienza poetica ha inizio negli anni Settanta, scrivendo il poemetto *Er Fugaron* (1973) dedicato ai personaggi della Società Operaia di Mutuo Soccorso del borgo natio. Nel corso del quarantennio successivo, Rapetti ha prodotto un corpus di circa milletrecento componimenti, recensito integralmente dal Centro di Cultural Popolare "G. Ferraro" dell'Istituto per la Storia della Resistenza e della Società Contemporanea in provincia di Alessandria.

La poesia di Rapetti si caratterizza per lo più per "endecasillabi scarni, essenziali, a volte persino ineleganti, [che riescono] a trasmettere al lettore quell'emozione che solo una lingua abbandonata come il dialetto [...] sa suscitare" (Milanese, 2012: 38); componimenti scritti nel dialetto del borgo natale del poeta, Villa del Foro, estrema frazione occidentale di Alessandria. La lingua di Rapetti, come spiega Castelli, "è una varietà rustica di alessandrino con venature di monferrino che lo rendono foneticamente più prossimo alle parlate di Oviglio e Solero (comuni confinanti ad ovest e a nord-ovest) che alla parlata del capoluogo, Alessandria, distante solo 6 chilometri." (Castelli, 2012: 64): una lingua ricostruita e restituita dall'autore catturando "parole di sudore, di sangue, di sperma, parole d'odio e d'amore, di pazienza e di furia, d'antica saggezza e ordinaria follia" (Rapetti citato in: Castelli, 2012: 16) grazie alla frequentazione quotidiana dei luoghi e della gente della comunità, e quindi impiegate per descrivere i paesaggi umani e naturali di quel borgo e del suo Novecento. I componimenti profondamente lontani da una poesia pastorale atta, per lo più, a celebrare un idilliaco mondo agreste, si leggono come una silloge della memoria etnica (Le Goff, 1982: 4) di Villa del Foro: documenti, quindi, che, come sostiene Tesio (2012=1994), sono segno di radicamento in una comunità, in un *luogo* (Augé, 1992).

Proprio in questo profondo senso di radicamento, di *paese* (Clemente, 1997), che caratterizza i componimenti di Rapetti, si può trovare lo spunto per portare l'analisi della poesia su un terreno diverso rispetto al compassato mondo della critica letteraria, muovendo la riflessione sul terreno antropologico. È in questa prospettiva che in questo articolo intendo guardare alla poetica dell'autore e alle sue poesie, non solo come testimoni di un particolare *sensu del luogo*, di un particolare modo di incontrare e dare significati a un borgo e alla sua campagna (Feld and Basso, 1996: 8), ma come strumento per capire questa comunità ed il suo cambiamento nell'arco del secolo breve (cf. Hobsbawm, 2006).

Villa del Foro: poesia, rovine e presenze

I decenni successivi al secondo conflitto mondiale hanno segnato una profonda trasformazione nella società italiana portando una nazione ancora fondamentalmente agricola a diventare uno dei dieci paesi più industrializzati al mondo (Bravo, 2001). La trasformazione delle strutture economiche s'è riverberata nella cultura della nazione, legandosi al progressivo aumento del tasso d'istruzione e a una marginalizzazione, un abbandono diffuso dei dialetti come principali strumenti di trasmissione culturale degli italiani (Marcato, 2007, Marazzini, 2002). Questi cambiamenti sono stati particolarmente evidenti in Piemonte, una regione la cui trasformazione da realtà agricola a territorio-simbolo dell'industria taylorista italiana è stata ampiamente discussa (e.g., Bravo, 1995, Bravo, 2001, Grimaldi, 1993, Grimaldi, 1996, Grimaldi, 2012, Favole and Aime, 1999). Questi studi hanno messo chiaramente in luce come il boom economico, l'espansione del tessuto industriale torinese e delle altre città piemontesi, e l'esodo dalle campagne verso i grandi centri abitati abbiano coinciso con la rottura di quel mondo magico (cf. De Martino, 2003=1948) e di quella cultura contadina fondati sull'oralità del gesto e della parola (Grimaldi, 2012): un processo culturale ed economico che coincise con una periferizzazione dei borghi agricoli a favore di un'egemonia delle città (Cirese, 2001). Questo fenomeno più complessivo che caratterizzò la regione può essere letto anche nella storia recente di Villa del Foro. Ancora nella prima metà del Novecento borgo di circa mille abitanti (Castelli, 1984: 11), a partire dalla fine degli anni Cinquanta conobbe una sostanziale emigrazione verso Alessandria e le altre grandi città del Nord-Ovest, in particolare Genova, Milano e Torino. Una trasformazione che fece di questa realtà pulsante una borgata di periferia di poco più di trecento residenti. Le storie che ancora oggi si possono raccogliere frequentando i luoghi di ritrovo di questa comunità (la chiesa parrocchiale, l'alimentari-bar-edicola, la Società Operaia di Mutuo Soccorso) mettono in luce le quotidiane difficoltà dell'essere periferia, piccola frazione lontana, forse dimenticata, dalla città: il difficile dialogo con l'amministrazione comunale in un contesto politico che non offre quegli organi decentralizzati di governo che servirebbero per intervenire sulla realtà locale ed offrire servizi e risposte concrete a quei bisogni che caratterizzano la realtà locale e la distinguono dalla città. Se qualcuno nella comunità oggi vede nell'accorpamento ad uno dei limitrofi comuni una possibilità per ritrovare una qualche forma di centralità ed autonomia, agli occhi del forestiero come a quelli di molti degli abitanti della frazione, Villa del Foro appare un paesaggio fatto di vistose, quasi ossessionanti, assenze (Stewart, 1996: 27): case dalle persiane chiuse e dall'erba troppo folta nei cortili, campi lasciati a brado, intere corti quiete e deserte sono i segni evidenti di un passato che si riverbera negli oggetti del presente. Segni di per sé silenziosi, incapaci di spiegare l'entità del passato, del rimosso, dell'abbandonato, ma forti spie di una comunità che in qualche modo è stata trascinata in uno spazio posto, parafrasando Stewart (1996), sul lato opposto della strada rispetto a quello del successo della modernizzazione.

La poesia di Rapetti è un ulteriore elemento che si innesta e completa questo paesaggio di detriti (Stoler, 2008) dando voce e forza al presente, in virtù di una

poetica ancorata al senso della terra di Villa del Foro, come lo stesso autore spiega nei suoi versi:

*Omero quintava 'r nav, noi i baròs
chil Troia, noi ra Vila, 'n paiz balòs
quintoma 'r furchi e i bras, i camp 'd bataja
'r fagòt di stras, 'na lèingua tòst zmentiaia.* (Rapetti, 2012: 15)

[Omero contava le navi, noi i barocchi/ lui Troia, noi la Villa, paese di birbanti./ Contiamo le forche e le braccia, i campi di battaglia / il fagotto degli stracci, una lingua tosto dimenticata.]

La poesia di Rapetti è un canto di luoghi e persone di Villa del Foro; una poesia di vita ed esperienza contadina che si dipanano in un mondo germano a quello della Langa di Pavese (1979) e di Fenoglio (1970); una realtà “[...] *Jcarià 'd mizerji/ cristian danà e gram biastji, da Siberji*” (Rapetti, 2012: 100) [carico di miserie/ cristiani dannati e grame bestie, da Siberie], in cui i bambini muoiono di tetano per una puntura di una spina (Rapetti, 2012: 100), in cui attorno alla SOMS cantano uomini,

“cui giuvu a ra mercè 'd na vita schira/ i vègg uardanda andrìa na vita dira”
(Rapetti, 2012: 154)

[quelli giovani alla mercé di una vita buia/i vecchi guardando indietro una vita dura].

Parafrasando Grimaldi (Grimaldi, 2012: 193), Rapetti appare un aedo che con la sua poesia preserva frammenti di un paese, della sua campagna di fatica, e di un fiume, il Tanaro, cornice ed orizzonte di Villa del Foro, e li riporta al presente.

Le immagini, le storie, i saperi che Rapetti racconta e trasmette trasformano le rovine del presente in oggetti evocativi (cf. Turkle, 2007) capaci di ricordarci e spiegarci un mondo scomparso, sommerso dalle trasformazioni dell'ultimo sessantennio. Indubbiamente questo non è un processo analitico e storiografico. Si lega piuttosto ad un gioco che sfugge alla griglia di una precisa narrazione cronologica. Il passato diventa fantasia:

“a psychic symptom that survives analysis, critique, or deconstruction [...] and] generates unconscious psychic attachments to the very object [...] that has been deconstructed in the domains of consciousness.” (Navaro-Yashin, 2002: 4)

[un sintomo psichico che sopravvive all'analisi, critica e decostruzione [...e] genera un attaccamento psichico inconscio ad un oggetto che è stato decostruito dal pensiero conscio.]

Le parole di Navaro-Yashin ben descrivono la tensione che si crea tra gli oggetti del presente rilette attraverso gli scritti del poeta. Cascinali chiusi si ripopolano di volti di uomini e donne, quali *Angilina 'd san Ròc* (Rapetti, 2012:78), *Maria du sfujù* (Rapetti, 2012:102), *Arnestina* (Rapetti, 2012:116), o *Lina* (Rapetti, 2012:132): fantasmi, memorie che ripopolano il presente. Questa dinamica evocativa è accentuata e resa più viva dalla lingua stessa della poesia: un dialetto, una lingua letteraria ed al contempo profondamente attinente all'oralità della comunità alessandrina, capace di tessere una poetica che:

“may speak of things that lie near to the very heart of a language, but the moment we catch a poem doing this we can hear that it also puts us at a distance from language.” (Tedlock, 1986: 390)

[potrà parlare di cose che stanno vicine al cuore stesso della lingua, ma nel momento in cui ci accorgiamo che la poesia fa ciò notiamo che essa ci distanzia dalla lingua”]

Come spiega l'antropologo americano, è questa distanza tra la lingua quotidiana e quella poetica lo spazio semantico che permette ad una poesia di diventare realtà evocativa capace di mettere in collegamento il mondo attuale e quello letterario. Sulla base di questo principio, si può vedere quanto sia lo scarto tra la lingua volutamente arcaica dei versi rapettiani e l'attuale parlata di Villa del Foro a creare lo spazio evocativo capace di far dei componimenti strumento quasi sciamanico, come suggerisce Castelli (2012: 13), di congiunzione tra il presente vivo ed un passato altrettanto vibrante e comunicativo.

Un'altra geografia

La poesia di Rapetti, inoltre, ci è testimone di un'altra geografia di Villa del Foro: “altra” non tanto perché nel corso dell'ultimo secolo il paese abbia conosciuto gli stravolgimenti urbanistici vissuti da altre frazioni alessandrine, per esempio San Michele o Spinetta Marengo, quanto perché testimonia un diverso rapporto tra la popolazione e i luoghi del borgo.

