

L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo
vol. XIII, n. 1



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE
2023

Direttore responsabile: Alessandro Lupo

Comitato di redazione: Matteo Aria, Mara Benadusi, Antonino Colajanni, Armando Cutolo, Laura Faranda, Adriano Favole, Anna Iuso, Alexander Koensler, Gaetano Mangiameli, Valerio Petrarca, Ivo Quaranta, Valeria Ribeiro Corossacz, Antonello Ricci, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Franca Tamisari, Dorothy L. Zinn.

Review Editors: Matteo Aria, Antonino Colajanni

Segreteria di redazione: Aurora Massa, Luigigiovanni Quarta (coordinamento), Francesco Aliberti, Virginia De Silva, Lara Giordana, Anna Giulia Macchiarelli, Lorenzo Urbano, Alessandro Viscomi.

Comitato scientifico: Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Bernardino Palumbo, Mariano Pavanello, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

Direzione e redazione: Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza Università di Roma
p.le A. Moro, 5 - 00185

Publicato a novembre 2023 | *Published in November 2023*
<https://rosa.uniroma1.it/uomo>

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo |
Journal owned by Sapienza Università di Roma, published with the contribution of the University.
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima.
Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011 Semestrale |
Authorization of the Civil Court of Rome n. 321/27 October 2011

e-ISSN: 2465-1761

Sapienza Università Editrice
Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma
www.editricesapienza.it
e-mail: editrice.sapienza@uniroma1.it
Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420 | Registry of Communication Workers
registration n. 11420

© Il copyright degli articoli è detenuto dagli autori | *The copyright of any article is retained by the Author(s)*



Opera diffusa in modalità open access e sottoposta a licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0) | *Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial – ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)*

In copertina: «Typus sympathicus Microcosmi cum Migacosmo», da Athanasius Kircher, *Musurgia universalis* (1650), vol. II, p. 402. Roma: L. Grignani.

Indice

Numero monografico

Fratture culturali e memorie del futuro

a cura di Anna Iuso

Essere nel tempo.

Ipotesi di lavoro per un'etnografia delle fratture culturali

7

Anna Iuso

Ma i nativi digitali contano le pecore elettriche?

La diffusione dei media digitali come frattura culturale

19

Francesco Aliberti

Nella terra dei mezzi.

La frattura culturale tra nostalgia, giochi popolari e archeologia

43

Fulvio Cozza

Rovine del passato, rovine del futuro.

Nostalgia e immaginari tardo-industriali in Sicilia

73

Lorenzo D'Orsi

C'è una città alla fine del nichel?

Spettri della disconnessione e fratture decoloniali in un territorio
estrattivo (Kanakya/ Nuova Caledonia)

101

Martino Miceli

La conversión agroindustrial como fractura cultural. Reflexiones sobre la memoria de la naturaleza en la Comunidad Guaraní 16 de Marzo en Bolivia <i>Francesca Haas</i>	127
«Faisons de nos coeurs le jardinet du dernier cerisier»: retoriche dello sviluppo, fratture culturali e narrazioni della crisi a Sefrou <i>Michela Buonvino</i>	161
Fra il cacique e il líder, il pa'i. La transizione degli Ayoreo di Puerto María Auxiliadora attraverso i cambiamenti della leadership <i>Niccolò Santelia</i>	185

NUMERO MONOGRAFICO
Fratture culturali e memorie del futuro



Essere nel tempo. Ipotesi di lavoro per un'etnografia delle fratture culturali

ANNA IUSO

“Sapienza” – Università di Roma

Lo spettro del tempo

Disciplina nata con lo spettro del tempo, nel timore dell'ineluttabile cambiamento che esso avrebbe imposto alle comunità oggetto del suo interesse, l'antropologia ha fatto della contemporaneità, dell'analisi sincronica e dell'alterità nello spazio lo zoccolo duro delle proprie *fondamenta epistemologiche*. Tuttavia, la storia della disciplina mostra un interesse per un'antropologia del noi già negli anni Trenta del Novecento, e invoca un solido rapporto con la storia e un approccio diacronico sin dagli anni Cinquanta¹. Se da un lato nascono quindi delle antropologie che si interrogano su epoche trascorse utilizzando un approccio storico-antropologico che con la storia condivide essenzialmente l'adozione del metodo di indagine e l'uso delle fonti scritte², dall'altro nascono delle antropologie che dialogano con la storia interrogandosi sul rapporto al tempo che in-forma l'ordine dell'agire delle comunità studiate (Gell 1992). È su questa seconda linea che si inserisce la riflessione proposta in questo numero monografico, i cui presupposti teorico-metodologici sono l'esito di incontri e commistioni disciplinari che datano ormai di oltre quarant'anni, e che vedono forse in Marshall Sahlins, e in particolare in *Isole di storia*, un momento di riflessione che ha cristallizzato l'incontro fra antropologia e storia e la diffusa

¹ Faccio riferimento, ovviamente, alla *Marett Lecture* di Evans-Pritchard del 1950.

² Quelle che chiameremmo, non senza esitazioni definitive, antropologie storiche o antropologie del passato. Assolutamente doveroso il riferimento a Gallini, che in volumi come *La ballerina variopinta* ci ha lasciato ineguagliabili saggi di antropologia storica.

storicizzazione della nostra riflessione sull'essere nel tempo, che sarà forse opportuno riassumere qui rapidamente.

Com'è ben noto, nella sua analisi sul rapporto che intercorre fra struttura e storia, Sahlins propone una lettura della struttura come "oggetto storico", arrivando quindi a proporre una teoria del mutamento culturale in cui da un lato la storia ha un ordine culturale che è specifico delle diverse società, e dall'altro i modelli culturali hanno un ordine storico poiché vengono progressivamente verificati dai soggetti storici, i quali nella loro azione creativa arrivano a sintetizzare questi due apparenti opposti. Forse ancor più rilevante, per il nostro proposito, è il ruolo che attribuisce a questi soggetti storici: per Sahlins essi orientano la loro azione nel mondo riproducendo un ordine culturale che però rivalutano in relazione alle diverse contingenze storiche (e modificando quindi la stessa struttura della cultura). Sahlins proponeva queste teorie partendo da una serie di ricerche in ambito polinesiano, grazie alle quali ci restituiva quindi una riflessione su ordini di temporalità non occidentali, e le sue suggestioni influirono fortemente su quelle allora in corso in ambito occidentale, dove negli stessi anni alcuni storici stavano portando avanti una riflessione sul rapporto che le nostre società intrattengono col tempo³.

In dialogo aperto con Sahlins è d'obbligo menzionare François Hartog, ormai noto per lo sdoganamento di nozioni come «regime di storicità» e «presentismo». Ponendosi su una lunga diacronia, in *Régimes d'historicité* Hartog propone una riflessione sui modi in cui diverse società, in diverse epoche storiche, hanno scelto di orientare il proprio agire in funzione di una precisa concezione del proprio stare nel tempo. Chiedendosi quali sono le percezioni della temporalità, Hartog opera innanzitutto una distinzione fra società a tempo ciclico e società a tempo sagittale, e nella storia di queste ultime individua diversi modi di relazionarsi al tempo tripartito, diverse esperienze della temporalità a seconda che le diverse società diano preminenza al passato, al presente o al futuro. Per la nostra contemporaneità Hartog riscontra una sorta di irresistibile ascesa del presente che sancisce, a fine Novecento, l'impossibilità di riproporre modelli del passato e di immaginare una configurazione positiva del futuro, lasciando l'Occidente nelle maglie del «presentismo». La fine, e il fallimento, del regime modernista avevano però in serbo qualche sorpresa, che stava intercettando e mettendo a fuoco negli stessi anni lo storico Pierre Nora, da cui

³ Inaugurate, com'è forse superfluo ricordare, da Heidegger con *Essere e Tempo*.

Hartog (2007, 2020) riprende diversi spunti. Faccio ovviamente allusione all'esperienza intellettuale rappresentata da *Les lieux de mémoire*.

Come ricorda lo stesso Nora nella sua ampia introduzione all'opera, lo spunto per questa vastissima ricerca interdisciplinare nasceva dalla sua constatazione dell'importanza che acquisivano in quegli anni i fenomeni memoriali, che gli sembrarono essere un logico corrispettivo della perdita di una tradizione che la Francia stava registrando a fronte del progressivo sfaldamento del mondo rurale e la correlata scomparsa della sua memoria orale. Contemporaneamente gli parve evidente il crescente interesse per alcuni luoghi che condensavano queste memorie, le quali nella classica distinzione operata da Maurice Halbwachs (1950), da memoria viva si trasformavano, morendo, in memoria storica. Ma soprattutto, centrale per i nostri propositi, il fatto che la scomparsa di un mondo, oltre a determinare l'esaltazione della funzione della sua memoria, sembrava comportare l'innalzamento di questo ricordo a patrimonio.

Ma ciò che più mi preme sottolineare qui è che, assieme all'instaurarsi di un regime di storicità presentista, si rimarcava l'esaltazione del passato come risorsa, come patrimonio, e l'arrivo di quella che sarebbe stata l'ondata, ancora oggi attiva, dei *memory studies*.

A ben guardare dunque, nella limpida lettura della preminenza, a seconda delle epoche, di una temporalità sull'altra (ad esempio preminenza del futuro nel regime di storicità modernista, ecc.), emerge una feconda mobilità: nel piatto presentismo della nostra epoca si articolano in realtà degli addentellati per cui il passato risorge come risorsa, e il futuro, apparentemente negato, riappare nelle memorie, come dimostrava negli stessi anni la luminosa nozione di «futuro passato».

Nel suo nuovo e ricchissimo lessico storiografico, e nella sua proposta di un vocabolario della modernità (2009), nella sua complessa analisi della crisi, che emerge come cifra esistenziale della nostra modernità, Reinhardt Koselleck proponeva, già dalla fine degli anni Settanta, una lettura storicizzata della storicità. Nell'osservare la coesistenza di tempo naturale (quello astronomico, misurabile in termini fisico-matematici) e tempo storico (legato alle azioni di gruppi politici e sociali concreti e attivi, che agiscono attraverso istituzioni e organizzazioni) Koselleck rimarcava che si può parlare solo di tempi storici ai quali però noi applichiamo misure e unità di tempo tratte dalla natura, intesa in termini fisico-matematici, suggerendo quindi che suddividiamo i tempi storici seguendo una suddivisione del tempo che è di ordine naturale. Di conseguenza, utilizzando il tempo naturale come griglia di

rappresentazione dei tempi storici, sviluppiamo delle periodizzazioni, delle interpretazioni delle grandi epoche che a volte si sovrappongono. Ne consegue l'importanza delle esperienze storiche del tempo, cioè dei modi in cui le società tematizzano la relazione fra una certa forma di passato e una certa forma di futuro⁴. Questa visione non lineare individua sfasature, discrepanze, slittamenti che portano a concetti stimolanti quanto sorprendenti come il «futuro passato», o quelle che abbiamo chiamato le «memorie del futuro».

Ossimorica e stimolante, questa nozione ci regala una riflessione sulle temporalità e sull'esperienza del tempo che incrina la rigidità del posizionamento del soggetto nel tempo attraverso delle concezioni dinamiche dell'essere nel tempo: ogni soggetto storico vive contemporaneamente più tempi attraverso l'articolazione del proprio percorso biografico.

Riconnettendoci a Sahlins, e grazie a queste intuizioni koselleckiane, potremmo affermare che il soggetto storico si muove dentro configurazioni che sono determinate dal verificarsi delle contingenze ma anche dalla loro mancata realizzazione; esse dirigono l'azione del soggetto che, in virtù dei successi o dei fallimenti, ri-orienta il proprio agire. In questo senso si muove l'antropologia che comincia a riflettere sul futuro come fatto culturale, come strumento per l'orientamento dell'agire (Appadurai 2013; Gardini & Massa 2022; Grimaud & Wacquez 2023), come crisi (Kleist & Jansen 2016), come strumento di configurazione del presente (Bryant & Knight 2019), discussants del resto nel convegno da cui questo monografico prende le mosse⁵, o di un'antropologia che segue, con una felice intuizione, il ruolo che la fantascienza ha avuto negli ultimi decenni della nostra modernità, come chiave e strumento della nostra immaginazione del futuro (Dei, Dimpflmeier & Vietti 2023).

Il futuro dunque, così come la memoria (Di Pasquale 2018) è un fatto culturale, tant'è vero che ha una sua storia: lo stesso Koselleck ne ha scritto la storia ("tesi Koselleck-Hölscher"), fissando nella modernità la comparsa della nozione stessa di futuro, che nasce nel momento in cui i soggetti storici cominciano ad immaginare di poter influire sul mondo a venire attraverso le proprie azioni. Burke più tardi sfumerà, allargandola, questa datazione, ma confermerà questa definizione (Burke 2008).

⁴ Per poi arrivare ad una riflessione sull'esperienza della storia (Koselleck 1997).

⁵ Questo numero monografico nasce da un panel proposto al Terzo Convegno Nazionale della SIAC, *Antropologia del futuro, futuro dell'antropologia*, "Sapienza" – Università di Roma, 22-25 settembre 2021. Titolo del panel: *Fratture culturali e memorie del futuro*.

La frattura come varco analitico

Nell'ultimo mezzo secolo, dunque, le difficoltà nel leggere gli sconvolgimenti del presente hanno condotto diversi studiosi a rimarcare la comparsa del futuro come “fatto sociale” (Koselleck 1986; Burke 2008), decretare la sua scomparsa (Hartog 2003; 2020; Bauman 2017) e poi la sua riapparizione (Appadurai 2013). Denunciata su più fronti e sempre più avvertita a seguito delle crisi sociali, economiche, ecologiche e pandemiche dell'ultimo decennio, la crescente consapevolezza di non riuscire più a inventare un obiettivo verso cui tendere e verso il quale orientare le proprie azioni quotidiane ha portato a smarrimento, cinismo e anche a complesse forme di nostalgia (Angé & Berliner 2016; Iuso 2020). Immaginare qualcosa, tanto più il futuro, è dunque una pratica sociale attraverso la quale si proietta l'orizzonte del proprio agire, ma nel momento in cui questo orizzonte diviene inerte e incapace di produrre un valore teleologico i “futuri smentiti” diventano un doloroso ricordo, un rimpianto, ed entrano a far parte di una memoria (Traverso 2016; Jedwloski 2017) spesso al centro dei conflitti generazionali tra chi questi “futuri smentiti” li ha vissuti, e chi no.

Infatti di fronte a crisi, guerre, catastrofi (Foot 2009; Gribaudi 2020) mutamenti, fratture e momenti di sconvolgimento degli orizzonti di senso, il delicato rapporto con la triplice dimensione del tempo deve essere spesso re-immaginato, ri-articolato, ri-costruito portando alla faticosa necessità di ripensare l'influenza del passato, la densità del presente e le potenzialità del futuro. Ci troviamo quindi di fronte a un quadro molto articolato in cui, facendo in qualche modo nostra la lezione koselleckiana, che ci ha insegnato gli scarti e le sovrapposizioni delle temporalità, possiamo tentare di cogliere la sfida conoscitiva della frammentarietà e della dinamicità delle esperienze del tempo e della storia.