Nelle interviste agli abitanti della frazione, Villa del Foro è descritta come una realtà urbanizzata che si sviluppa lungo una strada, la strada provinciale 246 per Oviglio. Si avrebbe l'impressione di aver dinnanzi un borgo lineare, simile a tanti *hamlets* della periferia inglese in cui il villaggio si sviluppa su due file di abitazioni prospicienti la via principale. Un semplice sguardo alla mappa della frazione mostra chiaramente come questa percezione non corrisponda allo sviluppo della pianta urbana di Villa del Foro, fondamentalmente a forma di triangolo isoscele, i cui lati maggiori corrispondono alla strada provinciale e Via Maestra, storicamente la via principale della frazione lungo la quale si trovano il centro religioso, la chiesa di Santa Varena, e civile, la SOMS, della comunità: centri importanti nella memoria della comunità ma che oggi affrontano quotidianamente i problemi legati allo

spopolamento del borgo, combattendo per mantenere vita ed autonomia. Dove oggi si vedono finestre e porte chiuse, la poesia di Rapetti riesce a mettere in luce l'importanza, la centralità di questi luoghi. In particolare è la SOMS, *ra Sucieta dra Vila*, a essere raccontata dal poeta sin dai suoi primi componimenti (Castelli, 1984, Castelli, 2012). Questo è un luogo fondamentale per la vita, l'educazione all'umanità della comunità:

*Ra Sucieta dra Vila 't mustra vivi / pitost che pianzi réj, nèint sèimp 't pudivi...
Ra Sucieta r' è ra cà 'd ticc, rispètra / s' t' ài nèint capì l' idiaia pùas mustètra...*
(Rapetti, 2012: 23)

[La Società di Villa ti insegna a vivere / piuttosto che piangere ridi, non sempre potevi... / La Società è la casa di tutti, rispettala / se non hai capito l'idea, posso mostrartela...].

La centralità di questo luogo, il suo ruolo come punto di incontro, snodo della vita comunitaria emerge in alcuni componimenti della raccolta (Rapetti, 2012:106, 10, 44, 52).

Vi è un altro luogo che definisce l'orizzonte della memoria etnica di Villa; un luogo la cui quotidiana frequentazione è oggi stata interrotta: Tanaro, *Tani*. Il fiume ancora oggi traccia con il suo corso tortuoso il confine settentrionale dell'abitato. Dopo i lavori di salvaguardia portati avanti a seguito dell'alluvione del 1994, le acque corrono basse, sotto il profilo del paese: un mondo separato, altro rispetto a quello dell'abitato, diviso da esso anche dalla mancanza di quei sentieri che fino ancora agli anni Settanta scendevano alle rive del fiume, giù fino a quei 'sabbioni', quelle distese di sabbia grossolana che lambivano il corso del fiume, che oggi sono scomparse, portate via dai lavori di salvaguardia *dal* fiume. (perché "dal" in corsivo?)

Se oggi il fiume appare una dimensione separata dalle case e dalla vita della comunità, i meno giovani tra gli abitanti di Villa del Foro ricordano ancora come fino agli anni Settanta il Tanaro fosse parte viva della vita della comunità; fonte d'acqua per la campagna e le bestie delle cascine; luogo di svago per i giovani del borgo. Di questa dimensione sociale del fiume la poesia di Rapetti può essere a tutti gli effetti considerata una celebrazione. Tanaro non è solo luogo naturale, regno di piante ed animali, quali l'*ursgnùà*, l'usignolo di Caterina (Rapetti, 2012: 72). È soprattutto luogo umano, "*r paiz 'ndó 't serchi l'anma, que a ra Vila*" (Rapetti, 2012:35) [il paese dove cerchi l'anima, qui alla Villa], luogo e tropo sempre presente nella poetica di Rapetti (Milanese, 2012). Le poesie descrivono elementi di socievolezza e mito che legavano la comunità al corso d'acqua, tratteggiando un rapporto simbiotico, di amore, più che odio, ormai interrotto a causa delle trasformazioni sociali del dopoguerra. Volgendo lo sguardo all'oblio del presente, però, proprio la testimonianza della poetica di Rapetti può offrire quegli elementi affettivi ed intangibili per tracciare nuovi percorsi volti a rifar del fiume un luogo per e della comunità riallacciando il futuro a quel "sogno di Tanaro", a quel senso di terra e

comunità, che Rapetti canta guardando a *ra pianta 'd girasù*, la pianta del girasole (Rapetti, 2012: 92)

*Tani lavava sèimp, l'èua cantava
spigianda 'n mond pulid, i sògn zghirava
er man, i pìa, er mur, sidur, fadeji
l'òmi cme 'r pes, j'uzià, er stèili a speji.
Per noi l'era parigg, da maznà, cul tèimp
cruies ant l'èua l'era rinasi sèimp
piavu ra tèimpra au su, l'aria 't siuava
zguri i cavì ra mèint s'usigenava.
Fin ch'u s'è rut cujcòz, rivà ra uèra
sparì l'incant, j'amiz, la vuz quintèra
savèj smeia impurtant, cme in iss che 't dròbi
Tani lavava pì, ra gèint, er ròbi.
U sògn d'in mond pulid Tani lavava
standa setà 'ns ra riva 't ra quintava
t'è armaz ra vùaja drèinta, perdi cul rèiz
vùaja 'd cruies ant l'èua, piè in aut batèiz.
T'eri cme 'n girasù, u su 'ns ra tèsta
in mond pì bèl da vighi, cme na fèsta
i sògn, cme i pes, dar fond 'mnivu stidièti
te, diu e vèrm, i viv, l'èua a pusèti.
U girasù dà l'ùari turcèj l'anma
sbasa ra tèsta, trist, nein su ch'l'anfianma
ma fin tni sul da blesa t'at ancanti
l'è u sògn d'in mond pulid, smèins na fa tanti.*

[Tanaro lavava sempre, l' acqua cantava/ specchiando un mondo pulito, i sogni lucidava/ le mani, i piedi, il viso, sudore, fatiche/ l' uomo come il pesce, gli uccelli, le stelle a spia. Per noi era così, da bambini, quel tempo/ coricarsi nell' acqua era rinascere sempre/ prendevamo la tempra al sole, l' aria ti asciugava/ a scorrere nei capelli la mente si ossigenava./Finchè si è rotto qualcosa, arrivata la guerra/ sparito l' incanto, gli amici, la voce per contarla/ sapere sembra importante, come un uscio che apri/ Tanaro non lavava più, la gente, le cose./Il sogno di un mondo pulito Tanaro lavava/stando seduto sulla riva te lo raccontava/ ti è rimasta la voglia dentro, perdute quelle radici/ voglia di coricarsi nell' acqua, di prendere un altro battesimo./Eri come un girasole, col sole sulla testa/ un mondo più bello da vedere, come una festa/ i sogni, come i pesci, dal fondo venivano a studiarti/ tu, dio e verme, i vivi, l' acqua a portarti./Il girasole dà l'olio a torcergli l' anima/ abbassa la testa, triste, nessun sole che lo infiammi/ ma perfino tenuto solo da bellezza ti incanta/ è il sogno di un mondo pulito, di semi ne fa tanti.]

Conclusione

Nell'introduzione di un numero monografico di *Dialectical Anthropology*, dedicato al rapporto tra antropologia e poesia, Diamond, guardando al presente, notava:

“But in our society, denuded of culture, symbols collapsed to signs [...], impoverished in everyday language, further burdened by notions of essentialist truth that can only be expressed in denotative, ultimately mathematical terms - the writing of poetry has turned into a particular, personal, and exhausting effort, which must fight every moment against the gravity of civilized language. Writing poetry today, in the absence of an oral tradition, is like trying to fly without wings. But it happens.” (Diamond, 1986: 131)

[Ma nella nostra società spogliata di cultura, i simboli sono collassati in segni, impoveriti nella lingua quotidiana, appesantiti da nozioni di verità essenzialiste che non possono essere espresse con termini denotativi ed in ultima istanza matematici – lo scrivere di poesia si è trasformato in un personale e faticoso lavoro, un combattimento contro la pesantezza della lingua civilizzata. Scrivere poesia oggi, in assenza di una tradizione orale, è come tentare di volare senza ali. Una cosa che nonostante tutto riesce ad accadere.]

La dimensione del presente, quella descritta dall'antropologo americano, è assolutamente vicina alla contingenza di Villa del Foro, borgo che le trasformazioni del Novecento hanno trasformato in una borgata, un paesaggio umano e naturale di assenze, di segni i cui significati restano silenziosi all'occhio dell'osservatore. In questo contributo ho voluto mettere in luce, attraverso uno sguardo fondato sulla pratica etnografica, come le poesie di Rapetti possano avere un ruolo importante nel rifar di questi segni simboli parlanti del passato del borgo, ricolmando i vuoti del presente con vive presenze radicate nella memoria etnica della comunità. In tal senso ho voluto mettere in luce come la poesia di Rapetti non solo rappresenti un interessante ed importante esperienza della poesia dialettale piemontese del Novecento, ma sia una risorsa importante per la cultura di questa regione perché ricca risorsa per ricostruire, rivitalizzare il suo territorio. Infatti, seppure la mia riflessione abbia investigato unicamente il ruolo che tale poesia ha nel creare e trasformare il senso del luogo di Villa del Foro, sarebbe riduttivo pensare che il suo contributo si esaurisca all'interno dei confini di una frazione del feudo o di un comune. Nelle storie della varia umanità di Villa del Foro possiamo trovare quella forza, quello stesso pensiero mitico che caratterizza i paesaggi letterari di Pavese e Fenoglio. Questi autori sono oggi visti come una preziosa fonte per un'analisi antropologica (e.g., Grimaldi, 2009, Grimaldi, 2012) volta a tracciare un'archeologia del pensiero (Foucault, 1994 [1969]) della campagna piemontese e, più in generale, italiana. L'opera di Rapetti, nel suo essere repertorio e attestazione di una memoria etnica e del suo trasformarsi nel corso del secolo breve, offre simili e forse maggiori

possibilità per una riflessione storico-antropologica attenta allo sviluppo della società italiana, ai suoi traumi, alle sue trasformazioni.

In conclusione, l'analisi del legame tra l'opera poetica di Rapetti e la vita di Villa del Foro ci racconta chiaramente del ruolo forte che un'esperienza poetica ed un paesaggio scritto hanno nel creare il paesaggio di una comunità e del suo territorio. L'esperienza scritta diventa patrimonio da cui la comunità può attingere per costruire o ricostruire la propria identità comunitaria, riscoprendo una lingua ed una storia di oggetti, luoghi e persone. Di fronte all'erosione del corpo sociale imposta dall'emigrazione massiccia ed alla periferizzazione economica di una comunità, la fonte letteraria appare uno strumento fondamentale per ridare senso alle cose del mondo, anche se infrante, nel segno di una continuità del presente con un passato altrimenti impalpabile. In tal senso, l'opera letteraria è una risorsa rafforzativa, se non sostantiva, della resilienza di una comunità di fronte a quelle forme di oblio e di disgregazione sociale caratterizzanti il presente occidentale (Connerton, 2009, Augé, 2004).

Bibliografia

- Augé, Marc. 2004. *Oblivion*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1992. *Non-Lieux: Introduction à Une Anthropologie De La Supermodernité*. [Paris]: Éditions du Seuil.
- Bravo, Gian Luigi. 1995. *Festa Contadina E Società Complessa*. Milano: Franco Angeli.
- . 2001. *Italiani. Racconto Etnografico*. Roma: Meltemi.
- Candea, Matei. 2008. “Fire and Identity as Matters of Concern in Corsica.” *Anthropological Theory* 8, no. 2: 201-16.
- Carlo Petrini, L'uomo della memoria ribelle, “Repubblica” di Torino , 8 agosto 2010 (2012. *Storie Di Piemonte*. Bra: Slowfood Editore.
- Carrithers, Michael. 2005. “Why Anthropologists Should Study Rhetoric.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11, no. 3: 577-83.
- Castelli, Franco. 1984. *Un Paese Nella Memoria: Le Poesie Dialettali Di Giovanni Rapetti*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- . 2012. “Segni E Suoni.” In *Er Len-Ni an Tani*, Franco Castelli e Piero Milanese (a cura di). Novi Ligure: Edizioni Joker.
- . 2012. “Un Poeta Diverso, Per Una Memoria Ribelle.” In *Er Len-Ni an Tani*, Franco Castelli e Piero Milanese (a cura di). Novi Ligure: Edizioni Joker.
- Castelli, Franco, Emilio Jona, and Alberto Lovatto. 2005. *Senti Le Rane Che Cantano: Canzoni E Vissuti Popolari Della Risaia*. Roma: Donzelli.
- Cirese, Alberto Mario. 2001. *Cultura Egemonica E Culture Subalterne : Rassegna Di Studi Sul Mondo Popolare Tradizionale*. Palermo: Palumbo.
- Clemente, Pietro. 1997. “Paese/Paesi.” In *I Luoghi Della Memoria: Strutture Ed Eventi Dell'Italia Unita*, Mario Isnenghi (a cura di). Bari-Roma: Laterza.
- Connerton, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Martino, Ernesto. 2003=1948. *Il Mondo Magico*. Torrino: Bollati Boringhieri.
- Diamond, Stanley. 1986. “Preface.” *Dialectical Anthropology* 11, no. 2-4: 131-32.

- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer : A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Fassino, Gianpaolo; Piercarlo Grimaldi. 2011. *Costantino Nigra. Etnologo*. Torino: Omega Edizioni.
- Favole, Adriano; Marco Aime. 1999. *Alta Langa*. Cuneo: L'Arcere.
- Feld, Steven, and Keith H. Basso, eds. 1996. *Senses of Place*. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.
- Fenoglio, Beppe. 1970. *I Ventitre Giorni Della Città Di Alba; La Malora*. Milano: Mondadori.
- Foucault, Michel. 1994 [1969]. *L'archeologia Del Sapere: Una Metodologia Per La Storia Della Cultura*. Milano: Rizzoli.
- Garuzzo, Sergio, ed. 2011. *Poeti in Piemontese Della Provincia Di Alessandria 1861-2010*. Torino: Centro Studi Piemontesi.
- Grimaldi, Piercarlo. 1993. *Il Calendario Rituale Contadino : Il Tempo Della Festa E Del Lavoro Fra Tradizione E Complessità Sociale*. Milano: FrancoAngeli.
- . 1996. *Tempi Grassi, Tempi Magri*. Torino: Omega.
- . 2009. "Il Teatro Della Vita. La Rappresentazione Dell'etnodiversità." In *Il Teatro Della Vita: Le Feste Tradizionali in Piemonte*, Piercarlo Grimaldi e Luciano Nattino (a cura di). Torino Omega.
- . 2012. "Testimonianza." In *Er Len-Ni an Tani*, Franco Castelli e Piero Milanese (a cura di). Novi Ligure: Edizioni Joker.
- . 2012. *Cibo E Rito. Il Gesto E La Parola Nell'alimentazione Tradizionale*. Palermo: Sellerio.
- Grimaldi, Piercarlo; Luciano Nattino. 2009. *Il Teatro Della Vita: Le Feste Tradizionali in Piemonte*. Torino Omega.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*. New York; London: Routledge.
- . 1997. "Social Poetics in Theory and Practice: Regular Guys and Irregular Practices." In *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, edited by Michael Herzfeld. New York: Routledge.
- Hobsbawm, Eric J. 2006. *Il Secolo Breve: 1914-1991*. Milano: Rizzoli.
- Le Goff, Jacques. 1982. "Memoria." In *Storia E Memoria*, Jacques Le Goff (a cura di). Torino Einaudi.

- Levi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Malinowski, Bronislaw. 1927 *Sex and Repression in Savage Society*. London International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.
 ———. 2002=1922. *Argonauts of the Western Pacific : An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Marazzini, Claudio. 2002. *La Lingua Italiana*. Bologna: Il Mulino.
- Marcato, Carla. 2007. *Dialetto, Dialetti E Italiano*. Bologna: Il Mulino.
- Marcus, George E. 2009. "Multi-Sited Ethnography: Notes and Queries". In *Multi-Sited Ethnography*, edited by Mark-Anthony Falzon. Ashgate: Aldershot.
- Meschiari, Matteo. 2008. *Sistemi Selvaggi. Antropologia Del Paesaggio Scritto*. Palermo: Sellerio.
- Milanese, Piero. 2012. "L'ultima Poesia. Breve Commento Della Recente Produzione Poetica Di Giovanni Rapetti." In *Er Len-Ni an Tani*, Franco Castelli e Piero Milanese (a cura di). Novi Ligure: Edizioni Joker.
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State*. Princeton: Princeton University Press.
- Nigra, Costantino. 2009=1888. *Canti Popolari Del Piemonte*. Torino: Einaudi.
- Pavese, Cesare. 1979. *La Luna E I Falò*. Manchester: Manchester University Press.
- Rapetti, Giovanni. 2012. *Er Len-Ni an Tani*. Novi Ligure: Edizioni Joker.
- Stewart, Kathleen. 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America*. Princeton, N.J. ; Chichester: Princeton University Press.
- Stoler, Ann Laura. 2008. "Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination." *Cultural Anthropology* 23, no. 2: 191-219.
- Tedlock, Dennis. 1986. "The Poet between Worlds." *Dialectical Anthropology* 11, no. 2-4: 389-90.
- Tesio, Giovanni. 2012=1994. "Poetare Contro L'oblio." In *Er Len-Ni an Tani*, Franco Castelli e Piero Milanese (a cura di). Novi Ligure: Edizioni Joker.
- Turkle, Sherry. 2007. "What Makes an Object Evocative?". In *Evocative Objects: Things We Think With*, edited by Sherry Turkle. Cambridge, Mass.; London: MIT.

L'importanza della “fiducia” nei rapporti tra i membri della Soka Gakkai in Italia

Maria Giulia Pezzi

Abstract

The article looks at the analysis of trust issues among Buddhist Sect Soka Gakkai members in the Italian town of Monza. Soka Gakkai is a religious organization which bases its doctrine on the teachings of Buddhist monk Nichiren Daishonin, who lived in the thirteenth century in Japan, and which has rapidly grown in Italy since the late 1970s. The organization is constituted by official members and neophytes, who interact on a daily basis in a familiar environment, with a high degree of intimacy and informality. Although one cannot account the existence of a proper “clergy”, Soka Gakkai is constituted through a strict pyramidal organization, which influences the ways in which members interact. Trust among members can be considered as a core issue, and is seen as composed by three elements – instrumental, moral and emotive. Moreover, to analyze the attitudes of Soka Gakkai members toward themselves, but also towards fellow members, Soka Gakkai, its leaders and the religious doctrine, it is useful to use the concepts of “trust in trust” and “distrust in distrust”, starting from the assumption that Soka Gakkai provides the devotees with a definition of self to which the member is required to conform, but that can also be manipulated in circumstances affected by uncertainty, as the conversion to a new religion can be.

Keywords: Soka Gakkai, believe, religion, ethos

INTRODUZIONE

Nel corso della storia si è assistito più volte alla nascita di nuovi movimenti religiosi dalla natura varia e composita, e dalla fortuna alterna. Il caso della Soka Gakkai¹ (dal giapponese “società per la creazione di valore”) è particolarmente interessante sotto questo aspetto per il fatto di essere un movimento relativamente nuovo, e per la grande espansione che ha avuto sia nei termini dell’aumento costante del numero dei convertiti, sia per quanto riguarda il sempre maggiore riconoscimento a livello internazionale.

¹ La grafia delle parole giapponesi è riportata in modo semplificato, come è in generale uso delle pubblicazioni interne alla Soka Gakkai, o che a questo movimento si riferiscono. Per lo stesso motivo, è stata usata la grafia “buddismo” e “buddista” in riferimento alla dottrina di Nichiren, così come viene studiata dagli aderenti della Soka Gakkai in Italia, mentre ho usato la grafia “buddhismo” nel riferirmi ad altre scuole e/o tradizioni. Inoltre, per quanto riguarda la denominazione della Soka Gakkai, è stata usata l’abbreviazione “SG” in riferimento alle prime fasi dell’associazione, mentre ho utilizzato “SGI” riferendomi alla Soka Gakkai International, fondata ad opera di Ikeda nel 1965. “SG Italia”, invece, è stato utilizzato in riferimento alla realtà italiana.

L'obiettivo della mia ricerca è stato indagare la natura dei rapporti tra membri della SGI in Italia – e in particolare nel comune di Monza – e individuare eventuali ambiguità nel comportamento e discrepanze tra parole e azioni, ma anche l'importanza accordata all'atto stesso di avere fiducia nei confronti delle proprie capacità personali, nei compagni di fede, nella Soka Gakkai stessa e nel valore intrinseco della dottrina buddista. Questo è stato fatto nella prospettiva di verificare la mia tesi principale secondo cui la Soka Gakkai fornisce una definizione esplicita della realtà a cui il credente, per vedere riconosciuta la propria appartenenza, può solo conformarsi. Nel realizzare ciò egli deve mettere in pratica determinati schemi di comportamento, che hanno senso nel momento in cui la dottrina buddista viene *agita* nei modi e nei tempi istituzionalizzati, ma che possono essere altresì manipolati dagli attori a loro vantaggio nella propria sfera d'azione personale e informale.

La ricerca è basata su un'indagine di campo svolta tra novembre 2007 e ottobre 2008. In questo periodo ho partecipato a molti incontri, sia presso la mia abitazione (dove si tengono gli *zadankai* per periodi alterni), che al *Kaikan* (il centro di culto Milanese). In particolare, oltre agli *zadankai*, ho assistito a vari “meeting di studio” (durante i quali vengono spiegati gli scritti di Nichiren Daishonin), alla cerimonia di consegna dei *Gohonzon* – attraverso la quale i nuovi adepti entrano ufficialmente a far parte dell'organizzazione (14/09/2008), al meeting per celebrare i 50 anni della creazione della Divisione Donne (18/05/2008) e a quello per la celebrazione della Divisione Giovani (15/06/2008). Durante questi eventi ho avuto la possibilità di parlare con molte persone e di effettuare qualche breve intervista.