Sebbene schiacciato in un'ottica presentista, mi sembra che il nostro attuale presente si configuri come un “intervallo fra passato e futuro” nel quale, a ben guardare, si articolano due correlati ordini di discorso: il diligente riferimento al passato e l'ossessiva richiesta di un futuro.

Il discorso sul passato fa emergere un uso pubblico e sociale della storia che si esprime anche in chiave patrimonializzante (Iuso 2018; 2022), fondandosi sulla visione della dinamicità del passato come “luogo” dal quale trarre infinite potenzialità (Lowenthal 1985) e sulla rivalutazione, di fatto, della tradizione come principio di autorità (nonché di autenticità ed autoctonia), con buona pace della lente analitica delle scienze sociali che

a fine Novecento hanno scardinato questa nozione, ponendola non più sotto il segno dell’immutabilità, bensì, al contrario, sotto il segno del mutamento (Hobsbawm & Ranger 1983). Come studiare queste forme così complesse del nostro attuale modo di essere nel tempo?

In queste dinamiche di accelerazione (e frammentarietà) della percezione dei tempi storici mi sembra che l’antropologia del contemporaneo possa trovare nella nozione di *frattura culturale* un varco analitico per cogliere etnograficamente la percezione dell’esperienza del tempo e della storia aprendosi ad un’antropologia della discontinuità culturale.

Essa esprime una possibilità narrativa ed esistenziale (Bruner 2019) che articola l’esperienza nello iato fra un prima o un dopo, un modello cognitivo ed esperienziale che articola la realtà per dare un senso simbolico e morale a cambiamenti percepiti come irreversibili, dentro la narrabilità e la configurazione umana del tempo (Ricoeur 2016). Se da un lato infatti la frattura culturale permette di individuare, selezionare e idealizzare il cambiamento, dall’altro essa rende il presente e il futuro pensabili, al riparo dalle minacce dell’imponderabile, così come essa si configurerebbe se vista come fine *del* mondo, e non di *un* mondo (De Martino 2019).

Fare etnografie dei momenti di sofferenza, di messa in memoria e di rinuncia a una data configurazione del futuro potrebbe consentire di individuare le fratture culturali nel loro farsi e il variare delle cornici valoriali a cui si ispirano, cogliendo la necessità di inventare il senso del proprio presente, costruire una continuità col passato e immaginare dei possibili futuri.

Questo numero monografico parte dunque dal presupposto che si possa fare etnografia concentrandosi sui modi di organizzare lo scorrere del tempo, il fare memoria, l’esperienza del presente e le aspettative verso il futuro, ricostruendo le narrazioni di questo “stare nel tempo”.

Riflettere sulla relazione fra memoria e futuro significa quindi osservare il rapporto tra la costruzione del ricordo e le incertezze quotidiane, lo scarto tra esperienza vissuta – o immaginata – e il suo ricordo (Iuso 2023), e quali narrazioni trasformano questa esperienza in passato. Parlare di memoria e futuro ha dunque una doppia valenza: significa osservare come nell’agire quotidiano produciamo continuamente i materiali con cui costruire le memorie che avremo e sulla cui base agiremo in futuro, ma anche individuare le narrative attraverso cui futuri smentiti diventano oggetto di nostalgia.

Possiamo osservare questo fenomeno dirigendo lo sguardo sulle vicende autobiografiche degli individui, osservando in che modo drammi indi-

viduali (liti, lutti, incidenti, etc.), sociali e generazionali vengono utilizzati per ripensare la propria traiettoria di vita. Allo stesso modo, spostando l'osservazione etnografica su fenomeni più collettivi, possiamo osservare il modo in cui i soggetti storici vivono e percepiscono i grandi cambiamenti dei loro territori, e lo smentirsi di determinate visioni di progresso, cercando di comprendere attraverso quali narrative queste ultime vengano usate per spiegare le difficoltà del presente.

All'interno di questo numero monografico viene proposta dunque un'analisi della dimensione antropologica di eventi di separazione rilevanti, esplorando come essi siano vissuti, interpretati e narrati in memorie individuali e collettive; insomma la frattura come evento, come ricordo e come struttura narrativa di forme di vita rispetto alle quali essa segna lo spartiacque fra un prima e un dopo.

L'intervento di Aliberti ci porta nella periferia di Roma, dove l'autore esplora il confronto/scontro culturale fra due generazioni di abitanti del quartiere. La diversità e il susseguente cambiamento delle caratteristiche morali del territorio – e talvolta anche fisiche – vengono giustificate grazie all'intervento di un agente esterno che viene letto da entrambe le parti in causa come capace di creare una vera e propria faglia nel tempo: la diffusione di Internet. Aliberti propone infatti un'esplorazione del concetto di “nativi digitali” e dei modi in cui esso viene utilizzato nel contesto locale per articolare una frattura culturale legata all'ampia diffusione dei media digitali. La frattura culturale in questione risulta essere un dispositivo narrativo attraverso cui gli abitanti del quartiere immaginano lo scorrere del tempo come diviso tra un “prima” e un “dopo” l'apparizione di queste tecnologie, connettendo a tale scansione cronologica una serie di riflessioni sul cambiamento dell'etica, della morale e in particolar modo dell'attenzione e della cura riversati sul territorio.

L'intervento di Cozza ci porta nella provincia di Cassino, dove l'autore confronta due diverse modalità di narrazione del passato del territorio. Uno, quello legato all'organizzazione di giochi popolari, richiama un imprecisato passato medievale e mezzadrile; l'altro è invece legato alla ricerca archeologica, che propone nel territorio importanti scoperte di archeologia romana. Nella lettura di Cozza queste diverse forme della costruzione dell'identità locale insistono sull'esigenza di riparare una frattura culturale la quale – in chiave nostalgica – inquadra l'avvento della fabbrica come l'inizio di un decadimento incarnato dalla figura del cosiddetto “metalmezzadro”. Pur nella differenza sostanziale tra i due casi, qui come nell'articolo

di Aliberti l'arrivo di un agente esterno, in questo caso l'impianto Fiat di Cassino, viene inquadrato come momento simbolico di costruzione di una frattura culturale che porta alla scomparsa di orizzonti futuri. Come nel caso dei nativi digitali, anche i "metalmezzadri", figure che originano dopo l'arrivo della fabbrica, incarnano in chiave negativa una serie di problemi connessi alla contemporaneità. In entrambi i casi quindi la riproduzione della frattura culturale comporta il rischio della stigmatizzazione dei soggetti che vengono interpretati come da essa "prodotti".

Anche nel caso riguardante Gela, proposto da Lorenzo d'Orsi, la frattura culturale sembra organizzarsi intorno a vicende industriali, in questo caso la chiusura dell'impianto petrolchimico Eni. Se infatti l'apertura dell'impianto negli anni Sessanta aveva trasformato Gela da piccola realtà agricola a polo industriale del meridione italiano, offrendo alla città un inedito senso di centralità e avanguardia, d'Orsi evidenzia come la dismissione dell'impianto lasci un territorio in cui le promesse di futuro precedentemente legate all'industrializzazione sono state disattese e risultano oramai in "rovina", in un paesaggio puntellato da ruderi industriali e progetti urbanistici mai completati. In questo senso la frattura culturale rappresentata dal periodo industriale ormai tramontato viene legata ad altre "rovine", quelle dell'antica colonia greca presenti sul territorio, utilizzate per idealizzare il passato rurale e cancellare dalla memoria la stagione industriale.

Uscendo dal contesto italiano, Miceli ci porta in Nuova Caledonia, dove ancora una volta è il rapporto con un agente esterno legato alla produzione industriale ad essere identificato come momento di costruzione d'una faglia nel tempo. La presenza di un sito di estrazione del nichel è infatti un fatto storico a Thio, nella costa sudorientale della Grande-Terre, isola principale della collettività d'Oltremare francese della Nuova Caledonia, nel Pacifico meridionale. Nel 1984 l'occupazione dell'impianto da parte di nazionalisti kanak, legata all'inevitabile esaurimento della risorsa naturale che imponeva il ripensamento del futuro del territorio, segna un punto di svolta che oggi viene letto come una netta frattura culturale. Il 18 novembre 1984 viene infatti pensato dagli abitanti del territorio come momento intorno cui si addensano delle narrative capaci di proporre futuri alternativi, in un contesto segnato dall'occupazione coloniale. In questo caso quindi la frattura non viene identificata in un periodo ampio, bensì in una precisa giornata che viene interpretata come un punto di svolta, e soprattutto di rottura tra passato e presente, che permette il ritorno all'immaginazione di un futuro di libertà.

Il caso proposto da Haas conclude questo focus sul rapporto tra produzione industriale e faglie nel tempo, proponendoci l'analisi di un caso di conversione agroindustriale riguardante la comunità Guarani in Bolivia, dove viene osservata la rappresentazione che localmente viene data del passaggio da un'agricoltura di sussistenza a quella meccanizzata. Haas mostra come questo passaggio venga interpretato come una frattura culturale, come centro narrativo intorno al quale i cambiamenti economici vengono connessi a processi di ridefinizione dei ruoli e delle prospettive individuali e collettive. Gli agricoltori infatti iniziano a dipendere completamente dalle aziende che commercializzano i loro prodotti. Nella ricostruzione etnografica proposta da Haas possiamo osservare come il passato venga idealizzato come un periodo di maggior "naturalità", ma anche di maggiore agentività e libertà individuale che si ricorda con nostalgia.

Chiudono il numero due etnografie di contesti in cui le dinamiche di ripensamento del rapporto con il tempo derivano essenzialmente dall'impatto di cambiamenti globali sui contesti locali.

Michela Buonvino presenta il caso etnografico di Sefrou, dove la prolungata sospensione del principale evento pubblico della città, il Festival des Cerises, ha provocato crisi profonde, generando nuove narrative per rinnovati tentativi di immaginazione del futuro. Fulcro di una politica di riconfigurazione delle relazioni stato-città, nel contesto marocchino i festival rappresentano, assieme alle morfologie urbane, dei potenti dispositivi di rielaborazioni identitarie. Le fratture create dalle sospensioni del Festival des Cerises vengono lette come dispositivi atti ad elaborare dei discorsi alternativi per la comprensione della storia e della memoria della comunità. Si osserva il mutamento della morfologia urbana, connessa all'organizzazione di festival che assumono le funzioni di rielaborazione della storia e del discorso sul futuro, in un percorso di democratizzazione della memoria che si rielabora intorno a delle fratture culturali legate al loro mutamento di segno.

Nicolò Santelia, infine, analizza il modo in cui un gruppo di Ayoreo di Puerto María Auxiliadora (Carmelo Peralta, in Paraguay) gestisce la transizione dalla fine del loro Mondo – Eami – precedente al contatto, fino ad oggi, seguendo le modalità con cui sono stati ripensati i principali modelli di leadership, di cui l'autore individua tre figure: il *cacique*, il *pa'i* e il *lider*. Nella sua interpretazione queste figure si rivelano utili per leggere l'apocalisse di *Eami*, e rappresentano tre fasi storiche che hanno guidato la comunità Ayoreo dall'impatto col Mondo Nuovo alla sua integrazione.

Gli autori di questi contributi hanno dunque ri-osservato alcuni dei loro campi di ricerca etnografica attraverso la nozione di frattura culturale – vista come il centro narrativo e cognitivo attorno al quale si costruiscono gli usi sociali della storia – restituendoci, in contesti etnografici molto eterogenei, le micro-dinamiche del quotidiano attraverso le quali la frattura viene immaginata, definita, pensata e vissuta, e i modi in cui essa viene gestita e addomesticata.

Bibliografia

- Angé, O. & D. Berliner (a cura di) 2016. *Anthropology and Nostalgia*. New York-London: Berghahn.
- Appadurai, A. 2013. *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. New York: Verso.
- Bauman, Z. 2017. *Retrotopia*. Bari: Laterza.
- Bruner, J. 2019 (1990). *La ricerca del significato: per una psicologia culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Burke, P. 2008. La storia del futuro, 1500-2000. *Lares. Quadrimestrale di studi demoeoantropologici*, 74, 3: 567-575.
- De Martino, E. 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Dei, F., Dimpflmeier, F. & F. Vietti (a cura di) 2023. Antropologia e fantascienza. *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 4, 1.
- Di Pasquale, C. 2018. *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Foot, J. 2009. *Fratture d'Italia. Da Caporetto al G8 di Genova, la memoria divisa del paese*. Segrate: Rizzoli.
- Gardini, M. & A. Massa (a cura di) 2022. Antropologia dei futuri passati. *Lares. Quadrimestrale di studi demoeoantropologici*, 88, 2: 183-197.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Gribaudi, G. 2020. *La memoria, i traumi, la storia. La guerra e le catastrofi nel Novecento*. Roma: Viella.
- Grimaud, E. & J. Wacquez (a cura di) 2023. Futurofolies. *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 79.
- Halbwachs, M. 2007 (1950). *La memoria collettiva*. Trezzano sul Naviglio: Unicopli.
- Hartog, F. 2007 (2003). *Regimi di storicità: presentismo ed esperienze del tempo*. Palermo: Sellerio.
- Hartog, F. 2020. *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*. Paris: Gallimard.
- Hobsbawm, E. & T. Ranger (a cura di) 1987 (1983). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.

- Iuso, A. 2018. *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*. Roma: CISU.
- Iuso, A. 2020. Quindici donne nella storia. Memoria, futuro e nostalgia dell'89 rumeno a trent'anni dalla caduta di Ceausescu. *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 86, 3: 555-571.
- Iuso, A. 2022. *Costruire il patrimonio. Prospettive antropologiche*. Roma: Carocci.
- Iuso, A. 2023. Correspondances féminines après la chute de Ceausescu. Une mémoire historique saisie sur le champ, in *La mémoire à l'épreuve de l'interdisciplinarité*, a cura di I. Luciani & C. Souchay, 49-62. Aix-en-Provence: PUP.
- Jedlowski, P. 2017. *Memorie del futuro: un percorso tra sociologia e studi culturali*. Roma: Carocci.
- Koselleck, R. 1986 (1979). *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova: Marietti.
- Koselleck, R. 1997. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard-Le Seuil.
- Koselleck, R. 2009 (2006). *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*. Bologna: Il Mulino.
- Lowenthal, D. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nora, P. 1997. Présentation, in *Les lieux de mémoire*, t. 1, 15-44. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. 2016 (1983). *Tempo e racconto*. Milano: Jaca Book.
- Sahlins, M. 2016 (1986). *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*. Milano: Raffaello Cortina.
- Traverso, E. 2016. *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*. Milano: Feltrinelli.