Provenendo da una famiglia in cui molti si sono convertiti al buddismo, ho avuto la fortuna di poter basare le mie osservazioni su delle conoscenze pregresse, il che mi ha aiutato a focalizzare l'attenzione sugli aspetti più rilevanti per l'argomento trattato. La maggior parte dei dati utilizzati proviene, infatti, dall'osservazione quotidiana della routine dei membri della Soka Gakkai.

Dal punto di vista teorico, ho seguito principalmente due approcci. Il primo mutuato dal lavoro di Torsello²: ho considerato la fiducia come un continuo processo negoziale tra una sfera personale “interna” e una interpersonale “esterna”, il quale produce una realtà continuamente (ri)creata dall'interazione tra esse, in un contesto di ambiguità ed incertezza come quello della conversione ad una nuova religione. In quest'ottica ho considerato la fiducia come costituita da tre elementi interrelati: strumentale, morale ed emotivo.

Il secondo approccio è quello dell'Antropologia Interpretativa di C. Geertz: ho cercato di applicare la circolarità ermeneutica al discorso sulla fiducia, partendo da considerazioni generali, da cui ho ricavato esempi concreti che permettessero di ricostruire una visione della realtà mediata dai due ambiti. Pensare alla fiducia come a un concetto “mobile” mi ha consentito di concepire l'identità del praticante della SGI come una costruzione simbolica, che a sua volta porta alla definizione di un sé collettivo. L'identità viene reinventata e reinterpretata secondo le circostanze e

² Torsello, D. (2004), *La sfiducia ritrovata. Etnografia di un villaggio postsocialista nella Slovacchia meridionale*, Roma, CISU.

l'adesione ad essa richiede che il praticante accetti *in toto* – attraverso, appunto, un atto di fiducia – i valori di cui l'organizzazione si fa portatrice.

LA SOKA GAKKAI INTERNATIONAL

Breve storia del movimento religioso

La Soka Gakkai International è un'organizzazione di stampo religioso che ha alla sua base il cosiddetto “Buddismo di Nichiren”, un monaco buddista vissuto in Giappone nel XIII secolo, un'epoca molto tormentata e segnata da grandi guerre.

Già dai suoi primi scritti, Nichiren lasciò intendere come il suo scopo fosse quello di unire sotto un unico “tetto” tutte le diverse interpretazioni della dottrina Buddhista, e nel fare ciò scelse il *Sutra del Loto* come elemento unificante, nonché come l'insegnamento in assoluto più importante di Sakyamuni. In effetti, questa estrapolazione, per certi versi arbitraria, di un singolo elemento del Buddhismo per ergerlo a pilastro di un sistema che nelle sue intenzioni doveva essere unificante, non fece altro che produrre un'altra setta, per giunta una setta che in futuro verrà descritta da alcuni critici e detrattori del tempo come intollerante e nazionalista³.

In seguito alla scelta del *Sutra del Loto* come Legge, Nichiren Daishonin iniziò un fervente proselitismo.

Il simbolismo del *Sutra del Loto* è quello di causa-effetto: così come i semi di loto piantati nel terreno danno origine a fiori, i “semi” delle esperienze vissute dal credente durante le vite passate danno origine agli avvenimenti della sua vita attuale. L'elemento cruciale di questa dottrina è che la vera fede nell'efficacia della Legge e nel potere della ripetizione della frase-mantra porterebbero al trascendimento della legge di causa-effetto, e conseguentemente al raggiungimento dell'illuminazione.

Il progetto di Nichiren di un grande Buddhismo unificato non arrivò mai a compimento. Alla sua morte, nel 1282, sorsero un gran numero di dispute tra i seguaci della sua scuola e si formarono molte sette in lotta tra loro per il riconoscimento della “vera dottrina di Nichiren”.

Negli anni venti del novecento, un maestro elementare, Tsunesaburo Makiguchi, nel tentativo di trovare un nuovo metodo per l'insegnamento che lasciasse più libertà d'espressione ai bambini, iniziò ad avvicinarsi al Buddhismo di Nichiren e a studiarne le scritture.

Il sistema *filosofico* di Makiguchi, così com'era nato prima dell'incontro col Buddhismo, era sostanzialmente basato su un'appropriazione delle nozioni Kantiane di Buono, Bello e Vero⁴, l'ultima delle quali, però, era stata sostituita da Makiguchi con il concetto di Profitto – che tuttavia normalmente in italiano viene reso col termine Beneficio⁵ – meno astratto e a suo parere, maggiormente presente nella vita umana.

³ Babbie, Earl R., *The Third Civilization: A review of Soka Gakkai*, in *Review of Religious Research*, Vol. 7, No. 2 (Winter 1966), p. 103. Si veda la descrizione del clima politico nel Giappone del XIII sec. e le spinte nazionaliste in cui i lavori di Nichiren trovarono un valido appoggio.

⁴ Babbie, Earl R., *ibid*, p. 105.

Makiguchi, già dall'inizio della sua "sperimentazione" del Buddhismo di Nichiren, rimase molto colpito dagli scritti del maestro e credette di individuare nel *Dai-Gohonzon*⁶ la fonte del Buono, del Bello e del Profitto. Makiguchi iniziò a discutere queste idee con i suoi seguaci, e una volta andato in pensione nel 1930, decise di dedicarsi a tempo pieno allo studio della filosofia orientale, e di quella occidentale, nel tentativo di trovare un nuovo metodo educativo. La fondazione della Soka Gakkai (traducibile in *Società per l'Educazione e la creazione di Valore*, di seguito riferita come SG), un piccolo gruppo di studio e discussione, gli permisero di perseguire questa sua aspirazione.

Prima dell'inizio della Seconda Guerra Mondiale il numero degli iscritti all'associazione non superava il centinaio. Durante gli anni della guerra la libertà religiosa fu abolita e la SG fu dichiarata illegale, Makiguchi e il suo più promettente discepolo, Josei Toda, furono imprigionati e Makiguchi stesso non sopravvisse al periodo di reclusione.

Tuttavia nel dopoguerra, con l'occupazione Alleata, la libertà religiosa venne ripristinata e Toda da subito cercò di ripristinare il movimento e di riunire i membri sopravvissuti alla guerra e alla carcerazione. Già una decina di anni dopo, nel 1951, grazie ad un fervido proselitismo, il numero dei membri era salito a 5.000.

Alla sua morte, nel 1958, gli succedette il suo discepolo, Daisaku Ikeda, un personaggio dal grande carisma e tuttora in carica come Presidente Onorario. Nel 1965 la Soka Gakkai International (SGI) fu ufficialmente fondata a Guam ed Ikeda ne fu il primo presidente.

Oltre ad essere particolarmente prolifico dal punto di vista delle pubblicazioni, Ikeda iniziò da subito anche a dedicarsi a molte attività per la promozione della pace. Nel 1978, per esempio, sottopose all'ONU una mozione per il disarmo e per l'abolizione delle armi nucleari.

Nel 1979, in seguito ad una *querelle* tra la SGI e i monaci della Nichiren Shoshu, rimasti fedeli all'insegnamento originale di Nichire Daishonin, Ikeda fu costretto a dimettersi da presidente e in seguito fu anche "scomunicato". Gli succedette prima Hiroshi Hojo (1923-1981), e in seguito Einosuke Akiya (n. 1930), in carica fino al 2006, anno in cui gli subentrò l'attuale presidente Minoru Harada.

Lo scisma tra la SGI e la Nichiren Shoshu si risolse solo nel 1993, grazie all'affiliazione della SGI con un'altra setta buddhista, anch'essa nata dalla scissione delle molte scuole aderenti al pensiero di Nichiren. Nonostante la scomunica da parte dell'autorità ufficiale e la rassegna delle dimissioni, Ikeda rimane a tutt'oggi la guida incontestata dei fedeli, ruolo che può mantenere grazie alla sua nuova veste di

⁵ Questa distinzione terminologica avrà una grande influenza negli sviluppi della pratica Buddhista in Italia. Il termine "profitto" rimanda semanticamente al risultato conseguito in seguito ad uno sforzo, mentre "beneficio" (anche in relazione alla lunga tradizione cristiana del nostro paese), rimanda più precisamente ad un qualcosa proveniente dall'esterno, molto più assimilabile ad una *grazia* o ad un *miracolo*, che al risultato di una precisa azione umana.

⁶ Rappresenta il mezzo per entrare in contatto con le divinità e "i Buddha" dell'universo. "Go" è un suffisso onorifico e "dai" è il suffisso giapponese per "grande", quindi il Dai-Gohonzon è "il più sacro oggetto di culto".

Presidente Onorario. È tuttora lui il volto e il punto di riferimento della SGI nel cuore dei fedeli e nell'immaginario collettivo.

La Soka Gakkai iniziò la sua espansione in Italia negli anni '70. La prima associazione che riuniva i primi convertiti venne chiamata *Italiana Nichiren Shoshu* (INS) e nel 1987 divenne ente morale, sotto il nome di *Associazione Italiana Nichiren Shoshu* (AINS).

In seguito alla rottura definitiva tra il "clero" della *Nichiren Shoshu* e la Soka Gakkai negli anni '90, anche l'Associazione Italiana si trovò costretta a cambiare nome in Associazione Italiana Soka Gakkai (1990). Nel 1993 contava circa 13.000 membri.

Il 27 marzo 1998 nacque l'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, riconosciuto con decreto dal Presidente della Repubblica il 20 novembre 2000. L'istituto è affiliato alla SGI e collabora alla promozione dei valori della pace, della cultura e dell'educazione.

Nel 2008 l'Istituto contava circa 33.000 membri sul suolo italiano⁷.

La sede nazionale dell'Istituto si trova a Firenze, ma nel tempo sono state create altre sedi (*Kaikān*) secondarie in varie parti di Italia. La sede centrale di Firenze ospita anche le redazioni delle tre principali pubblicazioni dell'Istituto: *Il Nuovo Rinascimento*, *Duemilauno* (la testata dal 1 gennaio 2001 è stata rinominata *Buddismo e Società*) e *Il Volo Continuo*.

In quanto movimento composto da credenti, senza che sia necessaria la presenza di un clero vero e proprio, l'organizzazione della SG è la stessa in ogni parte del mondo.

Alla base si trova il *gruppo* locale, composto da 15-20 membri. Esso organizza delle riunioni di discussione, chiamate *zadankai* – "associazione del sedersi e parlare" – che si riuniscono due volte al mese. In queste riunioni i membri si scambiano esperienze sulla pratica buddhista applicata alla vita di tutti i giorni, sostenendosi reciprocamente. I membri più anziani incoraggiano i neofiti verso la pratica corretta degli insegnamenti di Nichiren, che vengono studiati assieme, ma incoraggiano anche al proselitismo - o *shakubuku* - e a portare alle riunioni (*meeting*) vicini e parenti che abbiano mostrato interesse per il movimento.

Vari gruppi di discussione formano il *settore*, più settori vengono raggruppati in *capitoli*. Fino a questo livello tutti i membri partecipano alle attività organizzative. Ad ogni livello – *gruppo*, *settore*, *capitolo* – vengono nominati dei responsabili in base all'anzianità di appartenenza alla SG e all'impegno o disponibilità personale. Questi responsabili hanno il compito di coordinare le attività tra e all'interno dei vari livelli e fungono spesso da guida per i nuovi adepti (specialmente al livello più basso, del gruppo).

⁷ <http://www.sgi-italia.org/chi/ibisg.html>, marzo 2008

Esiste una coordinazione anche a livelli superiori: i *capitoli* sono raggruppati in *centri*, e questi ultimi in *centri regionali* o *regioni*. I centri regionali formano la Soka Gakkai di una nazione.

Trasversalmente a questa struttura esistono le *divisioni*. A partire da circa i 35 anni, i membri entrano a far parte della divisione uomini o donne. Prima di ciò si appartiene alle divisioni giovanili (uomini, donne, studenti, ragazzi, ragazze,...).

Oltre alle riunioni, ai membri è richiesto un alto livello di partecipazione per tutta una serie di attività collaterali tra le più disparate, che vanno dall'accoglienza e all'ospitalità verso membri provenienti da zone lontane dai centri principali da parte di quelli che abitano più vicino, alla preparazione di vivande e piccoli regali in occasione delle cerimonie in cui viene consegnato il *Gohonzon*⁸ ai nuovi adepti, fino ad attività di manutenzione e di pulizia delle sedi della SG.

LO ZADANKAI

Gli *zadankai* sono uno degli elementi fondamentali della pratica Buddhista. La struttura di questi incontri è abbastanza semplice: si inizia con la recitazione del mantra *Nam-myoho-renge-kyo* (detto anche *Daimoku*) e del *Gongyo* (lettura di due capitoli del *Sutra del Loto*), poi l'argomento che sarà discusso durante l'incontro viene introdotto dal responsabile del Gruppo (che svolge in pratica la funzione di moderatore dell'incontro). Se ci sono dei nuovi membri ci si presenta reciprocamente (mettendo in evidenza gli anni e i mesi di pratica – di cui ogni membro tiene fedelmente il conto) raccontando brevemente la propria esperienza prima e dopo l'ingresso nella SGI. Questi incontri sono il luogo dove ogni persona può esprimere i propri dubbi e i propri problemi: i responsabili e gli altri membri saranno pronti a fornire spiegazioni, ad incoraggiare, a dare consigli per raggiungere una pratica corretta ed avere così dei risultati.

Durante gli *zadankai* può accadere che alcuni membri raccontino delle *esperienze*: testimonianze di vita vissuta e di pratica buddista che vengono selezionate dai responsabili in anticipo a seconda del tema trattato nella riunione. Raccontare un'esperienza viene percepito dal singolo membro come un piccolo rito di passaggio: la testimonianza è sempre quella di una fase conclusa della propria storia personale – un problema risolto grazie alla pratica, una malattia superata, ecc. – che permettono di passare ad un livello successivo verso il raggiungimento della Buddità⁹.

⁸ L'oggetto principale della venerazione del Vero Insegnamento. "Honzon" è un termine generico per indicare i *mandala*, ma in questo caso specifico indica la rappresentazione grafica dell'Essere Supremo, disegnata da Nichiren. È l'unico vero oggetto di venerazione.

⁹ La Buddità, è la condizione vitale più alta in assoluto, caratterizzata da altruismo e compassione. È uno stato di gioia non è legato, né condizionato, da nessun evento esterno, ma è totalmente indipendente. Inoltre riesce a trasformare ogni sofferenza in felicità e si nutre della profonda comprensione del funzionamento della vita, momento per momento.

Maciotti¹⁰ mette in luce come queste testimonianze, all'apparenza spontanee, in realtà siano già esse stesse il frutto di una rielaborazione precedente, sia dal punto di vista personale – chi racconta formalizza spesso per la prima volta a livello verbale determinati avvenimenti e li mette in un rapporto di causa-effetto – che da quello più strettamente pratico: un canovaccio di queste testimonianze viene spesso steso dall'interessato e riveduto e corretto dai responsabili, in modo che sia coerente sia nei tempi di esposizione, sia nei temi.

Si potrebbe affermare che il racconto del proprio vissuto e dell'importanza della pratica, spesso portano ad un'auto-legittimazione della pratica stessa: i seguaci della Soka Gakkai attraverso il racconto di sé all'interno di un momento istituzionalizzato, seppur informale, ribadiscono la propria fede, così come ispirano fede in coloro che li ascoltano, all'interno di un meccanismo circolare e perfettamente coerente, sia dal punto di vista formale, che linguistico. Il membro della Soka Gakkai è così un credente all'interno di un gruppo costituito da altri credenti, che condividono un modello culturale in cui il linguaggio e la padronanza di una terminologia specifica sono essenziali.

LA PRATICA BUDDISTA COME MODELLO *DI* REALTÀ' E *PER* LA REALTÀ'

Per capire meglio l'importanza delle esperienze nel rafforzare la pratica, è utile usare il concetto di religione come modello *di* realtà e *per* la realtà, così come ne parla Clifford Geertz in *Interpretazione di culture*¹¹. Secondo l'autore

nella credenza e nella pratica religiosa l'ethos di un gruppo è reso intellettualmente razionale quando si dimostri che esso rappresenta un modo di vivere idealmente adattato allo stato di cose che la visione del mondo descrive, mentre la visione del mondo è resa emotivamente convincente venendo presentata come immagine di un effettivo stato di cose specificamente congegnate per accordarsi con questo modo di vivere. [...] I simboli religiosi esprimono una coerenza di base tra un particolare stile di vita e una metafisica specifica (anche se molto spesso implicita) e in tal modo si sostengono a vicenda con l'autorità presa a prestito l'uno dall'altro.¹²

Geertz asserisce che la religione, come altre strutture culturali, è un "modello", termine che contiene due sensi: *modello di realtà*, in cui viene messo in rilievo il fatto che la manipolazione delle strutture simboliche serve a portarle in parallelo con i sistemi simbolici non prestabiliti; *modello per la realtà*, in cui si sottolinea la manipolazione dei sistemi non simbolici nei termini dei rapporti espressi in quelli simbolici. Ciò sta a sottolineare come i modelli culturali posseggano un duplice aspetto intrinseco: "essi conferiscono significato, forma concettuale

¹⁰ Maciotti, Maria Immacolata (1996), *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Edizioni Seam, Roma, p. 156.

¹¹ Geertz, C. (1998), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, cfr. il capitolo *La religione come sistema culturale*.

¹² Geertz, op. cit., p. 114.

oggettiva, a realtà sociali e psicologiche sia conformandosi ad esse sia plasmandole”.¹³ Questi modelli inducono nel devoto delle *disposizioni*, cioè delle tendenze a comportarsi in modo coerente con il sistema religioso di riferimento. Esse sono in particolare due: gli *stati d’animo* e le *motivazioni* – quest’ultime vengono definite come “tendenze persistenti a compiere certi tipi di atti e sperimentare certi tipi di sentimenti in certi tipi di situazioni”.¹⁴

La distinzione teorica di Geertz trova un interessante parallelo nella dottrina del Buddhismo di Nichiren, in quella che viene chiamata la *teoria dei Dieci Mondi*¹⁵: ogni persona nella sua quotidiana esistenza sperimenta alcuni livelli di energia vitale a partire dalla propria “tendenza vitale” e dagli eventi contingenti. A partire dallo stato più basso – di estrema sofferenza –, sono appunto dieci gli stadi da attraversare per raggiungere l’illuminazione, la Buddità.¹⁶ Ogni “mondo” corrisponde ad una serie di atteggiamenti e sentimenti – motivazioni – in base ai quali è possibile identificarlo, e la persona che vi si trova all’interno è soggetta, appunto, a determinati stati d’animo. Ma come innalzare la propria energia, il proprio stato vitale? Attraverso i tre “pilastri” del Buddhismo di Nichiren¹⁷: 1) recitare *Nam-myoho-renge-kyo*; 2) di fronte al *Gohonzon*; 3) in un luogo di preghiera adeguato (*Kaidan*).

Un sistema circolare, quindi, in cui la *pratica* buddhista fornisce il sistema simbolico, fondato sulla parola, necessario per spiegare l’esistenza umana sia nei termini delle cause che degli effetti, cioè fornisce uno schema di lettura degli eventi, così come un modo per cambiarne il corso, un modello *di* e *per* la realtà che ci circonda.

Un modello tutt’altro che astratto, soprattutto nel momento in cui esso pone al suo centro non un “sacro” al di fuori dell’uomo, ma la persona stessa, che attraverso la *pratica* mira a raggiungere il controllo diretto sulla propria vita.

LA RICERCA – IL QUESTIONARIO

Ai fini di questa ricerca è stato redatto un questionario di trentatré domande, il quale è stato poi distribuito in forma cartacea ai membri della SGI del capitolo di Monza. La distribuzione è stata affidata ad alcuni responsabili, i quali si sono proposti di aiutarmi durante i vari *zadankai* e nella raccolta. Poiché non sempre tutti hanno la possibilità di frequentare assiduamente le riunioni, è stata riscontrata da subito una certa difficoltà nella raccolta dei questionari compilati. Partecipare a tutte le riunioni era per me impossibile (si tengono tutte nello stesso giorno e pressoché alla stessa ora), inoltre erano molte le persone che dimenticavano di riconsegnarli o dichiaravano di avere perso la loro copia e/o quelle che avevano raccolto.

¹³ Geertz, op. cit., p. 119.

¹⁴ Geertz, op. cit., p. 122.

¹⁵ Secondo la dottrina Buddhista essi sono: inferno, avidità, animalità, collera, umanità, studio, illuminazione parziale, buddità.

¹⁶ Macioti, op. cit., pp. 109-114.

¹⁷ Spesso ci si riferisce ad essi come alle *Tre Leggi Segrete*.

Per agevolare la compilazione dei questionari è stata allora pubblicata una versione su internet, accessibile attraverso un blog creato *ad hoc* (<http://sgiquestionario.blogspot.com/>) e realizzato grazie ad un provider di questionari online. Il passaparola e l'accessibilità in ogni momento hanno dato buoni risultati in termini quantitativi. Il campione analizzato è di 50 persone, composto da 31 donne (62%) e 19 uomini (38%). Tutti i gruppi d'età sono rappresentati tra un minimo di 17 anni ad un massimo di 61. Il gruppo d'età più numeroso è quello tra i 20 e i 50 anni.

Il questionario è anonimo ed è composto da domande in forma aperta e chiusa. Si compone di tre sezioni: nella prima sono stati richiesti dei dati personali che permettano di tracciare un identikit del rispondente (età, titolo di studio, se e da quanto tempo si è membri della Soka Gakkai). È stato inoltre chiesto di specificare in che modo è avvenuto il primo contatto con la SGI, che tipo di relazione esista tra il rispondente e la persona che gli ha fatto *shakubuku* e se esistesse ancora un qualche tipo di rapporto tra i due in seguito all'ingresso nell'organizzazione.