Ma i nativi digitali contano le pecore elettriche?¹ La diffusione dei media digitali come frattura culturale

FRANCESCO ALIBERTI

“Sapienza” – Università di Roma

Riassunto

Sulla base di una ricerca etnografica svolta nel quartiere Montesacro di Roma, l'intervento indaga il concetto di “nativi digitali” e i modi in cui viene utilizzato nel contesto locale per articolare una frattura culturale, cioè un'interpretazione emica dello scorrere del tempo che individua al suo interno una faglia, legata all'ampia diffusione dei media digitali sul territorio. La frattura culturale in questione risulta essere un dispositivo narrativo attraverso cui gli abitanti del territorio immaginano lo scorrere del tempo come diviso tra un “prima” e un “dopo” l'apparizione di queste tecnologie, connettendo a tale scansione cronologica una serie di riflessioni sul cambiamento dell'etica, della morale e in particolar modo dell'attenzione e della cura riversati sul territorio. I nati dopo questo cambiamento, definiti nativi digitali, sarebbero quindi individui essenzialmente differenti dai “nati prima”. Soprattutto, i nativi digitali si caratterizzerebbero per un modo di fare esperienza del territorio e delle relazioni più mediato e quindi inautentico, in opposizione alle esperienze autentiche dei “non-nativi”. L'articolo mostra come queste differenze vengono pensate, raccontate e connesse al supposto degrado della qualità della vita nel territorio di Montesacro. Il ricorso alla retorica

¹ Il titolo fa riferimento a *Does androids dream of electric sheep?*, distopico romanzo di fantascienza di Philip K. Dick pubblicato nel 1968, da cui sarebbe stato poi tratto il film *Blade Runner*. Nel romanzo, l'autore racconta la dicotomia autentico/inautentico e umano/non-umano attraverso il conflitto tra gli androidi, di intelligenza superiore ma incapaci di empatia, e gli esseri umani con cui devono mimetizzarsi, in modi che risuonano con quelli in cui ho visto venir pensata la distinzione tra non-nativi e nativi digitali. D'altronde il romanzo, come molte altre opere di fantascienza, dà il lù a una critica nei confronti dell'inautenticità delle esperienze legate alla tecnologia. Giocando quindi con l'assonanza tra il titolo del romanzo e un dialogo avvenuto sul campo, l'intervento esplorerà etnograficamente il rapporto tra la dicotomia autentico/inautentico e la distinzione tra non-nativi e nativi digitali. Ringrazio i revisori anonimi per i preziosi consigli che mi hanno permesso di migliorare l'analisi di questi processi proposta nell'articolo.

dei nativi digitali permette infatti agli abitanti di spiegare le difficoltà esistenziali esperite e la frattura culturale così costruita e abitata fornisce senso al presente dei “non-nativi”, incapsulando dei valori etici e morali nel passato del territorio ma anche bloccando l’immaginazione del futuro, che risulta inevitabilmente compromesso. Infine l’articolo mostra come i giovani abbiano introiettato tale narrazione, sentendosi così estromessi dalla possibilità di immaginare futuri migliori per il luogo dove vivono.

Parole chiave: Nativi digitali, autentico/inautentico, media, territorio, frattura culturale.

Does digital natives count electric sheep? The diffusion of digital media as a cultural fracture

Based on an ethnographic research conducted in the Montesacro neighborhood of Rome, this paper examines the concept of “digital natives” and how it is used in the local context to articulate a cultural rift related to the widespread of digital media. This cultural rift functions as a narrative device through which the residents of this territory imagine time as divided between a “before” and an “after” the emergence of these technologies, connecting this chronological division to reflections on changes in ethics, morality, and particularly the attention and care given to the territory. Those born after this transformation, imagined as digital natives, are seen as fundamentally different from those born before. In particular, digital natives are believed to have a more mediated and therefore inauthentic way of experiencing the territory and relationships, in contrast to the authentic experiences of the “non-natives”. The article demonstrates how these differences are conceptualized, narrated, and linked to the perceived decline in the quality of life in Montesacro. The rhetoric of digital natives allows residents to explain the existential difficulties they experience and the constructed and inhabited cultural rift provides meaning to the present experiences of the “non-natives”, encapsulating ethical and moral values in the territory’s past while also hindering the imagination of the future, which is inevitably compromised. Finally, the paper shows how young people have internalized this narrative, feeling excluded from the possibility of imagining a better future for the place they live in.

Keywords: Digital natives, authentic/inauthentic, media, territory, cultural fracture.

Introduzione

In questo articolo tratterò alcuni temi emersi in seguito al “ritorno” sul campo di Montesacro, quartiere della periferia nord-est di Roma, dove tra il 2016 e il 2019 avevo condotto un’etnografia intorno al ruolo occupato dai media digitali² nelle pratiche dell’abitare.

² In questo intervento utilizzerò il concetto di media digitali per riferirmi in generale sia

Le riflessioni trattate in questo intervento si basano dunque su un più vasto e già discusso materiale etnografico, che non potrò presentare nella sua interezza; vorrei perciò in via preliminare tracciare velocemente i tratti della mia interpretazione in questo contesto. Si tratta infatti di un quartiere dove l'idea di una certa "medietà" permea la percezione locale, facendo assurgere a valore da difendere l'immagine di un territorio dove persiste uno stile di vita più lento, pacato, sereno e denso di significati rispetto ad altre zone della capitale. Questa idea è probabilmente connessa anche a una certa liminalità della zona, situata lungo l'asse di un'importante strada consolare come la Nomentana e dunque inserita nei flussi che collegano provincia e centro di Roma, ma anche alla percepita appartenenza sociale, per cui i residenti non si sentono né parte della fascia più abbiente della popolazione romana, né di quella più povera³.

Su questo sfondo, durante la mia prima ricerca, ho avuto modo di constatare un rapporto particolare con i media digitali che, pur venendo spesso interpretati secondo le più classiche retoriche relative all'inautenticità delle relazioni che permettono di stringere, venivano diffusamente utilizzati proprio per ricercare dei legami "autenticamente" tipici del quartiere, relativi alla cura del territorio e al concetto di "vicinato"⁴.

Pur essendomi diffusamente concentrato sui modi in cui media digitali venivano utilizzati dagli abitanti di Montesacro nella costruzione di nuove o, quantomeno, diverse pratiche con cui abitare il proprio quartiere, ho mancato di porre attenzione sulle ragioni per cui il passaggio da un'esperienza di vita autentica a una meno autentica fosse così strettamente connesso proprio ai media digitali e al loro arrivo sul territorio. L'occasione si è poi presentata attraverso il III Convegno Nazionale SIAC e il panel "Le fratture culturali e le memorie del futuro", curato da Anna Iuso e Caterina

alle piattaforme su cui è possibile navigare online sia agli strumenti che permettono di accedervi (computer, smartphone, ecc.).

³ In questo senso gli abitanti di Montesacro potrebbero definirsi come appartenenti a una "classe media", nei termini indicati da Le Wita (1988), persone che collocano la propria nicchia ecologica in un delicato equilibrio tra due estremi (*Ivi*, 2), cioè gruppi percepiti come più subalterni o dominanti. Il gruppo che emerge da questa doppia negazione (*Ibidem*) è quindi sicuramente eterogeneo, accumulato però dal faticoso lavoro di riconoscersi come qualcosa. Ho parlato più diffusamente dei modi in cui questa appartenenza viene utilizzata per la costruzione del sé attraverso i media digitali in Aliberti (2022).

⁴ Il racconto dettagliato della mia prima ricerca su questo campo si può trovare in Aliberti (2021).

di Pasquale. Il dibattito del panel si è infatti sviluppato intorno al concetto di frattura culturale, con cui si proponeva di indicare un'interpretazione emica dello scorrere del tempo che individua al suo interno una faglia, articolando la separazione tra un "prima" e un "dopo" un determinato evento o accadimento. Ho cercato dunque di osservare di nuovo il campo di Montesacro attraverso il concetto di frattura culturale, che ho inteso come un dispositivo narrativo attraverso cui le persone interpretano, affrontano e addomesticano il cambiamento di fronte a eventi che sembrano impossibili da ricomprendere nella cornice interpretativa dominante, re-inserendoli in un nuovo orizzonte di senso.

In questo intervento cercherò quindi di tematizzare in che termini a Montesacro l'uso dei media digitali venga connesso all'esistenza di una faglia nel tempo, che pone nel passato uno stile di vita più semplice, naturale e autentico da contrapporre con l'inautenticità del presente.

Ritorno sul campo

Nell'estate del 2021 torno a fare ricerca a Montesacro; il periodo è quello in cui la pandemia da Covid19 ha ancora una discreta presa sulle vite quotidiane degli individui e l'utilizzo di queste tecnologie sembra essersi imposto più che mai, tra le varie forme di lavoro e didattica a distanza. Anche per questo mi sembra che l'opportunità sia interessante per riaprire il confronto con alcuni dei miei interlocutori privilegiati⁵. Vado così a trovare nella sua piccola libreria dell'usato Fulvio, uomo di sessant'anni, chiedendogli di raccontarmi come lo "shock" della pandemia abbia cambiato, a suo parere, il quartiere⁶.

⁵ Durante tutto il mio lavoro etnografico nel quartiere, ho privilegiato un approccio non "digital-centrico" (Pink & Horst 2016), costruendo una relazione con il territorio che nel campo dell'antropologia digitale è definita spesso come ibrida (Przybylski 2020; Mangiameli & Zito 2021) e in cui l'efficacia dell'osservazione online è strettamente legata alla prolungata permanenza in presenza sul campo (Ricci 2023). In particolare, ho cercato sempre di seguire le traiettorie delle persone senza soluzione di continuità tra contesto digitale e fisico, evitando quindi di costruire una divisione netta tra due contesti dai confini sfumati e spesso rimediati (Bolter & Grusin 2003) tra loro. Ho svolto, da questo punto di vista, un lavoro più vicino alle ormai "tipiche" etnografie di quartiere (Scarpelli 2009; Scarpelli & Cingolani 2013) considerando i media digitali come parte dello spazio urbano.

⁶ Per tutelare i miei interlocutori e le mie interlocutrici utilizzerò nomi convenzionali e

Ha accelerato, che te devo di', ma accelerato e basta. Per me non ha cambiato poi tanto. Io già te lo dicevo che i ragazzi, i giovani insomma, negli anni li vedevo sempre più... distaccati, sempre meno qua con la testa. Ecco adesso che siamo stati un po' tutti costretti a campa' come loro, sempre a casa, a parla' con la gente solo attraverso il telefono per tanto tempo, ti dico che ha accelerato una cosa che tanto succedeva lo stesso, che non ci sono più le persone che si incontrano, non c'è la relazione insomma, sempre meno. E forse meglio così, perché tanto andava così uguale, magari tutto insieme ci accorgiamo che sì, comodo internet, ma non basta per vivere.

A dispetto di quello che potrebbe sembrare da questa testimonianza, Fulvio è tutt'altro che una persona aliena al mondo digitale, ed è anzi particolarmente attivo online per sondare canali attraverso cui aumentare la sua ragguardevole collezione di libri usati. Ma, come aveva avuto modo di dirmi tante volte durante la mia prima ricerca, dalla sua posizione "privilegiata" di libraio che si trova spesso a confrontarsi con i ragazzi dei licei attigui, trova sempre più problematico il rapporto tra i giovani e i media digitali, capaci di allontanarli dal territorio in cui vivono e dai valori che in esso si dovrebbero ricercare e coltivare.

Per questo ti dico "ha accelerato", perché l'idea che stare online basta già si stava diffondendo, e mica da poco, anzi, so' trent'anni che avanza pian piano. E non è in sé lo strumento, ma la vedi la differenza tra chi è nato che ancora non c'era internet e chi è nato e già ci stava, e mo vedrai pure la differenza, tra qualche anno, con chi è nato e già aveva le foto su Facebook dal giorno uno, altro che nativo digitale, nativo dei social. Gli interesserà che è nato pure a Roma, oltre che su Facebook?

L'espressione "nativo digitale" (Prensky 2001) vuole riferirsi a una generazione nata e cresciuta dopo la diffusione dei media digitali. Come ora vedremo, è proprio questo concetto che viene tradotto nel contesto locale per postulare l'esistenza di una significativa faglia nell'ordine del tempo, quella tra il mondo prima e dopo internet e la sua progressiva intrusione nella vita quotidiana, al punto che i nati dopo la diffusione di queste tecnologie sarebbero naturalmente dotati di un set di capacità, abitudini e propensioni differenti.

apporterò alcune modifiche ai loro dettagli biografici. Le loro voci verranno riportate in maniera fedele, mantenendo quindi colloquialismi ed espressioni gergali o dialettali.

Nelle parole di Fulvio insomma ritrovo una riflessione nata nel contesto ampio delle scienze sociali e diffusasi globalmente nel discorso pubblico: la possibilità, spesso assunta come certezza, che i processi di inculturazione e costruzione degli habitus (Bourdieu 2003) attraverso cui la generazione dei nati nel nuovo millennio interpreta e agisce il mondo siano stati talmente legati all'utilizzo dei media digitali sin da tenera età da far assumere alle pratiche ad essi connesse le caratteristiche di una seconda natura. La differenza tra questi e le generazioni che li hanno preceduti sembra porsi come un dato di fatto immutabile; anche il più entusiasta delle nuove tecnologie resterà un "immigrato" degli spazi da queste creati, se messo al confronto con i nativi.

L'effettiva efficacia del concetto di nativi digitali è stata messa in discussione su più fronti; in primo luogo, il ricorso a concetti molto delicati come "nativi" e "immigrati" pone diversi rischi, non ultimo quello di usare con troppa leggerezza termini che implicano il riferimento a una disegualianza di potere tra le due parti (Helsper & Eynon 2010). Soprattutto però, il ricorso alla parola "nativo" sembra richiamare l'idea di un rapporto "naturale" tra giovani e tecnologia, appiando sul solo dato anagrafico le differenze di un eterogeneo gruppo di individui, immaginato come globalmente diffuso (boyd 2014).

Gli antropologi hanno invece profuso molti sforzi per mostrare come i media digitali, pur diffondendosi globalmente in maniera univoca nelle loro caratteristiche tecniche, vengono poi utilizzati attraverso pratiche che dipendono strettamente dalla biografia dell'individuo, dal gruppo sociale di appartenenza, dalla storia del territorio da cui proviene, dalle possibilità di accesso agli strumenti stessi e dagli scopi che attraverso essi può e vuole perseguire (Miller et al. 2016)⁷.

Nella sua analisi etnografica sul concetto di nativi digitali, danah boyd⁸ sostiene che tale nozione, usata alternativamente in termini ottimistici che pessimistici, sembra funzionare da parafulmine per le speranze e preoccupazioni.

⁷ Questa prospettiva sui media digitali segue il lavoro di Miller sul tema del consumo (2001, 2008, 2009, 2012) e, in senso più ampio, sembra inserirsi tanto nel dibattito sul ruolo della cultura di massa nella nostra quotidianità (De Certeau 1980, Appadurai 1996) quanto nel filone dei cosiddetti "nuovi studi di cultura materiale", che si sono negli anni concentrati sull'osservazione etnografica delle pratiche di consumo connesse a processi di indigenizzazione, singolarizzazione e densificazione (Douglas e Isherwood 1979; Appadurai 1986; Kopytoff 1986; Weiner 1992; Dei & Meloni 2015; Meloni 2018).

⁸ Il nome verrà riportato con le iniziali minuscole come da personale scelta dell'autrice.

pazioni che gli adulti assegnano alle nuove generazioni, come spiegazione sempre buona per pensare le differenze generazionali, che però nasconde le complessità legate all'apprendimento dell'uso dei media digitali fin dalla tenera età. In tal senso l'utilizzo del concetto di nativi digitali per interpretare i dati etnografici risulta piuttosto difficoltoso, mettendo in mostra delle notevoli debolezze epistemologiche, teoriche ed etiche.