La seconda parte è volta a indagare i rapporti tra i membri di uno specifico gruppo: quante persone si trovano all'interno, quanto spesso si incontrano, in che occasioni; ma anche che tipo di relazioni fiduciarie i membri siano disposti a mettere in atto (richieste di assistenza o lavoro, aiuto economico, aiuto finanziario) all'interno del gruppo stesso. Inoltre si è cercata di indagare la frequenza dei contatti tra i membri e le loro caratteristiche. È stato anche indagato rapporto dei membri nei confronti delle pubblicazioni ufficiali.

L'ultima parte è stata quella più propriamente dedicata al rapporto tra il praticante SG e l'istituzione di cui fa parte, sia dal punto di vista delle pubblicazioni ufficiali – e come queste siano usate nella vita privata e durante le riunioni – che riguardo alla fiducia istituzionale: è stato chiesto ai rispondenti di indicare in una scala da 1 (min) e 5 (max) il loro grado di fiducia nei diversi livelli dell'organizzazione della Soka Gakkai – altri membri del proprio gruppo, responsabili, Soka Gakkai Italia, Soka Gakkai International –, ma nelle figure istituzionali del movimento, in particolare quelle contemporanee – Daisaku Ikeda e Kaneda (il presidente italiano), in particolare.

I risultati, come ci si poteva aspettare, sono stati abbastanza omogenei e positivi. I giudizi nettamente negativi nei confronti dell'associazione sono quasi del tutto assenti, mentre la maggioranza delle risposte ha descritto i diversi ambiti in maniera sostanzialmente positiva o molto positiva.

LA FIDUCIA IN PRATICA

La fiducia strumentale

Il membro della Soka Gakkai non pratica solo per se stesso, ma anche per gli altri. I benefici ottenibili attraverso la recitazione del mantra non sono dei “doni” ricevuti da un'entità al di fuori dell'uomo, ma dipendono dalla capacità del singolo di “creare felicità”.

Nonostante ciò, attraverso il questionario ho voluto indagare la natura dei rapporti fiduciari *reali* tra i membri di uno stesso gruppo. A livello dottrinale essi sono spinti a fare affidamento sulla fede, a sostenersi attraverso la recitazione del *Daimoku*, a sostenersi reciprocamente. Ma cosa succede in caso di bisogno?

Nella prima stesura del questionario la parola “bisogno” era stata utilizzata senza ulteriori specificazioni. Somministrata ad un campione prova di una decina di persone, tutti nel riconsegnare la loro copia compilata mettevano subito in risalto il fatto di non aver capito bene a quale tipo di bisogno la domanda si riferisse: il Bisogno o il “bisogno come lo intendiamo noi?”. L’esistenza di un tipo di bisogno diverso, evidentemente, dalla concezione comune mi ha spinto ad impostare la domanda diversamente, distinguendo il bisogno tra “aiuto finanziario”, “aiuto materiale” e l’”aiuto spirituale”.

Per quanto riguarda l’aiuto finanziario esso è fortemente sconsigliato, seppure non esista una regola esplicita a riguardo. Chiedere denaro in prestito ad altri membri – anche in caso di gravi problemi economici – viene considerato una mancanza di rispetto prima di tutto verso la fede stessa: nell’ambito religioso i praticanti dovrebbero dedicarsi soltanto ad attività che hanno a che fare con la religione, e lo scambio di denaro non può rientrare tra queste. Tuttavia, alla domanda “Ti rivolgeresti mai ad un membro del tuo gruppo in caso di bisogno per aiuto finanziario?” il 14% ha risposto “sì” e il 26% ha risposto “dipende”, il che si trova in contrasto con quanto esplicitamente vietato dalla SGI.

All’interno della SGI è fortemente sconsigliato anche mettersi in affari con persone appartenenti all’associazione, così come richiedere e fornire servizi specifici dietro compenso. Anche in questo caso, tuttavia, le risposte al questionario riguardo all’”aiuto materiale” mostrano un punto di vista reale molto più sfaccettato: il 26% ha risposto che sarebbe disposto a rivolgersi ai membri, il 22% ha risposto “no”, mentre per il 52% dipende dalle circostanze. Per quello che riguarda la mia esperienza personale con i membri della SGI, in realtà la pratica di appoggiarsi ad altri membri per necessità di lavoro, assistenza, risoluzione di problemi che richiedono uno specialista del campo, sono abbastanza frequenti ed in questi casi il confine tra fiducia e sfiducia sembra molto sottile: da un lato viene fatto notare che non è un atteggiamento consigliabile quello di concedere fiducia totale alle persone, prescindendo dalla loro appartenenza alla SGI o meno. Un po’ di “sana sfiducia” consente all’attore sociale di poter controllare le proprie scelte in momenti di incertezza o di mancanza di informazione. Tuttavia, in una certa misura, il membro della SGI è più propenso a concedere fiducia agli altri membri sulla base del fatto che si ha fede che questi non lo deluderanno: data molte volte per scontata la competenza nello svolgere una certa mansione, si pensa che il soggetto la svolgerà comunque nel migliore dei modi sulla base del rapporto di amicizia esistente. In tutto ciò, a mio parere, hanno una parte importante anche le aspettative dei membri nei confronti dei loro compagni di fede: aspettative che si basano sulla condivisione di determinati valori morali e religiosi, grazie ai quali la fiducia giustifica determinate scelte in condizioni di totale incertezza. Ciò è dimostrato dalle risposte al questionario: ai membri che avevano risposto “sì”, è stato chiesto se questo fosse già capitato e in che

modo: la maggioranza (32%) ha risposto di cercare aiuto solo tra i membri, pochi invece si rivolgono ai familiari (6%), mentre il 30% individua altre motivazioni.

La terza parte della domanda, riguardante il “bisogno spirituale” ha fornito, in parte, risultati inattesi: mentre il 74% ha dichiarato che si rivolgerebbe ad un membro, l’8% non lo farebbe e il 18% è incerto.

A coloro che hanno risposto che non si sarebbero rivolti ad un membro del gruppo in caso di bisogno è stato chiesto di specificare ulteriormente le loro risposte: la maggioranza (26%) cercherebbe di cavarsela da solo/a, il 12% chiederebbe aiuto ad uno specialista del campo. Ciò, collegato a quanto detto in precedenza riguardo alle questioni economiche e lavorative, rispecchia la volontà dei praticanti di mantenere i rapporti tra i membri basati sulla fede e sulla pratica.

L’esistenza di un tipo di fiducia strumentale fra i praticanti Soka è innegabile: nonostante a livello esplicito questa venga negata, in realtà si nota una discrepanza tra i discorsi e le pratiche effettive. Esiste un alto grado di reciprocità tra le persone di uno stesso gruppo, ciò sicuramente grazie a quelle che solitamente sono le sue dimensioni medio-piccole, che favoriscono rapporti più stretti e più frequenti.

La fiducia morale: adesione ai valori ed ethos religioso

Secondo Luhmann¹⁸, la condivisione di valori e principi morali legittima la fiducia accordata.

Riprendendo Torsello, i valori possono essere definiti come “concetti del desiderabile che influenzano la selezione tra modi, mezzi e obiettivi d’azione disponibili. [...] I valori determinano, quindi, per definizione il comportamento”.¹⁹

Nel caso della Soka Gakkai in Italia, mi sono spesso chiesta se il fatto di aver assunto in toto la struttura formale di un’organizzazione nata in Giappone avesse portato a dei problemi in termini di fiducia. La società giapponese è fortemente basata sulla gerarchia sociale²⁰: la coesione tra i pari è uno dei punti cardine della società, così come lo sono il riconoscimento della differenza gerarchica all’interno dei gruppi sociali e delle differenze di genere. Il rispetto e la fiducia verso i propri superiori (dai compagni delle classi più avanzate al capufficio, dal fratello maggiore ai genitori) sono spesso ciechi e le decisioni praticamente indiscutibili, è facile quindi capire come una struttura simile a quella dalla SGI abbia potuto avere origine nel contesto giapponese. In Italia, benché in un certo senso il concetto di anzianità possa essere assimilato a quello di gerarchia, ed esistano differenze di genere, le strutture sociali sono sicuramente meno rigide, così com’è solitamente più accettata la rottura di schemi prestabiliti per aggiustarli secondo le esigenze del momento, senza che ciò presupponga un rifiuto totale dei valori sociali condivisi.

¹⁸ Luhmann N. (2002), *La fiducia*, Bologna, Il Mulino.

¹⁹ Torsello, *op. cit.*, p. 90.

²⁰ Hendry, J. (2003), *Understanding Japanese Society*, London, Routledge Curzon.

Il problema, a mio parere, era capire come l'associazione viene percepita soggettivamente dalle persone che ne fanno parte in Italia: il fatto che la SGI sia nata in Giappone cambia in qualche maniera il modo di sentire dei membri a riguardo?

Indubbiamente la consapevolezza di un "debito" nei confronti della società giapponese c'è. I rimandi alle attività del Presidente Ikeda in Giappone sono continui: la sua figura è molto presente in tutte le attività organizzate in Italia, se non di persona, vista l'età avanzata, tramite l'invio di lettere e video-messaggi in giapponese, che sono poi tradotti.

Una domanda del questionario era quindi dedicata ad indagare se l'appartenenza alla SGI avesse spinto i praticanti ad interessarsi alla cultura giapponese e alle attività della SGI in Giappone.

Nel primo caso il 56% ha risposto "sì": la cultura giapponese ha interessato molte persone, ma non una larga maggioranza. Nel secondo caso, il 74% degli intervistati ha dichiarato di essersi interessato delle attività della SGI in Giappone.

I personaggi principali della SGI, oltre ad avere un grande valore in sé nel "mito di fondazione" della SGI, hanno un grande valore per quello che rappresentano, essendo figure rappresentative dei principi dell'associazione. Ai rispondenti al questionario è stato chiesto di indicare in che modo percepissero le figure dei quattro presidenti. Per quanto riguarda Ikeda, l'80% ha risposto di considerare la sua figura in modo molto positivo, il 20% lo ritiene abbastanza positivo, mentre mancano del tutto i giudizi negativi. Per quanto riguarda gli altri, è interessante notare come i livelli di apprezzamento siano direttamente proporzionali alla distanza dal rispondente. Kaneda è percepito in modo mediamente positivo, mentre per Makiguchi e Toda le percentuali di apprezzamento sono molto alte (rispettivamente 78,13% e 84,38%).

L'ultima domanda del questionario chiedeva ai membri di esprimere il proprio grado di fiducia verso diversi piani strutturali della SGI. Quello che è interessante notare a riguardo è l'aggiunta di un movimento inverso rispetto a quello della domanda precedente, cioè è l'elemento più vicino a meritare il massimo grado di fiducia: "i membri del tuo gruppo" sono coloro considerati maggiormente degni di fiducia (48%), segue la SGI con il 46%, "i tuoi responsabili" con il 44% e la Soka Gakkai Italia con il 42%. Da questi dati colpisce come i responsabili e la SG Italia siano coloro che hanno raccolto la maggior parte di punteggi medi.

Ciò è in parte spiegabile col fatto che i responsabili rappresentano il primo contatto del singolo membro con la struttura della Soka Gakkai: da loro molto spesso ci si aspetta un comportamento che incarni i valori del buddismo di Nichiren, ma non sempre le aspettative sono soddisfatte. La responsabilità non viene data solo e soltanto a coloro che recitano da più tempo, o ai più esperti, ma spesso viene accordata a coloro i quali ci si aspetta che usino questa opportunità per la loro crescita interiore: serve a dare nuove motivazioni al praticante, il quale impegnandosi maggiormente per gli altri potrà giovare dei benefici nella propria vita. Come molti hanno messo in risalto, la riuscita o meno del singolo non pregiudica la validità della dottrina: ci si può non fidare dei responsabili senza per questo praticare in modo meno corretto. Nelle interviste e nei messaggi lasciati in seguito alla compilazione dei

questionari è spesso emerso come “non bisogna seguire le persone, ma la legge mistica”²¹.

Il praticante della Soka Gakkai si trova costantemente inserito in un processo di scelta tra fiducia e sfiducia nel determinare le proprie azioni: da un lato, una fiducia quasi a-problematica sulla base della condivisione di valori coerenti con la struttura sociale italiana, dall'altra una sfiducia necessaria per poter vivere lo scarto tra il “qui” della SG italiana e “l'altrove” della SG in Giappone, sede dei grandi maestri il cui valore è universalmente riconosciuto dai credenti in quanto tali.

I valori condivisi costituiscono il terreno comune sul quale una realtà ben conosciuta, come quella più vicina al credente, e una necessariamente idealizzata come quella giapponese possono dialogare: la fiducia totale si dà solo al *Gohonzon*.

La fiducia emotiva: unicità di maestro e discepolo (itai doshin)

L'unità di *itai doshin* – l'unicità del rapporto tra maestro e discepolo – è uno degli aspetti più sentiti della pratica buddista.

Lo stesso Nichiren Daishonin fu il primo a mettere in risalto l'importanza di questo rapporto e scrisse spesso riguardo all'argomento: “Se maestro e discepolo non hanno la stessa mente, non realizzeranno nulla”; “Coloro che si definiscono miei discepoli devono tutti praticare come me”.²²

Impegnarsi nella fede con lo stesso spirito del maestro è fondamentale per raggiungere la Buddità e per seguire il sentiero che porta alla realizzazione di *kosen-rufu*²³: “*Kosen-rufu* è possibile quando i discepoli fanno proprio lo stesso spirito del maestro. Senza questo impegno condiviso è fin troppo facile cadere preda delle proprie emozioni o delle circostanze esterne, e si può facilmente crollare quando la fede è messa alla prova dalle avversità”.²⁴

Il rapporto tra maestro e discepolo, quindi, si basa su una relazione di fiducia totale legata a stati emozionali ben precisi – la paura e lo scoramento, l'incertezza del futuro – i quali proprio grazie all'interazione possono venire affrontati in maniera diversa

perché la Legge da sola non parla. Perché si ha bisogno di qualcuno che in questa strada sia almeno un po' davanti a noi. Perché il Buddismo è il rapporto umano. Avere un maestro non è appoggiarsi a qualcuno, diventare come lui, ma con quel qualcuno imparare a rivelare se stessi.²⁵

²¹ Uomo, 52 anni. Fonte: indagine personale.

²² Citazioni da Ikeda, D. (2008), *Quattro punti essenziali della fede*, in *Il Nuovo Rinascimento*, n. 402, p. 10

²³ Concetto fondamentale della dottrina di Nichiren, spesso tradotto con “pace nel mondo”, intesa come conseguenza su larga scala di un cambiamento interiore avvenuto nelle persone in seguito alla corretta pratica del buddismo.

²⁴ Ikeda, *ibidem*.

²⁵ Prola L., Rampelli G. (1997), *Né soli, né altri*, in *Duemilauno*, n.61, p. 24

Maestro e discepolo sono incarnati prima di tutto in due figure emblematiche: Josei Toda e Daisaku Ikeda. Toda a sua volta era stato discepolo di Makiguchi, ma è grazie al primo che la Soka Gakkai cominciò ad attecchire veramente nella società giapponese del secondo dopoguerra. Ikeda si convertì al buddismo di Nichiren nel 1947 e negli anni seguenti iniziò a frequentare le lezioni tenute da Toda in cui venivano spiegati i *Goshi*, gli scritti di Nichiren. Toda rimase subito colpito dallo zelo religioso e dalla profondità delle domande del giovane Ikeda e presto fu ovvio che egli ne sarebbe stato il successore.

Al termine della cerimonia di consegna del *Gohonzon* ai nuovi membri – *Gojukai* – viene mostrato un documentario con filmati d'epoca in cui viene chiarito il rapporto maestro-discepolo tra Toda e Ikeda, come esempio di quella relazione che dovrebbe esistere tra ogni credente e il suo maestro. Quello che colpisce di questo filmato è il modo in cui viene rappresentata la figura di Ikeda: ciò che viene messo in risalto è la sua umiltà e la sua completa dedizione verso gli insegnamenti del suo maestro e di come egli abbia lottato contro ogni avversità per far sì che la Legge potesse arrivare a più persone possibili. Ikeda, prima ancora di essere *Sensei* (maestro), è stato discepolo: ha dimostrato di saper ascoltare prima di aver messo in pratica i principi, non ha mai cercato il bene per sé, ma il suo bene è sempre dipeso dal raggiungimento altrui della felicità.

L'unicità di maestro-discepolo è movimento circolare quindi, che in linea teorica permette a chiunque di crescere, di passare da uno stato vitale basso a una migliore padronanza della propria vita.

Affidarsi ad un maestro è un atto di fiducia: all'inizio la relazione è squilibrata nei confronti del maestro, a cui il discepolo si affida totalmente, trovandosi in una condizione di incertezza, in cui ancora non ha imparato a leggere il proprio stato emozionale nei termini della pratica buddista. In seguito lo squilibrio si riduce e maestro e discepolo finiscono per confondersi in un'unica figura: arrivati allo stesso livello, entrambi avranno da imparare dall'altro ed entrambi avranno esperienze da condividere. “Ogni discepolo diventa maestro nel momento in cui, facendo propri e approfondendo gli insegnamenti che gli sono stati trasmessi, desidera che altri possano avvalersene”.²⁶

Il nuovo membro della Soka Gakkai, quindi, si fa forte della fiducia che altri hanno avuto prima di lui nella prospettiva di raggiungere dei risultati in questa vita, non più abbattendosi di fronte alle avversità perché trova di fronte a sé degli esempi concreti di persone che hanno attraversato le stesse fasi e ne sono uscite più forti.

Un ultimo aspetto importante di questo rapporto è quello del “chiedere guida”, o “prendere guida”: si ha la possibilità di domandare di poter parlare con uno dei responsabili in privato. Dal responsabile non ci si aspetta di ricevere la soluzione ai propri problemi, ma piuttosto l'indicazione della via da percorrere: “perché forse la recitazione non è fatta in modo adeguato. Forse non si è studiato abbastanza, non si sono compresi alcuni insegnamenti di Nichiren. Forse non si comprende fino in fondo quello che può essere l'insegnamento del *Gohonzon*”.²⁷

²⁶ Layolo M. (1997), *Quella magia dell'incontro*, in *Duemilauno*, n 61, p. 33.

²⁷ Macioti, op. cit., p. 57.

Alla fine la maggior parte delle persone “chiede guida”, con la consapevolezza di trovare di fronte a sé un atteggiamento di comprensione, di ricevere del materiale su cui lavorare per migliorare se stessi.

CONCLUSIONE

Lo studio dei rapporti di fiducia tra i membri della Soka Gakkai si è rivelato essere complesso: da un lato la vastità del concetto di fiducia può dare a chi decide di occuparsene l'impressione di non riuscire a coglierne tutti gli aspetti, dall'altra la “fiducia” è un aspetto della vita che non è sufficientemente problematizzato dagli stessi attori sociali, nel senso che la presenza o l'assenza di fiducia vengono spesso date per scontate e considerate come il naturale risultato dell'interazione umana. Questo secondo aspetto, in particolare, è emerso spesso nel corso delle mie interviste e durante la compilazione dei questionari, poiché molti dei miei interlocutori non trovavano rilevanti le mie domande in proposito e, anzi, mi invitavano a studiare di più per cogliere la *vera* essenza della pratica buddista. Le mie domande sulla fiducia avevano acquisito nuovo significato e importanza proprio alla luce del fatto che, nonostante le contraddizioni via via emerse, le persone continuavano a non trovarle rilevanti.

Da quanto finora emerso si può mettere in evidenza un aspetto fondamentale nel rapporto tra fiducia e Soka Gakkai: la fiducia e la sfiducia tra membri coesistono, se non a un livello esplicito, sicuramente a quello implicito.

Da un punto di vista religioso, ai membri della SGI è richiesta una fiducia totale: in se stessi, nei confronti degli altri membri, nei confronti della SGI, così come nei confronti dei suoi leader e soprattutto nei confronti della dottrina in sé e per sé.

In realtà, si può segnalare una discrepanza tra quello che le persone dicono di fare e quello che effettivamente fanno. Analizzando la fiducia a partire dai suoi tre elementi costitutivi (strumentale, morale ed emotivo) emerge come la fiducia sia il frutto di un processo negoziale tra le credenze proprie del singolo attore sociale e quelle condivise a livello collettivo. Ciò si è visto in particolare nell'analisi delle risposte date nel questionario alla domanda sul “bisogno”: nonostante la SGI vieti esplicitamente certe pratiche, e tutti siano in genere d'accordo sull'effettiva validità del divieto, questo può non essere rispettato sulla base del fatto che la fiducia viene ritenuta in grado di sopperire alla mancanza di informazioni e alle incertezze.

In conclusione, alla luce delle premesse e dei risultati della mia ricerca, si possono evidenziare i seguenti aspetti fondamentali nel rapporto tra fiducia e Soka Gakkai:

- l'identità del praticante della Soka Gakkai viene costruita simbolicamente e acquisisce significato tramite le pratiche religiose, e ha il suo fondamento nella fiducia verso se stesso, verso i vari organi della SGI e verso la fiducia stessa;

- la fiducia e la sfiducia tra membri coesistono, se non a un livello esplicito, sicuramente a quello implicito. Esiste perciò un certo grado di ambiguità nel rapporto tra effettivo comportamento e parole dei membri della SGI, il quale però non sembra rendere il valore intrinseco della pratica meno efficace;
- l'esistenza della fiducia tra membri permette loro di manipolare le interazioni all'interno della sfera d'azione personale ed informale a proprio vantaggio in caso di bisogno;
- la fiducia in se stessi, così come la fiducia nella fiducia, fornisce al praticante una chiave di lettura per il mondo che permette di ridurre la complessità, mettendo in atto un moto circolare che produce altra fiducia.