D'altro canto ciò che ha colpito la mia attenzione è stato il fatto che tale definizione – che inizialmente mi era sembrata un “semplice” stereotipo – veniva chiamata in causa dagli abitanti locali per rendere conto dello scorrere del tempo e dei mutamenti che il quartiere Montesacro ha subito negli anni. Proprio per questo ho deciso di concentrarmi sull'uso emico del concetto di nativo digitale, osservando come questo viene indigenizzato (Appadurai 1996) attraverso la cornice teorica della frattura culturale. Mostrerò infatti come il lento ma inesorabile diffondersi dei media, pur non essendo collocato con un riferimento cronologico preciso, viene pensato come capace di riconfigurare le pratiche della quotidianità e i quadri simbolici collettivi in cui le esperienze intime degli individui acquisiscono significato. L'arrivo dei media digitali sarebbe dunque responsabile di una faglia nell'ordine del tempo, dalla quale sarebbero poi arrivati questi nativi digitali caratterizzati da modi di esperire il mondo e relazionarsi profondamente diversi.

Vedremo quindi come il ricorso retorico e narrativo a tale concetto venga utilizzato dagli attori in campo sul territorio di Montesacro per dare un senso alle differenze e incomprensioni tra diverse generazioni, ai cambiamenti vissuti dal quartiere e alla difficoltà dei più giovani a pensare il futuro; cambiamenti che tutte le parti in gioco avvertono come dolorosi ma in qualche misura anche inevitabili.

Ripartiamo dalle parole di Fulvio che ho riportato poco sopra; con il concetto di nativi digitali lui sembra esprimere l'idea che esista un gruppo di persone unito dalla condivisione di una cultura globale comune, non legata necessariamente all'età ma a degli attributi, delle capacità e delle esperienze che interagiscono con i media digitali e non con il loro territorio di origine (Palfrey & Gasser 2010). È proprio su questo punto che si concentra Fulvio nel parlare di nativi digitali; nelle sue parole infatti vediamo esprimersi una preoccupazione profonda in cui a entrare in crisi è il rapporto tra il territorio e i suoi abitanti. Una crisi capace di mettere in pericolo il territorio stesso e talmente inevitabile da preferire vederla accelerare, come il più proverbiale cerotto da tirare via tutto di un colpo.

Superficialità digitale

In che termini dunque, secondo gli abitanti adulti di Montesacro, i nativi digitali sarebbero diversi dai non-nativi? E quali caratteristiche dei media digitali sarebbero le cause di questa diversità?

Il problema è che è tutto... frivolo, un po' vuoto. Io guardo come i miei figli usano i social e sembra che niente abbia peso, ma non perché li usano in maniera leggera, che per dei ragazzi ci sta, ma perché tutto viene preso con superficialità. Io ho il piccolo che magari parla tutto il giorno con gli amici... su WhatsApp, mentre gioca ai videogiochi online, ma di base non parlano mai veramente di niente. La grande invece ha Instagram: tutto quello che fa deve poter andare su Instagram, non conta stare nell'esperienza, solo farsi la foto.

Questo è quello che mi racconta Sara, madre sulla quarantina di una figlia di diciannove anni e un figlio di sedici, mentre siamo seduti insieme sugli spalti in cemento di un campo di calcetto di zona, da cui guardiamo il figlio intento nel riscaldamento prepartita.

Quando l'avevo conosciuta durante la mia prima ricerca, Sara si diceva preoccupata ma anche entusiasta per le prospettive che i media digitali avrebbero aperto ai figli: «ovviamente non voglio che esagerino» mi raccontava «ma credo che diventare adulti avendo già tutte queste capacità, sapendo usare questi strumenti, gli darà dei vantaggi rispetto a quelli che ha avuto la mia generazione». Come abbiamo visto poco più sopra, il suo punto di vista negli anni è decisamente cambiato e sono aumentate le sue preoccupazioni.

Col senno di poi, forse è sbagliato lasciargli usare tanto questi strumenti come ho fatto io. C'è anche da dire che noi siamo i primi genitori che devono confrontarsi con questo problema e che farglielo usare sembrava così scontato, naturale, ma ormai non penso si torni più indietro. E non lo so, forse va bene così... ma se guardo i miei figli e i loro gruppi di amici e ripenso a come io stavo con i miei amici, mi sembra che loro stiano sempre un po' dappertutto e da nessuna parte, che stanno sempre a parlare ma non si dicono niente, che poi non sanno effettivamente che farsene del mondo fuori dallo schermo del telefono.

Le preoccupazioni di Sara richiamano alcune delle ansie particolarmente condivise e dibattute intorno al tema dei media digitali: il loro incoraggiare forme di narcisismo e individualismo (Turkle 2011) ma soprattutto la maggior "mediatezza" (Bourdon & Balbi 2021) delle relazioni ed esperienze che permettono, che appaiono a Sara meno forti, reali, dense e

profonde di quelle che lei si era creata quando aveva l'età dei suoi figli. La capacità di creare relazioni personali profonde sarebbe quindi la principale differenza causata dalla diffusione dei media digitali, la cifra che distingue i nativi dai non-nativi.

D'altronde, questa preoccupazione è forse "il" tema per eccellenza riguardante i dibattiti sui media digitali, che si può riassumere nelle dicotomie autentico/inautentico e non mediato/mediato. Queste coppie di opposti richiamano dibattiti di lunghissimo corso all'interno delle scienze sociali, per cui si potrebbe risalire fino all'opposizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* di Tönnies; senza tentare qui di ripercorre le tracce di questa discussione, possiamo però notare come in generale tramite queste opposizioni si viene a costruire un «nesso oppositivo tra la situazione contemporanea e il passato» (Scarpelli 2007: 49), dove ad interessarci, in questo caso, è soprattutto il modo in cui viene interpretato il cambiamento. Le trasformazioni che intercorrono infatti vengono lette emicamente come un inesorabile degrado dell'autenticità delle relazioni tra le persone, che porta a costruirsi un senso di nostalgia verso l'immagine di una comunità perduta (Williams 1973; Mac Cannell 1976), un senso di instabilità legato al sopraggiungere della modernità (Lowenthal 1985). Se in questo senso la tendenza da me individuata a Montesacro non racconta niente di particolarmente nuovo nel rapporto che si costruisce con il passare del tempo, quello che qui interessa è invece osservare perché proprio l'arrivo dei media digitali risulti il cambiamento più capace di altri di definire un "prima" e un "dopo".

Se partiamo infatti dalla famosa riflessione di Handler (1986), per cui l'autenticità è un costrutto culturale moderno che vorrebbe definire non come ci presentiamo ma cosa "veramente" siamo, i media digitali in quanto strumenti che creano spazi di continua presentazione del sé, sembrano presentarsi come altissime barriere tra il nostro "sé autentico" e gli altri, ancor più di quanto non lo fossero prima di loro i telefoni cellulari o la televisione. Secondo Miller e Horst (2012) l'interazione attraverso i media digitali viene pensata come più pesantemente mediata perché strumenti come il computer, lo smartphone o la videocamera reificano e rendono tangibili quelle cornici culturali che mediano la nostra comunicazione⁹. I media digitali sono insomma piuttosto "sfacciati": si propongono come mediatori delle relazio-

⁹ Si tratterebbe insomma di quelle cornici culturali e sociali già individuate da Goffman (1959, 1975), che però solitamente lavorano in maniera così efficace da risultare invisibili.

ni che ammettono di essere tali invece di rendersi “invisibili”, e questo porta a indicarli come i responsabili di un aumento della mediazione dei modi in cui esperiamo il mondo e le nostre relazioni. Le nuove possibilità materiali proposte dai media digitali assumono quindi un carattere di maggiore inautenticità rispetto a quelle precedenti, che si spostano di conseguenza verso il capo dell'autentico, in una dicotomia che è strettamente legata a quelle di cultura e natura, modernità e tradizione (Latour 1991). Esattamente come profetizzava McLuhan (1964) quando diceva che saremmo un giorno arrivati a provare nostalgia per i giorni semplici dell'autostrada, i miei interlocutori si mostrano preoccupati dalla propensione a *messaggiarsi* dei ragazzi, posta in contrasto con un più diretto e sincero telefonarsi. Le pratiche che i media digitali propongono ai più giovani, insomma, sono talmente inautentiche da portare quelle legate a media precedenti a essere pensate come tradizionali, più autentiche, dense, profonde, contrapposte alla superficialità di una modernità travolta dalla cultura di massa (Lowenthal 1985; Bausinger 2005, 2008, 2014; Dei 2008).

La differenza generazionale sembra venir letta come una differenza essenziale – ed essenzializzante – nei modi in cui si impara a usare il mondo e ad abitarlo, ponendo l'esistenza di due gruppi separati dall'arrivo di una nuova tecnologia. Con questa gli adulti si sono relazionati cautamente e attivamente, mentre i giovani non avrebbero potuto far altro che subirla passivamente.

Pensando alla figlia oramai maggiorenne, Sara esprime ulteriori ansie legate ai modi in cui si relaziona col mondo esterno, che le sembrano sempre più inautentici e superficiali

Sono preoccupatissima per le app di incontri. Quello che mi agita è che inizi a trattare pure le relazioni romantiche come un giochino, come qualcosa che non ha un impatto profondo sulla tua vita. E... non sto dicendo che non possano esserci le avventure, le storielle... però che senso ha se non conosci veramente la persona, se la scegli dal cellulare? Pure una storiella può lasciarti qualcosa se la vivi intensamente, ma se cerchi le persone così, non è solo togliersi uno sfizio? E capisci perché sembra che ai ragazzi non interessa il futuro. Se vivi così le tue relazioni, cosa costruisci, cosa lasci agli altri, cosa ti resta?

Anche in questo caso l'ansia di Sara sembra legarsi a diffusissime preoccupazioni morali (Cohen 1972) nuovamente relative alla dicotomia autentico/inautentico, ma anche a quella dono/mercato, per cui le relazioni, tanto più quelle sentimentali o erotiche, costruite attraverso media digi-

tali rappresenterebbero la definitiva mercificazione dell'esperienza umana (Miller 2012; Cozza 2022)¹⁰.

Sara però aggiunge un passaggio a mio parere fondamentale: «ai ragazzi non interessa il futuro» e, in generale, non sembra interessargli niente. D'altronde, nel suo discorso, come in quello di Fulvio, i giovani non vengono colpevolizzati ma risultano i passivi recipienti di un cambiamento nella morale della vita quotidiana, che appare come un peggioramento. Questo sostanziale degrado dell'esperienza di vita sembra venire confermato dal degrado della qualità dell'esistenza nel territorio. Di questa prospettiva troviamo testimonianza di nuovo nelle parole di Fulvio, che mi racconta mentre insieme usciamo dalla sua libreria e passeggiamo su via Nomentana, costeggiando la riserva dell'Aniene diretti verso Ponte Nomentano, sito vicino alla sede del municipio di Piazza Sempione:

Quando ero ragazzo la zona intorno al fiume, il ponte, la piazza, non facevano schifo come adesso, con bottiglie, scritte e cartacce, tutto il cucuzzaro. E tu mi dirai che ci so' tanti motivi, e sicuramente è vero, la politica, ci sono più persone, tutto giusto. Ma il problema non è manco che nessuno pulisce, ma che qualcuno sporca. Io quando andavo in giro da queste parti non avrei mai pensato di sporcare in quel modo. E non perché ero santo, l'amici miei men che meno, ma perché, quando stavamo in un posto che era nostro, che conoscevi chi si affacciava alla finestra o chi ti stava intorno, che magari ci portavi la ragazza a fa' due passi, non ti passava per la capoccia di sporcare o fare 'sto schifo. Hai la stessa preoccupazione se ti porti in giro una ragazza che hai rimorchiato online? Ma penso di no. Mi pare che alla fine per i ragazzi il posto a cui stare attenti è internet e no dove poggiano i piedi. Gli interessa l'opinione di qualcuno che li guarda balla' dall'altra parte dell'oceano, no la mia, il vicino, che rosico se lasciano una bottiglia di birra in giro.

L'indebolimento delle relazioni personali causato dalla diffusione dei media digitali provoca un indebolimento delle relazioni con il territorio nelle sue dimensioni simboliche, materiali e politiche: tanto più sono inautentiche le relazioni umane, tanto più diviene insignificante prendersi cura

¹⁰ Costatare che un approccio di ricerca incentrato a dimostrare l'inautenticità delle relazioni costruite anche online non risulta soddisfacente non significa ovviamente affermare che i modi di relazionarsi non interagiscano con i media digitali secondo processi di continuità e trasformazione, come mostra ad esempio il lavoro di Elisabetta Costa nel sudest della Turchia (2021). In questo articolo però, più che indagare le forme del possibile cambiamento, si vuole osservare i modi in cui questo viene interpretato e ricostruito dagli attori sociali presenti sul campo.

del luogo in cui si vive. Questa scarsa attenzione da parte dei giovani viene riconosciuta come il motivo principale del degrado fisico, costruendo quindi la connessione tra questo e quello morale. I nativi digitali sarebbero però vittime passive di questo cambiamento nei modi di vivere il mondo.

Per capire l'importanza che tale riflessione assume nel contesto di Montesacro, bisogna partire da un'ulteriore premessa consolidatasi durante le mie prime ricerche in questo territorio: l'idea che, da un punto di vista emico, il quartiere negli ultimi trent'anni stia attraversando un inarrestabile processo di degrado e peggioramento delle qualità della vita, passando dall'essere la "città giardino" di Roma a una periferia come un'altra (Aliberti 2018). Nonostante i miei interlocutori mostrassero consapevolezza dei tanti avvenimenti storici avvenuti in questi decenni, non sono crisi economiche o guerre a prendersi il posto di protagonista nei tentativi di spiegare questi cambiamenti; perfino una pandemia, come abbiamo visto, non cambia le carte in talvolta ma si limita ad accelerare un cambiamento degenerativo nella qualità delle relazioni umane – e della vita quotidiana in generale – che è legato all'arrivo di una tecnologia.

Riprenderemo ora questa narrativa per capire come il termine nativo digitale risulti capace di dare senso a tale disgiuntura, costruendo socialmente una frattura culturale che viene popolata, resa significativa e quindi utile come dispositivo che fornisce nuove interpretazioni del mondo, affermando una precisa chiave di lettura cronologico-morale.

Vedremo dunque come questa frattura viene costruita e abitata dai "non-nativi", per poi affrontare il punto di vista delle generazioni nate dopo gli anni Duemila. Cercherò di far emergere come il concetto stesso di nativi digitali possa contribuire a una espulsione narrativa e simbolica di questa generazione dal tessuto urbano, "esiliata" in spazi digitali in cui non sempre si trova a suo agio, mettendo in campo un'essenzializzazione che può condurre a forme di sofferenza e incomprensione.

Dalla bottega al pub

La mia passeggiata con Fulvio ci ha portati in zona Piazza Sempione. Superando il vicino mercato di via Menenio Agrippa, arriviamo ad appoggiarci sulla scalinata della Chiesa dei Santi Angeli Custodi, alla cui destra sorge il municipio. Tutto il complesso della piazza è stato edificato tra il 1924 e il 1925 secondo il progetto di Gustavo Giovannoni, che aveva immaginato oltre la piazza la "Città Giardino" (nome ancora oggi usato localmente per distinguer-

re questa zona di Montesacro) che si svolge proprio alle spalle dell'edificio di culto. A partire da questa origine, come Fulvio mi racconta, ma come illustrano anche molti libri dedicati alla storia locale (Marsilio 2003; Sozi 2003), questo quartiere viene abitato prevalentemente da una classe media borghese e si caratterizza per uno stile di vita legato a valori della lentezza e della tranquillità in opposizione alla tipica frenesia urbana. Cogliamo l'importanza di questa narrazione del territorio anche da come Fulvio racconta il suo modo di vivere la piazza in gioventù, senza fare riferimento tanto all'esperienza di un quartiere romano profondamente segnato dalle lotte politiche degli anni di piombo, ma a quella di un piccolo paese. Di nuovo, la costruzione del passato avviene in termini oppositivi rispetto al presente, nelle forme di una nostalgia che ritrova nell'appartenenza a un contesto locale dei valori ormai passati, che è necessario riportare nel presente (Berliner 2012), e che tramite il racconto vengono incapsulandosi nella memoria del territorio (Connerton 1989). Queste narrazioni infatti vengono messe in campo attraverso diverse modalità, tra cui spicca il ricorso alla condivisione di ricordi e fotografie fatta all'interno dei gruppi Facebook legati al quartiere.

Penso che guardando questo quartiere vedi un po' il cambiamento, in peggio, che c'è stato da tante parti. Le persone non si parlano più, ci so più macchine parcheggiate che gente che passeggia, sempre un casino di motori, clacson. E poi non c'è più una bottega, uno spazio dove chiacchiera', solo pub, supermercati, locali, supermercati, pub, bar. Per chiudè' in bellezza, la monnezza ovviamente, i cassonetti pieni, le cartacce in giro, le scritte sui muri, le bottiglie per terra, non ce manca niente insomma. E ti vorrei dire che nessuno dice niente, ma in realtà ci so' tanti comitati, comitatini, gruppetti, ma so' tutti vecchi come me e chi ci si fila.

In queste parole che Fulvio mi rivolge arrivati a piazza Sempione ritroviamo la profonda preoccupazione per il rompersi del rapporto tra giovani e territorio e lo sparire dell'etica della cura nei suoi confronti, che provoca una spirale di degenerazione connessa al cambiamento della mentalità di chi vive il territorio e al conseguente abbandono dei valori ad esso tradizionalmente legati.

Proprio intorno alla piazza dove ci troviamo negli anni si è venuta a costruire una diatriba tra gli adulti e i giovani che la frequentano di notte attirati dalla cosiddetta movida, in cui la potenza della retorica sui nativi digitali sembra emergere vistosamente se osserviamo etnograficamente l'enorme agglomerato di narrazioni che sul tema vengono a dipanarsi proprio online, in particolare su Facebook. Come accennato prima infatti, molti gruppi Face-

book vengono creati e utilizzati per parlare proprio di Montesacro, attraverso varie declinazioni; considerando il social media non per le sue caratteristiche tecniche o informatiche ma per il suo contenuto (Miller et al. 2016), nel contesto di questo quartiere Facebook è in effetti il luogo privilegiato dove le persone più adulte convergono per discutere del territorio e dei suoi problemi e dove quindi, paradossalmente, si condensano molte di quelle riflessioni sulle caratteristiche dei nativi digitali, che non prendono mai parte a tale dibattito essendo perlopiù assenti dal social in questione (Aliberti 2021).

In questi gruppi il discorso non si limita infatti alle lamentele sul troppo rumore creato dai ragazzi, sullo sporco che lasciano o su eventuali ansie relative alla sicurezza di chi incrociasse qualcuno di ubriaco in strada, per quanto siano temi sicuramente presenti. Il dibattito invece si infiamma quando il tema della movida (e dei problemi ad esso legata) si connette proprio a quella insopportabile e inevitabile differenza tra loro e i più giovani, quasi sempre connessa alla presenza dei media digitali.

Ad esempio, durante il periodo degli esami di maturità, compare un video di decine di studenti seduti sulle scale della Chiesa di Piazza Sempione a cantare l'ormai classica canzone di Venditti. Apparentemente questo potrebbe sembrare un momento in cui proprio quell'idea di comunità e rapporti densi tra il territorio e i suoi ragazzi viene ristabilito, ma non è questa l'idea che si fanno molte delle persone che commentano.

Ad esempio, Anna, signora sui sessant'anni, scrive:

Ovviamente in bocca al lupo! Però vi devo dire quello che ho pensato pure quando li ho visti ... ai tempi miei certo non si usciva la notte prima degli esami... neanche per la laurea si faceva tutto questo casino. Ormai sono tutte P.R. opportunity, non mi sembra una goliardata, più lo sperare che il video diventa virale...

Risponde un altro utente suo coetaneo, Gianni, con cui esiste una conoscenza pregressa:

Guarda, io la notte prima degli esami sono pure uscito, ma con tre amici a chiacchierare, per ammazzare l'ansia... questa invece era una manifestazione in piena regola ma mi sembra che sia fatta più che altro per essere visti... ogni generazione c'ha il suo modo, certo, forse sono solo io che rimpiango la mia.

Seduti sulle stesse scale di quei ragazzi, mostro questa discussione a Fulvio, che come me conosce entrambe le persone coinvolte nello scambio: «Ti devo dire, non hanno tutti i torti. Proprio sembra che si esca di casa la

sera per due motivi: un divertimento sfrenato, bere, droghe, fare casino, fare danni, e uno sfondo per farsi foto e video. E spesso le due cose vanno avanti insieme». Fulvio fa poi continui riferimenti alla trasformazione delle attività commerciali intorno Piazza Sempione. A parer suo, ma anche di molti frequentatori dei gruppi Facebook che stiamo sfogliando insieme, i nuovi locali sono inadatti a rappresentare quello che Montesacro, la città giardino del vivere tranquilli, dovrebbe essere e stanno trasformando la zona della piazza e del fiume in un grosso locale a cielo aperto. La ragione per cui la piazza sia passata dall'essere un luogo frequentato perlopiù nelle ore diurne per il mercato e le botteghe e piuttosto desolato durante la notte a uno spazio della movida notturna, viene letta come un'astuzia dei commercianti che vogliono predare sulla scarsa competenza nell'uso del territorio (La Cecla 2011) dei nativi digitali.

Il problema non è tanto che qui aprano più pub oggi... Qualche anno fa aprivano tanti locali che servivano cibo e bevande così così ma ospitavano un sacco di eventi musicali, tutta una scena artistica dove le persone si incontravano, conoscevano... e si muovevano sul territorio, si affezionavano e ti facevano affezionare. Invece adesso tutti questi locali sono solo degli sfondi per il selfie da mettere su Instagram. Non è che esci, ti diverti, sei in un bel posto e allora ti viene voglia di immortalarlo con una foto... è proprio che esci per cercare la foto. E allora finisce che un posto vale l'altro, che chi apre questi locali se ne frega se fuori finisce tutto a schifo, si riempie di mondezze e bottiglie. Tanto i locali funzionano lo stesso indipendentemente, non hanno bisogno del quartiere, l'importante è che le foto carine vadano online con il loro nome.

La diffusione dei locali che cambiano il modo di vivere il quartiere sarebbe insomma collegata sempre a quella superficialità con cui i nativi digitali, in quanto tali, vivono le relazioni tra loro e con il territorio; un modo di vivere che costruisce una distanza profonda con il passato e i suoi valori, ormai forse irrecuperabili nel presente, secondo quella dinamica della «nostalgia strutturale» (Herzfeld 1997: 139) che rende chi ha vissuto questo passato il detentore di una verità eterna che conferisce un'innegabile autorità morale.

Contare le pecore

In questi termini la frattura culturale sembra assolvere il suo compito: attraverso il ricorso narrativo all'idea di una faglia nel tempo creata dalla diffusione dei media digitali, gli abitanti di Montesacro danno un significato

alle loro sensazioni di difficoltà e spaesamento sperimentate nell'osservare i cambiamenti del territorio cui non riescono ad opporsi. Si potrebbe fare ricorso ad altri esempi per esplorare ulteriormente i vari modi in cui l'essenzializzazione di tale differenza tra i nati prima e dopo internet venga elaborata. Ritengo però più importante dare spazio ai modi in cui questa frattura culturale venga interpretata e abitata proprio dai nativi digitali, le supposte vittime passive di questi cambiamenti.

A rendere possibile il mio primo incontro con i nativi digitali di Montesacro è stato il desiderio di superare questa differenza apparentemente invalicabile di una delle mie interlocutrici, Lidia, professoressa sessantenne di un liceo classico della zona. Quando ci incontrammo per la prima volta nel 2017 Lidia lamentava come negli anni fosse divenuto più difficile comunicare con i suoi studenti, in modalità completamente differenti da quelle che aveva già esperito durante la sua carriera e apparsa proprio quando, pochi anni prima, erano arrivati al liceo i primi nati nel XXI secolo. A suo parere questa difficoltà era dovuta proprio all'esistenza di un "universo" costruito sui media digitali che per i docenti era impossibile permeare in alcun modo. Lidia però riteneva necessario, per migliorare nel suo lavoro, capire quali fossero le insospettabili attrattive di questo universo e per tali ragioni chiedeva l'aiuto dell'antropologo per trovare gli strumenti attraverso cui avvicinarsi ai suoi studenti.

Quella che era una curiosità di Lidia divenne per me un'ottima occasione per un approfondimento del mio lavoro che funzionasse anche come una forma di restituzione nei confronti del territorio che stava ospitando la mia ricerca. Così grazie al contributo di Lidia riuscii ad organizzare, dentro le maglie della "Alternanza Scuola-Lavoro"¹¹ un laboratorio didattico, in cui avrei dovuto insegnare ai ragazzi come condurre una ricerca etnografica in ambito urbano, fornendo loro le lenti dell'osservazione antropologica per riflettere sulle proprie vite e sul proprio territorio.

Questo laboratorio sarebbe andato avanti per due anni (dal 2017 al 2019), coinvolgendo intorno ai cinquanta studenti tra i 16 e i 18 anni. Per capire quali temi di ricerca potessero interessare ai ragazzi, insieme ai colleghi¹² abbiamo impostato il lavoro attraverso una prima fase conoscitiva,

¹¹ Si tratta di una modalità didattica per cui gli studenti vengono coinvolti nell'esperienza lavorativa di una struttura ospitante, oggi confluita nei "Percorsi per le Competenze Trasversali e l'Orientamento".

¹² Si tratta di Elisa Avellini, Chiara Cacciotti e Fulvio Cozza, con cui abbiamo elaborato

strutturata su due metodologie: dei *brainstorming* attraverso cui costruire un universo di parole chiave a loro parere interessanti da osservare, e la redazione di mappe emiche del quartiere, così da capire i luoghi per loro più importanti. Questi due semplici espedienti portarono però a due risultati sorprendenti: rilevammo infatti una certa ritrosia a parlare dei media e un forte desiderio di ritrovare un legame con il territorio fuori dalla scuola.

Partiamo dal primo risultato. Durante il *brainstorming* infatti nessuna delle parole chiave conteneva il minimo riferimento ai media digitali: si parlava di *street art*, di arte in generale, delle aspettative per il futuro, ma mai di tecnologia o del loro rapporto con essa. Quando incontro di nuovo Giuseppe, un ragazzo oramai uscito da scuola nel 2021, mi racconta:

Il ricordo è che eravamo tutti molto sollevati. In quel periodo a scuola ci ossessionavano con i media, la tecnologia, eccetera. C'era tutto il rinnovamento della scuola digitale, la LIM in classe, l'aula 3.0 e poi durante l'Alternanza... in ogni progetto che non fosse "stacca i biglietti", si finiva sempre per farci usare qualche social. Ricordo che una volta mi ero iscritto a un corso di Alternanza in un museo al centro e pensavo avrei imparato come si gestiscono i reperti, come si organizzano le visite guidate, anche solo la storia di quello che conservavano per raccontarla... e invece mi hanno messo a fare la pagina Instagram del museo... dando per scontato che io sapessi come farla! Ok, sapevo come aprirla, ma poi non avevo idea di cosa farci...

Già durante i due anni di laboratorio avevo in effetti avuto modo di vedere quanto i supposti nativi digitali fossero preoccupati di venire pensati in questi termini¹³ ma anche quanto fossero poco competenti nell'utilizzo dei media digitali, come d'altronde molta letteratura sul tema aveva già avuto modo di dimostrare anche in altri contesti (boyd 2014). I miei studenti avevano certamente una grande abilità nel navigare nelle piattaforme social (al tempo principalmente Instagram), ma qui si fermavano. Durante i lavori avevo infatti incontrato enormi difficoltà a fargli usare Microsoft Word, o anche semplicemente Google come motore di ricerca.

Non solo, durante le attività di laboratorio notavo anche come chiedere ai ragazzi di leggere divisi in gruppi un passaggio di un libro da me fornito

e condotto le varie attività. Per una descrizione più dettagliata della metodologia del lavoro si veda Aliberti & Avellini 2019.

¹³ Per un approfondimento sul rapporto tra la costruzione della soggettività delle nuove generazioni e i social media vedi anche Guerzoni e Toro Matuk (2022) e più in generale il numero monografico curato da Angela Biscaldi e Vincenzo Matera (2022).

per usarlo come fonte dei loro lavori fosse un'attività di maggior successo rispetto al chiedergli di individuare queste fonti online, dove finivano quasi sempre per distrarsi facendo altro sul computer o smartphone che stavano utilizzando per lo scopo.

Quando mi confrontavo con Giuseppe e altri suoi compagni sul tema durante una delle pause del laboratorio, ne emergeva in effetti una loro posizione molto più “anti-smartphone” di quanto avrei potuto immaginare:

Forse facciamo fatica a prendere sul serio un lavoro fatto sul telefono... ma in realtà è vero che per noi è molto facile distrarsi con gli smartphone. In generale è così quando siamo a scuola. Stanno lì, sul banco... magari mentre stai seguendo ti cade l'occhio e vedi che è arrivata una notifica, oppure butti al volo uno sguardo su Instagram o sulle notizie... non è facile non farlo. Non è che ci passi tanto tempo a guardare qualcosa, ma è più che hai sempre la possibilità di staccare il cervello per qualche secondo... di far prendere aria alla testa. E giustamente i professori si arrabbiano, io capisco perché non vorrebbero neanche farceli portare in classe... ma se glielo dovessi consegnare alla mattina mi arrabbierei probabilmente.

Il tono di questo come di altri racconti da parte dei ragazzi era sempre molto preoccupato, spesso teso a convincermi che fosse un bene che gli adulti li volessero aiutare a limitare l'utilizzo di uno strumento che da soli avrebbero faticato ad utilizzare con moderazione. Talvolta addirittura li trovavo infastiditi dalla mia noncuranza rispetto questo problema o dal mio interesse per capire cosa effettivamente facessero quando prendevano in mano lo smartphone durante la lezione. I ragazzi sembravano insomma aver fortemente interiorizzato l'idea di essere nativi digitali, quasi come una paura o una colpa rispetto a una loro caratteristica da cui non riuscivano a sfuggire.