BIBLIOGRAFIA

- Babbie, Earl R., *The Third Civilization: A review of Soka Gakkai*, in *Review of Religious Research*, Vol. 7, No. 2 (Winter 1966)
- Bateson, G. (1988), *Naven*, Torino, Einaudi
- Bethel, D. M. (1998), *La creazione di valore*, Milano, Esperia
- Boissevain, J. (1974), *Friends of Friends*, Oxford, Blackwell
- Dobbelaere, K. (1998), *La Soka Gakkai*, Torino, Editrice ElleDiCi
- Gambetta, D. (2000), *Can we trust Trust?*, in Gambetta, Diego, *Trust: making and breaking cooperative relations*, electronic edition, University of Oxford, p. 213-237
- Geertz, C. (1998), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino
- Guideri, A. (2007), *No, non mi arrendo*, da *Il Nuovo Rinascimento*, n. 381
- Hendry, J. (2003), *Understanding Japanese Society*, London, RoutledgeCurzon
- Ikeda, D. (1993), *La rivoluzione umana*, trad. it., 7 voll, Milano, Esperia
- Ikeda, D. (2000), *Il bene più prezioso*, Milano, Esperia
- Ikeda, D. (2007), *La voce compie il lavoro del Buddha*, in *Il Nuovo Rinascimento*, n. 377
- Ikeda, D. (2008), *Quattro punti essenziali della fede*, in *Il Nuovo Rinascimento*, n. 402
- Layolo, M. (1997), *Quella magia del "incontro*, in *Duemilauno*, n. 61
- Luhmann, N. (2000), *Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives*, in Gambetta Diego, *Trust: making and breaking cooperative relations*, electronic edition, University of Oxford, p. 94-107
- Luhman, N. (2002), *La fiducia*, Bologna, Il Mulino
- Macioti, M.I. (1996), *Il Buddha che è in noi*, Roma, Edizioni SEAM
- Matera, V. (2005), *Antropologia culturale e linguistica*, Milano, Unicopli
- Métraux, D. (1994), *The Soka Gakkai Revolution*, Lanham, University Press of America

Micheli C. (1997) (a cura di), *Il Buddismo di Nichiren Daishonin: Profilo storico e principi fondamentali*, Milano, Esperia

Minganti, R. (1988), *Fortuna e benefici*, in *Duemilauno*, n. 10

Minganti, R. (2000), *L'uomo con un abito solo*, in *Duemilauno*, n. 81

Mutti, A. (1998), *Capitale sociale e sviluppo*, Bologna, Il Mulino

Nakajima, T. (2008), *Quattro indicazioni fondamentali*, in *Il Nuovo Rinascimento*, n. 401

Niccolini, P. (2003), *La guerra di Piero*, in *Il Nuovo Rinascimento*, n. 294

Prola L., Rampelli G. (1997), *Né soli, né altri*, in *Duemilauno*, n.61, p. 24

Sabatini, W. (2007), *Per risolvere i conflitti*, in *Il Nuovo Rinascimento*, n. 381

Thomsen, H. (1963), *The new religions of Japan*, Rutland, Charles E. Tuttle Company

Torsello, D. (2004), *La sfiducia ritrovata. Etnografia di un villaggio postsocialista nella Slovacchia meridionale*, Roma, CISU

SITOGRAFIA

<http://www.sgi-italia.org/index.php>, marzo 2008

http://community.livejournal.com/soka_gakkai/, agosto 2008

<http://buddhismoitalia.forumcommunity.net/>, ottobre 2008

<http://sgiquestionario.blogspot.com/>, ottobre 2008

<http://www.fiorediloto.org/sokagakkai.htm>, ottobre 2008

<http://www.toride.org/eindex.html>, ottobre 2008

Autori di questo numero

MARCO BASSI is Researcher at Department of Sociology and Social Research, University of Trento, Italy. He received the National Scientific Qualification for University Professorship (second level).

Oromo studies has been Marco Bassi's main field of study since his Ph. D. research among the Oromo-Borana pastoralists. He produced several contributions on the political, social and symbolic significance of the gadaa system of generational classes. Over time he became more and more interested in current issues, studying the interface of customary institutions with development, human rights, biodiversity conservation and politics, with focus on ethnicity and commons. Since 1999 he contributed to the IUCN (World Conservation Union) debate on equity and community rights. Before moving to the University of Trento Marco Bassi was member of the interdisciplinary team of the project "Landscape, people and parks: environmental change in the Lower Omo Valley, Southwest Ethiopia", funded by the Art and Humanity Research Council. He dealt with oral history, archive research and anthropological issues. He joined the University of Oxford after 10 years spent at the University of Bologna, Italy, in the position of Adjunct Professor of Anthropology.

ELENA BOUGLEUX è ricercatrice e docente di Antropologia culturale all'Università di Bergamo, e insegna Antropologia della Scienza nel programma di dottorato in Antropologia ed Epistemologia della complessità. Ha ottenuto un PhD in Relatività Generale (Università di Firenze e Max Planck Institute for Gravitational Physics Potsdam), e un master in Cultural and Gender Studies (Università di Firenze). È stata ricercatrice a TD in Antropologia culturale presso il C.E.R.CO (2003-2007) e borsista post-doc presso il Max Planck Institute for the History of Science Berlin (2004-2005).

La sua ricerca si orienta verso i processi di costruzione della conoscenza e delle relative implicazioni epistemologiche, in una prospettiva costruzionista e multiculturale. La sua ricerca si avvale di metodologie etnografiche e visuali, che l'hanno portata ad essere parte del Laboratorio di Genere e Intercultura (Università di Firenze 2003-2007) e coordinare il laboratorio di etnografia urbana e delle migrazioni (Università di Bergamo 2009-2013).

La sua ricerca più recente si orienta sull'analisi delle pratiche applicative messe in atto presso i centri di Ricerca e Sviluppo (R&D) delle aziende multinazionali. Il suo attuale campo, presso l'R&D indiano di una multinazionale statunitense, si concentra

sui processi di resistenza e appropriazione messi in atto dagli attori locali nei confronti delle politiche di espansione aziendale nei contesti emergenti.

Attualmente è Visiting Professor presso l'MPI for History of Science Berlin, nel contesto dell'Anthropocene Research Program. Ha pubblicato: *Costruzioni dello Spaziotempo. Etnografia presso un centro di ricerca sulla fisica gravitazionale* (Sestante 2006); *Percorsi creativi e compresenze immaginarie* (con R. Trigona, Guaraldi 2009); *Soggetti egemoni e saperi subalterni. Etnografia in una multinazionale nel settore dell'energia* (Nardini 2012).

VINCENZO ESPOSITO è nato a Napoli il 16/12/1956. Laureatosi in Sociologia presso l'Università degli Studi di Salerno, si è specializzato in «Antropologia culturale delle Società complesse» presso l'Università degli Studi «La Sapienza» di Roma.

Professore associato, afferisce al DISPAC – Dipartimento di Scienze del Patrimonio culturale dell'Università degli Studi di Salerno. Insegna Antropologia culturale nel Corso di Laurea triennale in Filosofia e Antropologia interculturale nel Corso di Laurea Magistrale in Filosofia. Come Ricercatore, ha insegnato Storia delle Tradizioni popolari nel corso di Laurea in Beni culturali e Antropologia culturale online nel Corso di Laurea in Sociologia. Ha tenuto corsi di Antropologia culturale anche per la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Salerno e Corsi di Antropologia visiva per l'Università degli Studi di Parma (Master in Scienze e Tecniche dello Spettacolo). Fa parte del Collegio dei Docenti del Dottorato in “Antropologia e studi storico-linguistici” dell'Università degli Studi di Messina.

È membro del Consiglio direttivo del CEIC (Centro Etnografico Campano). È stato socio dell'AICS (Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica). È stato coordinatore scientifico del CDCP - Centro per lo studio e la documentazione della cultura popolare del Comune di Mercato S. Severino (SA). È socio ordinario dell'AISEA (Associazione Italiana per le Scienze Demoetnoantropologiche) e ha fatto parte, dal 2007 al 2010, del Consiglio direttivo. È vice direttore della rivista *Materiali per lo studio della cultura folclorica*.

Si occupa della relazione tra memoria e ricordo nonché dell'uso delle moderne tecniche di documentazione digitale e audiovisiva della cultura. Un impegno critico che lo obbliga costantemente ad elaborare una rigorosa analisi delle possibilità del «mezzo visivo» legata ad una profonda riflessione metodologica. Tali attività critico-riflessive lo spingono a pensare che i video documentari e le fotografie etnografiche possano costituire, oggi, un modo veramente dialogico ed efficace per coniugare e presentare, contestualmente, le voci polifoniche degli informatori, il punto di vista del ricercatore e i contenuti polimorfi della documentazione archivistica e bibliografica esistente. Ha elaborato, nelle sue pubblicazioni, una proposta di «etnologia audiovisiva» che pone al centro della sua pratica di ricerca gli strumenti interpretativi della video e della foto elicitazione.

Tra i suoi lavori recenti il volume *Il fotografo, il santo, due registi e tre film. Temi e riflessioni di etnologia audiovisiva*, Milano 2012 e il documentario *3 marzo '44* sul

disastro ferroviario del treno 8017, avvenuto nel marzo 1944 a Balvano, in provincia di Potenza, attraverso le testimonianze dei soccorritori, di alcuni ferrovieri e di alcuni familiari delle seicento vittime.

MICHELE F. FONTEFRANCESCO è un antropologo sociale. Insegna presso l'Università degli Studi di Scienze Gastronomiche e l'Università degli Studi di Torino materie demotnoantropologiche. È, inoltre, Honorary Research Fellow presso la Durham University, in cui ha completato i suoi studi dottorali in Antropologia.

A partire dal 2004 ha condotto ricerche etnografiche in Italia ed in Europa, in particolare nel Regno Unito. Ha investigato particolarmente le risposte culturali date da gruppi sociali e da comunità locali alle sfide rappresentate dalla disgregazione sociale e dal declino economico, interpretando in questa luce il farsi della ritualità popolare, l'esplosione di sommosse urbane, ovvero il ripensare l'imprenditoria locale in un distretto industriale.

Su Dada ha pubblicato nel 2013, "Il paradosso politico della violenza: cittadinanza, marginalità e violenza nelle rivolte di Londra dell'agosto 2011".

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale "Foundations of a New European Legal Order", presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati.

Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

MARIA GIULIA PEZZI is a social anthropologist, currently enrolled as Research Fellow at Università degli Studi di Bergamo - Italy as a member of the ANTICORRP project, carrying on fieldwork research on anti-corruption practices in Lombardy. She defended her PhD in European Ethnology at KF-Universität in Graz - Austria in 2013

with a Dissertation in Anthropology of Tourism based on fieldwork ethnography in Lanzarote - Spain, aimed at researching the relationship between tourism, marketing strategies and identity-making processes on the Island. She holds a honor MA in Anthropology from Università degli Studi Milano-Bicocca, with a thesis in Anthropology of Kinship and Social Relations, based on research on trust issues among members of Japanese Religious Sect Soka Gakkai in Italy; as well a BA in Media Sciences from Università IULM Milano - Italy, where she defended a thesis in Ethnolinguistics, dealing with the importance of myths in overcoming the cultural changes occurred in Ancient Greece after the Indo-European conquests. Her research fields are Economic and Political Anthropology, Anthropology of Tourism, Visual and Media Anthropology, as well as Religion Studies.