Per permettergli di osservarsi attraverso il “giro lungo” dell'esperienza di qualcun altro, gli proposi allora un esercizio etnografico, chiedendogli di intervistarmi per fare una comparazione tra il mio modo di vivere la scuola quando ero adolescente e il loro, arrivando così a raccontargli un banalissimo aneddoto della mia esperienza scolastica. Gli raccontai di come il sabato mi capitassero sempre tre ore consecutive di greco, motivo per il quale mi trovavo a inventarmi qualsiasi tattica per ammazzare la noia: giocare a *tris* col compagno di banco, immaginare sul quaderno gli undici componenti di un'ipotetica squadra di pallone più forte di sempre, guardare fuori dalla finestra per contare le pecore. Il particolare delle pe-

core aveva riscosso una particolare ilarità, costringendomi a spiegare che il sabato dalla finestra della mia aula era possibile vedere delle greggi al pascolo e guardarle muoversi dirette dai cani da pastore era comunque più interessante di una declinazione di greco.

Finite le risate, Giuseppe commentava:

G: «Quindi alla fine più o meno facevi quello che facciamo noi con lo smartphone»

FA: «Che fate, avete la app per contare le pecore?»

G: «No, però comunque cerchiamo di guardare cosa succede fuori dalla classe»

Per qualche secondo il mio racconto aveva ricucito la differenza tra nativi e non-nativi, entrambi accomunati dal preferire persino contare le pecore (elettriche o meno) piuttosto che seguire la lezione di greco. L'aneddoto insomma aveva esorcizzato l'idea che l'incapacità dei ragazzi di concentrarsi fosse dovuta all'essere nativi digitali, ma d'altro canto faceva emergere anche qualcosa di più interessante. In effetti i nativi digitali non si limitavano a usare lo smartphone tanto per contare delle pecore elettriche, cioè per intrattenersi in ogni modo pur di combattere la noia delle lezioni, ma cercavano soprattutto di superare la dimensione "chiusa" dell'aula e della scuola, esprimendo la necessità di spaziare oltre i suoi confini, soprattutto avendo, a differenza delle generazioni precedenti, questa potenzialità a portata di mano.

In questo senso, la volontà di alcuni docenti di impedire totalmente l'utilizzo dello smartphone in classe sembra voler insistere su questa necessità di chiusura: i ragazzi devono restare concentrati sulla lezione e lo smartphone rischia di rendere inutili i cancelli di scuola, ricostruendo una relazione tra Montesacro e il liceo che avrebbe dovuto rimanere interrotta per le sei ore delle lezioni.

Questo ci porta all'altra sorpresa che sin dai primi momenti del nostro laboratorio mi aveva colpito. Dai primi brainstorming infatti emergeva uno spiccato interesse per la storia del territorio, i modi in cui era stato costruito, gli spazi che mancavano al suo interno e il rapporto che la scuola aveva avuto negli anni col quartiere.

Rapporto che, a giudicare dalle mappe emiche, loro percepivano come quasi inesistente: nelle mappe disegnate a mano dalle ragazze e dai ragazzi non emergeva sostanzialmente alcuna relazione tra la scuola come istituto e il territorio. Quest'ultimo a volte spariva del tutto, come nel caso dei

disegni rappresentanti esclusivamente la via dello shopping attigua al liceo; la scuola stessa restava spesso relegata in un angolo, punto di partenza o di arrivo rispetto ai percorsi tracciati dai ragazzi, ma mai riempito di particolari connessioni col resto del quartiere.

Analizzando con loro le mappe, la situazione sembrava confermata:

Il problema è che noi non conosciamo altro a parte magari la strade che facciamo per venire a scuola o per andare da qualche parte. Ma non conosciamo la storia del quartiere, non sappiamo che strutture ci sono, anche che opportunità di lavoro. Tipo io non voglio andare all'università dopo scuola, basta studiare, ma non saprei manco da che parte iniziare per cercare di trovare un lavoretto qua intorno. Perché in effetti abbiamo i nostri punti di ritrovo ma alla fine non è che usciamo se non ci siamo prima sentiti al telefono. Forse prima voi invece giravate di più e lo conoscevate meglio il quartiere?

Anche in questo caso l'idea che i nativi digitali siano meno in grado di relazionarsi con il territorio sembra profondamente interiorizzata dagli studenti del mio laboratorio. Infatti, nei due anni successivi, nonostante il notevole impegno, la loro voglia di esplorare il territorio resterà perlopiù un desiderio e i tentativi di stimolarli in tale attività sarebbero stati perlopiù vani.

Anche i ragazzi sembrano insomma percepire l'esistenza di questa frattura, il loro essere diversi da chi è stato giovane prima di loro soprattutto perché cresciuti in mezzo ai media digitali. Questa retorica agisce quindi da entrambi i fronti, portando i giovani a vivere con ansia il loro rapporto con i media digitali e a sentirsi espulsi dal territorio, mentre al contempo l'istituzione scolastica si affatica e limitare e regolamentare l'uso degli smartphone nel tentativo di conservarsi come entità "altra" e "separata" rispetto al territorio dove è situata, derubricando la volontà dei ragazzi a contattare quello che c'è all'esterno alla constatazione di una diminuzione della disciplina, dell'abilità e della competenza degli studenti negli anni, ancora una volta giustificata attraverso il ricorso al concetto di nativi digitali.

Alcuni appunti sul futuro

Quanto incontro Giuseppe nel 2021 commento con lui queste riflessioni su come vengano immaginati i nativi digitali dagli adulti del suo quartiere.

Che devo dirti, in parte mi sembra il solito modo per scaricare sulle cose che non capiscono e su di noi ogni problema, come se la crisi economica me la devo accollare io che c'avevo otto anni. D'altro canto ti posso dire che non c'è niente di diver-

so? No, qualcosa c'è. Se guardo i miei coetanei in effetti lo vedo che quasi nessuno prende sul serio le nostre relazioni. Non ci sono basi solide, sembra tutto sempre così fluido e in movimento, che alla fine che senso ha prendere sul serio queste cose? E figurati il rapporto con un territorio, in effetti non credo che ci interessa.

Nelle parole di Giuseppe si coglie una forte introiezione del suo status di nativo digitale e delle inevitabili ripercussioni che questo comporta. Pur sfilandosi dall'idea che ogni problema del territorio possa dipendere dalla sua generazione, riconosce che il rapporto col territorio sia inevitabilmente cambiato.

Penso cambi anche perché non abbiamo vere e proprie idee su cosa potrebbe essere dopo. Sai no, col Covid si stava diffondendo l'idea che saremmo diventati tutti migliori dopo. Anche tra i miei amici, un po' abbiamo avuto l'idea che questa catastrofe fosse talmente forte che alla fine per forza di cose ci saremmo tutti guardati in faccia e avremmo deciso che è il momento di pensare seriamente al futuro, nel senso, di iniziare a immaginare di nuovo che le cose potrebbero andare meglio e non concentrarci sempre sullo stare bene oggi. Ma alla fine non mi pare sia quello che è accaduto... non per mancanza di volontà, ma di strumenti per immaginare che il futuro possa essere diverso da oggi.

L'incorporazione dell'immaginario legato all'essere nativi digitali sembra costruire in questi ragazzi un rapporto con la triplice dimensione del tempo piuttosto faticoso, incastrandoli in un regime di storicità (Hartog 2007; 2022) in cui il passato ha delle lezioni che però non può insegnare e il futuro non sembra poter esistere. Giuseppe mi racconta insomma di una crisi della sua abilità di progettarsi, di immaginarsi in un futuro, di attivare il lavoro dell'immaginazione come fatto sociale per pensare a come costruirsi come individui adulti (Appadurai 2013). Durante i momenti del laboratorio però questa sensazione sembrava alleggerirsi: «in effetti è stata l'unica occasione in cui, almeno per me, a scuola mi sono trovato a pensare che c'erano strade per avere un impatto sul futuro, cioè, che in effetti avevamo degli strumenti, pure i famosi media, per fare qualcosa di diverso»

Questo probabilmente avveniva non per chissà quale originalità o qualità del lavoro proposto, ma proprio per il rifiuto di considerarli nativi digitali e, quindi, necessariamente inautentici, mediati e superficiali, proponendogli invece l'idea che anche loro fossero in grado di fare qualcosa di significativo e denso, come una ricerca etnografica sul loro territorio.

Al netto di questa piccola apertura per il futuro, in questo intervento abbiamo osservato come attraverso la cornice teorica della frattura cultu-

rale sia possibile comprendere più profondamente il senso e gli effetti della retorica intorno al concetto di nativi digitali. Postulare che la diffusione delle nuove tecnologie abbia costruito un prima e un dopo aiuta infatti tutte le persone coinvolte nella mia ricerca a individuare e spiegare delle difficoltà esistenziali, legandole all'esistenza di individui essenzialmente differenti e oramai incapaci di intrattenere rapporti "autentici".

In questo senso la frattura fornisce al presente degli individui una sua utilizzabilità (De Martino 2019), ma finisce per bloccare l'immaginazione del futuro (Appadurai 1996, 2013). Questo anzi sembra definirsi per le generazioni "non-native digitali" solo in una flebile speranza di un ritorno del passato, mentre non pare poter proprio esistere per quelle più giovani.

Bibliografia

- Aliberti, F. & E. Avellini 2019. Researching schools vs. researching with schools. An urban laboratory experience in an Italian high school. *AESOP 2019 Conference - Book of Papers*: 654-660.
- Aliberti, F. 2018. Scegliere la storia. Narrazioni, nostalgie e attese su Facebook, in *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*, a cura di A. Iuso, 161-181. Roma: Cisu.
- Aliberti, F. 2021. *Raccontare per ritrovarsi. Antropologia urbana dei media digitali*. Roma: Cisu.
- Aliberti, F. 2022. Quasi adulti. Sé come narrazione sui social media. *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 3, 1: 61-78.
- Appadurai, A. (a cura di) 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. 2013. *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. New York: Verso.
- Bausinger, H. 2005. *Cultura popolare e mondo tecnologico*. Napoli: Guida.
- Bausinger, H. 2008. *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*. Pisa: Pacini.
- Bausinger, H. 2014. *Quotidianità come esperienza culturale*. Roma: CISU.
- Berliner, D. 2012. Multiple Nostalgias: The Fabric of Heritage in Luang Prabang (Lao PDR). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 4: 769-786.
- Biscaldi, A. & V. Matera (a cura di) 2022. Soggettività e Social Media. *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 3, 1.
- Bolter, J.D. & R. Grusin 2003. *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*. Milano: Guerini.

- Bourdieu, P. 2003. *Per una teoria della pratica. Con tre saggi di etnologia cabila*. Milano: Raffaello Cortina.
- Bourdon, J. & G. Balbi 2021. Questioning (Deep) Mediatization: A Historical and Anthropological Critique. *International Journal of Communication*, 15: 2807-2826.
- boyd, d. 2014. *It's complicated: The Social Lives of Networked Teens*. New Haven: Yale University Press.
- Cohen, S. 1972. *Folk Devils and Moral Panic*. London: Routledge.
- Connerton, P. 1999 (1989). *Come le società ricordano*. Roma: Armando.
- Costa, E. 2021. Please 'Like' Me: Reconfiguring Reputation and Shame in Southeast Turkey. *Journal of Social and Cultural Anthropology*, 146, 1: 11-26.
- Cozza, F. 2022. Fare relazioni intime. Gli usi di Tinder e le soggettività contemporanee tra ricostruzione del sé e commercializzazione. *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 3, 1: 97-117.
- De Certeau, M. 1980. *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Paris: Union Générale des Éditions.
- De Martino, E. 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Dei, F. 2008. Hermann Bausinger: dal folklorismo all'antropologia della cultura popolare, in *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*, H. Bausinger, 5-17. Pisa: Pacini.
- Dei, F. & P. Meloni (a cura di) 2015. *Antropologia della cultura materiale*. Roma: Carocci.
- Dick, P.K. 1968. *Do Androids Dream of Electric Sheep?*. New York: Doubleday.
- Douglas, M. & B. Isherwood 1979. *The World of Goods*. New York: Basic Books.
- Goffman, E. 1975. *Frame Analysis*. Harmondsworth: Penguin.
- Goffman, E. 2016 (1959). *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: il Mulino.
- Guerzoni, C.S. & V.L. Toro Matuk 2022. Profili e (s)-oggettività della generazione Z. Etnografia di TikTok. *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 3, 1: 119-138.
- Handler, R. 1986. Authenticity. *Anthropology Today*, 2, 1: 2-4.
- Hartog, F. 2007 (2003). *Regimi di storicità*. Palermo: Sellerio.
- Hartog, F. 2022. *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo*. Torino: Einaudi.
- Helsper, E. & R. Eynon 2010. Digital Natives: Where is the Evidence?. *British Educational Research Journal*, 36: 503-520.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- Horst, H. & D. Miller (a cura di) 2012. *Digital Anthropology*. Oxford: Berg Publishers.
- Kopytoff, I. 1986. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process, in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, 101-133. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Cecla, F. 2011. *Perdersi. L'uomo senza ambiente*. Bari: Laterza.

- Latour, B. 2016 (1991). *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Elèuthera.
- Le Wita, B. 1988. *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Lowenthal, D. 1985. *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Mac Cannell, D. 1976. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York: Shocken.
- Mangiameli, G. & E. Zito 2021. Antropologia culturale, social media, rete. *EtnoAntropologia*, 9, 2: 11-16.
- Marsilio, C. (a cura di) 2003. *Montesacro "Città Giardino Aniene". Memoria e identità di un quartiere di Roma*. Roma: Associazione Culturale Novecento.
- McLuhan, M. 1967 (1964). *Gli strumenti del comunicare*. Milano: Il Saggiatore.
- Meloni, P. 2018. *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli*. Roma: Carocci.
- Miller, D. 2001. *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors*. London: Bloomsbury Academic.
- Miller, D. 2008. *The Comfort of Thing*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. 2009. *Stuff*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. 2012. *Consumption and its Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D., Costa, E., Haynes, N., McDonald, T., Nicolescu, R., Sinanan, J., Spyer, J., Venkatraman, S. & X. Wang 2016. *How the Word Changed Social Media*. London: UCL Press.
- Palfrey, J. & U. Gasser 2010. *Born Digital. Understanding the First Generation of Digital Natives*. New York: Basic Books.
- Pink, S., Horst, H.A., Postill, J., Hjort, L., Lewis, T. & J. Tocchi (a cura di) 2016. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Los Angeles: SAGE.
- Prensky, M. 2001. Digital Natives, Digital Immigrants. *On the Horizon*, 9, 5: 1-6.
- Przybylski, L. 2020. *Hybrid Ethnography: Online, Offline, and in Between*. Thousand Oaks: SAGE.
- Ricci, A. 2023. Essere sul campo. Dialoghi e comunicazioni etnografiche a distanza. *EtnoAntropologia*, 11, 1: 119-136.
- Scarpelli, F. 2007. *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*. Pisa: Pacini.
- Scarpelli, F. (a cura di) 2009. *Il rione incompiuto. Antropologia urbana all'Esquilino*. Roma: Cisu.
- Scarpelli, F. & C. Cingolani 2013. *Passare ponte. Trastevere e il senso del luogo*. Roma: Carocci.
- Sozi, G. 2003. *Il municipio Montesacro nel tempo*. Roma: Riccardo de Cataldo Editore.
- Turkle, S. 2011. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Weiner, A. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, R. 1973. *The Country and the City*. Oxford-New York: Oxford University Press.



Nella terra dei mezzi. La frattura culturale tra nostalgia, giochi popolari e archeologia

FULVIO COZZA

“Sapienza” – Università di Roma

Riassunto

Partendo da una ricerca sul campo svolta tra le località adiacenti l'impianto FIAT di Cassino, in questo intervento tenterò di descrivere e comparare due modi di raccontare il passato: dei giochi popolari che si richiamano ad un'assai vago tema medievale/mezzadrile e delle importanti scoperte di archeologia romana. Ciò che accomuna queste due forme della costruzione dell'identità locale è che entrambe insistono sull'esigenza di riparare una frattura culturale la quale – in chiave nostalgica – inquadra l'avvento della fabbrica come l'inizio di un decadimento incarnato dalla nascita del cosiddetto “metalmezzadro”. Né operaio né contadino, e che dunque sfugge al modello di identità ben circoscritta, il metalmezzadro incarna in chiave negativa tutte le caratteristiche ed i problemi del lavoratore precario. In tal senso la riproduzione della frattura culturale comporta dei grossi rischi di stigmatizzazione ed esclusione poiché la cancellazione del metalmezzadro dal panorama simbolico e materiale presuppone anche la sparizione della possibilità di esplicitare i suoi problemi ed i suoi bisogni nello spazio pubblico.

Parole chiave: Heritage, Archeologia, Giochi popolari, Identità locale, Società Post-industriale.

In the land of the “middle-ness”. The “Cultural Fracture” between nostalgia, popular games and archaeology.

Starting from field research carried out in the surrounding the Cassino FIAT Plant, here I will describe and compare two ways of recounting the past: popular games that refer to a very vague medieval theme and important discoveries of Roman archaeology. What these two forms of local identity construction have in common is that they both insist on the need to repair a cultural fracture that frames the advent of the factory as the beginning of a decay embodied by the birth of the so-called metalmezzadro. Neither worker nor peasant and

thus escaping the model of a well-circumscribed identity, the metalmezzadro shows all the negative characteristics of the precarious worker. In doing so, the cultural fracture carries risks of stigmatization and exclusion since the erasure of the metalmezzadro from the local landscape also presupposes the disappearance of the possibility of explicating his problems and needs in public space.

Keywords: Heritage, Archaeology, Popular Games, Local identity, Post-industrial society.

Introduzione

In parte ispirato dal grande discorso del progresso occidentale e poi da quello della modernizzazione post-bellica (Kahn 2001; Malighetti 2005), in Italia il miracolo economico ha generato una profonda frattura culturale. Nel giro di pochi decenni, in seguito all'esodo di milioni di famiglie contadine verso la città, il miracolo economico ha fatto emergere lo stile di vita urbano a modello di vita esemplare. Si è trattato di un processo con notevoli effetti sociali, economici e culturali (Crainz 2005a, 2005b), specialmente se si considera che tra il 1950 e il 1992 la quota di popolazione italiana attiva nell'agricoltura si è ridotta dal 37% al 10% (Barca 1997), registrando un incremento dell'occupazione nei settori industriale e, conseguentemente, innescando una serie di retoriche più o meno nostalgiche verso il "perduto" mondo contadino (Bravo 1995; Dei 2002; Bausinger 2008b; Bonato 2011; Meloni 2014; Scarpelli 2020).

Naturalmente gli esiti e le interpretazioni di tale frattura culturale sono tutt'altro che univoci e vanno osservati all'interno di contesti situati, mediante l'etnografia e la sua capacità di far emergere la peculiare cornice simbolica nonché l'articolazione di passato, presente e futuro espressa dagli abitanti di una data località. Si tratta di considerare questa triplice divisione del tempo come un qualcosa di malleabile che può essere culturalmente organizzata e che influenza fortemente il senso della vita (Gell 1992; Hartog 2007), la capacità di aspirare (Appadurai 2013), la narrazione del luogo e gli assetti di potere (Dudley 1994; Fortun 2014; Kasmir & Carbonella 2014; Low 2016; India 2017; Benadusi *et al.* 2021).

Infatti, i casi che qui tratterò mostrano quanto l'individuazione locale della frattura culturale e l'ideazione delle pratiche volte a caratterizzare il territorio vadano molto al di là della semplice riscoperta della storia e della tradizione per divenire dei dispositivi che reinventando regimi di storicità, memorie e identità locali modellano agende e quadri valoriali con profondi effetti sulla vita comune delle persone. In particolare, mi riferisco a

quelle persone dei gruppi più fragili che attraverso tali pratiche di narrazione del luogo assistono alla delegittimazione della loro condizione e al restringimento degli spazi pubblici di riconoscimento (Appadurai 2013; Fraser & Honneth 2020).

Si tratta di casi che ho potuto osservare nell'ambito della mia indagine etnografica nel Lazio meridionale, in particolare tra le cittadine di Castrocielo e Aquino (quasi diecimila abitanti in una conurbazione intorno a Cassino di circa cinquantamila)¹. Gli abitanti di quest'area fanno infatti risalire l'origine della loro frattura culturale nell'epoca del miracolo economico con la costruzione dello stabilimento automobilistico FIAT di Cassino nel Comune di Piedimonte San Germano, con l'arrivo di numerose famiglie di operai provenienti da diverse regioni italiane e con l'ufficiale apertura della fabbrica nel 1972 (Brunetti, D'Orefice & Jadecola 1992; Provincia di Frosinone 1994; Baris 2011)².

¹ In virtù dei legami di amicizia che ho qui maturato, la frequentazione del contesto della presente indagine etnografica continua ancora oggi ma è doveroso precisare che gran parte delle questioni trattate in questo articolo risalgono agli anni 2017 e 2018. Specialmente durante tale lasso di tempo, ho avuto la possibilità di vivere continuativamente sia nel territorio di Castrocielo (circa 3 mesi) che in quello di Aquino (circa 9 mesi), in occasione di una ricerca etnografica multisituata tra l'area metropolitana di Roma e la provincia di Frosinone svolta nell'ambito del Dottorato in Antropologia Culturale ed Etnologia della "Sapienza" – Università di Roma. Il bilancio attuale conta 62 registrazioni tra interviste – della durata media di un'ora – e registrazioni di eventi pubblici riguardanti l'area di studio trattata in questo articolo e che comprende interlocutori ed interlocutrici sentiti in qualità di abitanti locali, intellettuali, amministratori, funzionari e funzionarie dei Beni Culturali, organizzatori e organizzatrici di giochi popolari, studenti, studentesse, professioniste e professionisti di archeologia, appassionati e appassionate di storia e archeologia, commercianti, persone inoccupate, operai e operaie Alfa Romeo (Gruppo Stellantis) e del relativo indotto così come operai Fiat pensionati un tempo protagonisti delle lotte operaie del Cassinate. Al di là delle occasioni in cui ho ottenuto il consenso a registrare i dialoghi, la ricerca ha contemplato la quotidiana riflessione sui resoconti informali intrecciati con alcuni interlocutori privilegiati che mi hanno accompagnato nell'esplorazione del territorio del cassinate e delle relative memorie. Per ragioni di riservatezza ho scelto di adottare dei nomi fittizi per le persone che avrò occasione di menzionare nel presente testo. Ringrazio tutti gli interlocutori e le interlocutrici per la fiducia dimostratami nel farmi accedere – ancora oggi – ad ambiti assai delicati delle loro vite. Spero soprattutto di aver saputo gestire con responsabilità il ruolo di portavoce che molte di queste persone hanno voluto affidarmi.

² Nonostante le denominazioni dello stabilimento e della casa automobilistica siano variate nel corso degli anni da FIAT a Stellantis, passando per Lancia, Alfa Romeo ed FCA, nel contesto della mia indagine etnografica – come si vedrà – la fabbrica continua

L'ascolto delle voci e l'interpretazione di mezzo secolo di avvenimenti locali fa emergere una peculiare accezione di frattura culturale a sua volta impregnata del tema della nostalgia (Herzfeld 1997; Angé & Berliner 2016; Scarpelli 2020). Sarebbe a dire che le persone che vivono intorno alla fabbrica tendono a inquadrare il miracolo economico e le sue conseguenze esprimendo un forte senso di insoddisfazione per un progetto di sviluppo e cambiamento che ritengono sia rimasto disatteso e che condiziona fortemente la contemporaneità.

Nel gioco di influenze tra passato, presente e futuro qui il passato mezzadrile³ non è stato cancellato dall'avvento dell'industria ma anzi questo continuamente straborda nel presente recando un disordine e un'incompletezza che paiono destinati a replicarsi senza una concreta risoluzione futura: «finché sarà così non cambieranno mai le cose»⁴. Infatti, anche coloro

ad essere appellata FIAT dalla pressoché totalità delle persone che ho avuto modo di conoscere e frequentare. Al fine di mantenere questa denominazione emica e per ragioni di chiarezza espositiva ho dunque adottato la dicitura FIAT per tutto il testo.

³ La mezzadria era un sistema di coltivazione della terra diffuso in Italia e in altre parti d'Europa durante il periodo medioevale e fino al XX secolo. In questo sistema, il proprietario dell'appezzamento, detto "massaro" o "padrone", forniva il terreno, gli strumenti agricoli e la casa colonica al mezzadro, mentre quest'ultimo si occupava di coltivare la terra e di produrre i raccolti. In cambio dell'uso del fondo e degli strumenti, il mezzadro doveva dare al proprietario una quota predeterminata della produzione agricola, generalmente pari a metà del raccolto (da cui il termine "mezzadria"). La restante parte del raccolto rimaneva al mezzadro per il proprio sostentamento e per il mantenimento della sua famiglia. Ovviamente tali condizioni erano svantaggiose per i mezzadri, che potevano avere difficoltà a ottenere profitti sufficienti per sostenere le loro famiglie. In seguito alla modernizzazione dell'agricoltura e ai cambiamenti sociali ed economici novecenteschi, il sistema mezzadrile cominciò a essere sostituito da forme di affitto della terra o di lavoro salariato lasciando tuttavia una notevole traccia nella memoria dei luoghi (Clemente 1987; Solinas 1993; Scarpelli 2020).

⁴ Durante la Seconda Guerra Mondiale tutta l'area del Cassinate e del Lazio meridionale fu di estrema rilevanza strategica per via della conformazione orografica del territorio nonché per la presenza di un aeroporto militare collocato nel territorio comunale di Aquino. Occupato dalle truppe tedesche come altre località della cosiddetta linea Gustav, Aquino subì intensi bombardamenti e feroci rappresaglie che provocarono numerose vittime civili e la quasi totale distruzione del piccolo centro abitato (Jadecola 1994; 1998). I cittadini, costretti a cercare rifugio nei paesi circostanti, furono testimoni di gravi devastazioni. Dalle voci dei miei interlocutori e delle mie interlocutrici emerge tuttavia che i tragici eventi della guerra, se confrontati con gli stravolgimenti provocati dall'avvento della fabbrica, assumono un'importanza relativa. A mio avviso, questa tendenza non è dovuta esclusivamente alla distanza temporale dagli eventi bellici, né alla particolare tragicità di tali ricordi, che appaiono oggi tutt'altro che indicibili

i quali ammettono che l'industrializzazione abbia portato «tanto benessere» rilevano quanto questa abbia favorito lo sviluppo di una figura inquinante, incompleta e ibrida: quella che qui chiamerò “metalmezzadro”.

La scelta di adottare un termine coniato dalla penna di Walter Tobagi (1979) e poi ricomparso nelle riflessioni di altri intellettuali e studiosi per descrivere la condizione degli operai tarantini così come di altri contesti di sviluppo industriale non caratterizzati da una tradizione operaistica (Berlototti & Sanga 1980; Bernardi 1986; Romeo 1989; Leogrande 2013; Alliegro 2020), è dovuta al fatto che durante la ricerca questo termine è stato adoperato da alcuni miei interlocutori (specialmente quelli più impegnati nelle passate stagioni di lotta sindacale), ma anche al fatto che la parola “metalmezzadro”, con la sua caratteristica ambiguità, mi sembra sintetizzi con una certa pregnanza le variegate accezioni dello stile di vita locale pensato come irrimediabilmente influenzato da quello industriale.

Anche se le prospettive dalle quali si guarda al metalmezzadro sembrano tutte concordare sul conferimento di un'accezione negativa a tale figura – non solo mediante la produzione di autorappresentazioni d'intimità culturale (Herzfeld 1997) – come mostrerò nel corso del testo, le pratiche, gli stili e gli stereotipi stigmatizzanti associati al metalmezzadro s'intersecano e s'intrecciano con un repertorio di luoghi comuni più vasto e diversificato che mira a rielaborare sotto il segno dell'impurità industriale origini regionali, rapporti di forza, habitus, stili architettonico-paesaggistici e regimi di storicità (Douglas 1966; Link & Jo 2001; Hartog 2007; Scarpelli 2020; Meloni 2023). Mi riferisco, ad esempio, a quelle rappresentazioni volte a disprezzare i supposti caratteri regionali importati o incarnati degli operai (la scaltrezza dei napoletani, la falsa cordialità dei torinesi, la pigrizia degli ex mezzadri, etc), il gusto kitsch dei loro «casermoni» e delle loro «palazzine moderne», la viltà delle «guardie» in catena di montaggio e l'inadeguatezza dei nuovi agricoltori.

Frutto “impuro” della frattura culturale, con il topos del metalmezzadro non voglio dunque indicare esclusivamente gli stigmi attribuiti alle persone ingaggiate nella vita della fabbrica FIAT o delle ditte dell'indotto,

(soprattutto per coloro giunti ad Aquino dopo l'apertura della FIAT o discendenti di costoro). Sembrerebbe piuttosto che la scarsa trattazione del tema derivi dal fatto che a tale distruzione seguì una fase di ricostruzione che secondo molti lasciò intatta l'organizzazione sociale del “paese”. Al contrario, l'avvento dell'industrializzazione e la costruzione dei relativi impianti e palazzine, per citare le parole di un anziano intellettuale locale, rappresentano «una ferita ancora aperta».

bensì voglio indicare tutti quei fenomeni ed atteggiamenti – di scala globale e regionale (Appadurai 1996; Tsing 2005) – che i miei interlocutori e le mie interlocutrici fanno risalire all'avvento dell'industrializzazione in questo territorio, un processo nel quale la FIAT ha svolto un ruolo cruciale ma non esclusivo. Cosicché, se il «privilegio» delle condizioni contrattuali degli operai FIAT è un aspetto preso in considerazione dagli abitanti locali, l'ottenimento di tali «posti» viene spesso raccontato come frutto del sacrificio della «dignità» individuale (Rimoldi 2010). Per tale ragione, come mostrerò più avanti, non vengono fatte grosse differenze tra l'impurità dell'operaio stabilizzato FIAT (una minoranza in costante ridimensionamento), le persone impegnate in contratti non stabilizzati (non solo operai) e le persone costrette ad arrangiarsi tra mille lavori in nero (Fava 2010). In altre parole, l'etichetta del metalmezzadro riassume e stigmatizza una serie di condizioni lavorative ed esistenziali tipiche della fase post-industriale, fase che qui viene interpretata attraverso un immaginario culturale che affonda le sue radici nella storia più o meno recente di questo territorio.

Naturalmente, il peso di tali luoghi comuni sintetizzati nel topos del metalmezzadro non è distribuito egualmente tra i diversi gruppi sociali del territorio di Aquino e Castrocielo. Anche se è vero che mi è capitato di ascoltare accuse di “metalmezzadrisimo” rivolte ad un docente liceale e ad una famosa personalità della politica locale, mi sembra che a pagare il prezzo più salato di queste forme di stigmatizzazione siano le persone minacciate dalla precarietà esistenziale⁵. Soprattutto, come mostrerò più avanti, nei termini di una narrazione che trasforma lo svantaggio di una condizione socioeconomica in una faccenda esclusivamente culturale o, per usare un'altra espressione emica, «di mentalità».

⁵ Con il termine “precarietà esistenziale”, non intendo riferirmi esclusivamente alla precarietà lavorativa. In linea con un dibattito stimolato in ambito antropologico e sociologico, desidero piuttosto alludere a una condizione sociale di portata globale nella quale l'aspetto economico è assolutamente presente ma non esclusivo. Visto da queste prospettive, la precarietà si configura come fenomeno multidimensionale e polisemantico, permeando la società contemporanea e abbracciando molteplici contesti, dai settori industriali a quelli connessi alla classe sociale, al genere, alle relazioni familiari, nonché alla partecipazione politica, alla cittadinanza e alle migrazioni (Appadurai 2013; Armano, Bove & Murgì 2017; Mancuso 2017). Volendo adottare una cornice demartiniana, si può dire che la precarietà esistenziale si riscontra tutte le volte che un individuo è messo in condizione di “non potersi mai porre, in nessun momento del vivere, come centro di decisione e di scelta secondo valori intersoggettivi” (De Martino 2019: 184).

“Personaggio” tutt’altro che inedito nei contesti agricoli contraddistinti dalla concentrazione delle risorse nelle mani di un ristretto gruppo di proprietari – i quali costringono le classi meno abbienti a doversi «arrangiare» tra lavoro agricolo e lavoro industriale (Holmes 1989; Bernstein 2008; Mollona *et al.* 2021) – il metalmezzadro si definisce dunque per una lettura sempre in negativo. Né cittadino e né campagnolo, né operaio metalmeccanico né contadino mezzadro – che dunque sfugge all’idea contemporanea di identità/professione ben ordinata, circoscritta, moderna e caratterizzante (Douglas 1966; Herzfeld 2004) nonché alla visione idealizzata della civiltà agricola, così come a quella industriale (Bravo 1995; Dei 2002; Bonato 2011) – affossando i tentativi di riscatto e vanificando tutti i buoni propositi di cambiamento, il metalmezzadro “inquinerebbe” un contesto, la gente che ci vive e l’“anima” del territorio.

Seguendo il solco tracciato da Mary Douglas (1966) e dagli altri studiosi (Herzfeld 1997; Appadurai 2017) che hanno illustrato la logica purificatrice sottintesa dalla riproduzione di tassonomie morali, sociali e materiali – ordinamenti che producono “sottoprodotti impuri” – in questo articolo descriverò come la frattura culturale dell’industrializzazione generi il topos del metalmezzadro e come ciò influenzi tutti i processi di modellamento e purificazione del territorio. In particolare, descriverò due importanti pratiche di costruzione della memoria e dell’identità locale a Castrocielo e Aquino: l’organizzazione di giochi rievocativi che si richiamano ad una non meglio definita tradizione medievale/mezzadrile (il Palio di Castrocielo e il Palio di Aquino)⁶; e l’avvio di importanti processi di valorizzazione archeologica riguardanti l’antica città di Aquinum, situata proprio al confine tra i due centri abitati (Ceraudo & Murro 2018; Ceraudo 2019).

⁶ Anche se il Palio di Castrocielo può vantare quasi venti anni di attività rispetto al più recente Palio di Aquino, le discussioni su chi si debba accaparrare il primato di aver inventato tale formula medievaleggiante tra le cittadine di Castrocielo e quella di Aquino infiammano il dibattito campanilistico e durante la mia inchiesta etnografica ho avuto modo di raccogliere svariate e contrastanti versioni della vicenda. La risoluzione di questo dilemma – benché presenti delle questioni da non trascurare come la possibile origine nella cultura del dopolavoro operaio (Bravo 1995) – non è tra gli obiettivi del presente testo sia perché il palio evidenzia molte caratteristiche in comune con altre manifestazioni regionali legate ai giochi popolari ma specialmente perché l’estrema vicinanza delle due cittadine fa sì che la ricerca della «vera origine» rischi di spostare in secondo piano il dato che mi sembra più interessante e cioè l’emersione della frattura culturale sviluppatasi in contemporanea ad un forte cambiamento dell’economia e del lavoro in questo particolare contesto.

Ricorrendo alla comparazione tra palii e scavi, l'idea non è solo quella di offrire uno spaccato etnografico dei più comuni saperi impegnati nella costruzione della memoria locale, ma anche quella di osservare come tali saperi vengono esperiti dalle persone, quali forme di conflitto e/o di esclusione possono incoraggiare e che tipi di ordine valoriale e regimi di storicità emergono da questa frattura culturale che sembra non lasciare scampo a nessuna aspirazione al cambiamento (Gell 1992; Hartog 2007; Appadurai 2013).

Un luogo rimasto a metà strada

Progettato nel 1969 nel quadro del programma FIAT per il Mezzogiorno, lo stabilimento di Cassino-Piedimonte San Germano apre i battenti nel 1972 e rappresenta fino agli anni Novanta il più grande investimento automobilistico compiuto in Italia meridionale da questa azienda (Cersosimo 1994). Partito con l'impiego di 2000 operai, nel 1980 la fabbrica arriva a toccare le 10.000 unità e non a caso è salutata da molti amministratori locali come la giusta risposta ad una domanda di riscatto che giaceva inevasa sin dalla fine della guerra (Brunetti, D'Orefice & Jadecola 1992; Baris 2011). Leggendo la cronaca locale di quegli anni, intrecciandola con le memorie degli abitanti più anziani e con il dato del notevole incremento demografico di tutti i comuni dell'area – tra il 1971 e il 1991 la sola Aquino passa da 3610 abitanti a 5386 (Provincia di Frosinone 1994) – si intuisce come l'avvento della fabbrica è a quel tempo interpretato come il vettore decisivo di un cambiamento epocale in senso positivo. Dalle colonne del “numero speciale FIAT” della *Voce di Aquino* – periodico d'orientamento cattolico in viso all'allora sindaco di Aquino (il socialista Nicola Mazzaroppi) – è possibile leggere la vivida descrizione di quell'epoca nella quale, al di là delle rivalità ideologiche, il progetto dell'industrializzazione sembra non conoscere alcun parere contrario ma anzi si susseguono i tentativi di attribuirsi i meriti dell'impresa:

Con la venuta della FIAT cambia il volto di una regione da millenni sempre uguale: una terra fertile che produrrà automobili. [...] La FIAT è “scoppiata” in Ciociaria. Nel bandolo dei commenti, di notizie, rivendicazioni che hanno caratterizzato la cronaca dei giorni andati – vera e propria fiera delle vanità – tutti sono stati chiamati in causa e a tutti è andato un plauso e/o un ringraziamento. [...] Tutti dicevamo, sono stati ringraziati, meno chi ne aveva più diritto: la FIAT. Crediamo, infatti, che i criteri di scelta siano stati tipici criteri

di azienda [...] con molta immodestia e, ci piace ritenere, con un certo buon-senso, saremo noi a ringraziare questo colosso economico (e chi lo muove) che viene nelle nostre zone atteso ed osannato come la pioggia in tempo di siccità [...] grazie, FIAT! (Murro 1970: 5).

Tuttavia, nel momento in cui ha luogo la mia ricerca sul campo, a quasi cinquant'anni di distanza dai fatti appena narrati, l'arrivo della fabbrica FIAT di Cassino-Piedimonte San Germano è spesso rappresentato dalla gente del posto come l'inizio di un'epoca che ha tradito tutte le promesse di progresso, modernizzazione e civilizzazione che avrebbe veicolato l'industrializzazione dell'area.

Se dal lato del dibattito contemporaneo molto è stato fatto per relativizzare le granitiche dicotomie antico/moderno, sviluppo/sottosviluppo, campagna/città, agricolo/industriale, autentico/fittizio (Hannerz 2001; Kahn 2001; Malighetti 2005), dall'altro lato non è raro ritrovare tali categorie nel senso comune delle persone con le quali ho dialogato ad Aquino e Castrocielo. Infatti, nonostante il fatto che la mia ricerca si inserisse in una più ampia indagine etnografica sulle pratiche archeologiche (Cozza 2023), sin dal primo momento è stato evidente quanto i discorsi delle persone indicassero come cruciale la costruzione di un territorio e un'organizzazione sociale che pendesse senza ambiguità dal lato della città o dal lato della piccola comunità agricola.

In tal senso è significativo il ricorrente riferimento di interlocutrici e interlocutori – a volte con consapevolezza bibliografica – a quella distinzione tra *Gemeinschaft* (comunità) e *Gesellschaft* (società) elaborata da Ferdinand Tönnies ma ripresa da Weber, Durkheim ed altri intellettuali ed interpreti delle teorie dello sviluppo e della modernizzazione.

Una distinzione dal sapore piuttosto evolucionistico che evidentemente qui continua ad avere un senso sia per l'assonanza con l'appena citato discorso della modernizzazione che per la peculiare conformazione socio-urbanistica a metà strada tra la cittadina industriale e il borgo rurale che in molte interpretazioni emiche sembra reclamare una risoluzione definitiva (Meloni 2023). Infatti, secondo le interlocutrici e gli interlocutori della mia indagine, a Aquino e Castrocielo il progresso si sarebbe arrestato in una terra di nessuno tra antico e moderno. Qui, mi viene riferito, il villaggio è sopravvissuto alla fabbrica; il senso comune del contadino si è trasferito nel «casermone» residenziale, l'operaio torinese e quello napoletano sono diventati «paesani» e la tecnologizzazione della vita quotidiana non

ha cancellato la «mentalità cafona». Il metalmeccanico non si è mai affrancato dalla mezzadria soprattutto perché – al contrario di quanto sarebbe successo a Torino e Milano – qui non si è compiuto quel passaggio da uno stile di vita campagnolo a uno cittadino. Gli operai di Aquino e Castrocielo «si coltivano l'orticello», cioè, entrano nella società del consumo restando attaccati ad alcune tradizioni agresti e continuamente ricorrono a quella trama di relazioni di «invidia» e «gelosia» attribuite al carattere «paesano» (in senso spregiativo).

Rivolgendomi la seguente raccomandazione, una commerciante aquinate di circa quarantacinque anni, mi racconta della mutazione degli aquinati dopo l'avvento del benessere:

Non ti fidare mai degli aquinati! Sembra sempre che muoiano di fame ma poi fanno centomila lavori. Se sanno che sei un po' benestante vengono a chiederti centomila favori: "prestami questo", "gnore⁷ qua", "gnore là". Il commercio non ha mai funzionato qui perché, se tu metti il negozio, i paesani non ci vengono [e questo succede] o perché non ti vogliono fare arricchire, o perché non si vogliono fare vedere che tenghene li soldi [che hanno i soldi].

Persino gli operai qui trasferitisi, benché originari di contesti fortemente connotati dalla dimensione urbana come Torino e Napoli, alla fine del turno in fabbrica cedono al fascino per il «giardino da curare» o al piacere della frequentazione del «pettegolezza» al bar. «Qui ci conosciamo tutti» è il *refrain*, quell'abitudine all'esperienza dell'alterità dei contesti metropolitani qui sembra individuarsi con difficoltà (Sobrero 2011).

Come mi viene riferito da un'operaia FIAT di circa quarant'anni che vive a pochi chilometri dallo stabilimento FIAT:

il paese è piccolo e quindi c'è tanta invidia. [...] ti giudicano [...] Se io e te lavoriamo nella stessa fabbrica ma io domani mi compro una macchina nuova tu te ne accorgi subito e il giorno dopo ti domandi: perché io non me la so' potuta compra? [...] in città questo non succede perché ognuno sta a casa sua e pensa ai fatti suoi.

È nella medesima direzione della critica della cornice di piccola comunità che vanno le parole di Aurelio, circa settant'anni, attore assai attivo delle vicende operaistiche del Lazio meridionale che, come gli ex lavoratori

⁷ 'Gnore e 'gnora cioè: "signore" e "signora", sono gli appellativi qui usati per rivolgersi rispettosamente ad una persona anziana o di rango superiore.

e sindacalisti milanesi descritti da Luca Rimoldi (2010; 2022), cerca di fare i conti con le profonde mutazioni del mondo del lavoro e del senso del luogo.

Durante le nostre varie discussioni in compagnia di altri ex operai, i quali si autodefiniscono orgogliosamente «vecchi comunisti», Aurelio mi racconta dell'arrivo della FIAT e mi dice: «Aquino passa da paese agricolo, di ferrovieri e muratori a una – sostanzialmente – nuova classe operaia che viene definita “metalmezzadria”. Cioè, «[l'operaio] torna a casa e fa il lavoro agricolo, non ha abbandonato quel lavoro e non ha una coscienza di classe». Aurelio rileva nell'atteggiamento di questi nuovi operai una forte continuità con quello dei braccianti che popolavano le medesime contrade fino a qualche decennio prima dell'avvento della FIAT. Mi racconta di questa «tipica» inclinazione ad ubbidire: «c'è stata questa annuizione verso il padrone... lo chiamava 'gnore [signore]. C'è stata sempre questa cosa».

Il punto di vista di Aurelio è collocabile nell'ottica di un'industrializzazione monca di quel progresso auspicato dal modello di sviluppo marxista-leninista che evidentemente egli si aspettava di vedere realizzato nella «mentalità» e nel paesaggio di tutta l'area e non solo nelle condizioni di lavoro all'interno dell'impianto FIAT⁸. Aurelio non nega che l'industrializzazione dell'area abbia prodotto:

⁸ Nonostante l'apparente paradosso, trovo significativo che la retorica dell'incapacità di entrare nella modernità tecnologica del metalmezzadro descritta da Aurelio in chiave marxista-leninista sia poi riscontrabile nelle retoriche espresse in un'intervista del 1989 all'allora responsabile delle relazioni esterne del gruppo FIAT Cesare Annibaldi: «Una differenza [tra l'operaio piemontese e quello meridionale] c'è, e sta nel fatto che mentre il contadino torinese, piemontese si innamora della tecnologia, attraverso un processo di acculturazione industriale abbastanza rapido, invece nel Mezzogiorno c'è un sentimento di maggiore estraneità. Quello che mi ha sempre colpito, in certe indagini sociali che sono state fatte negli anni scorsi, per esempio su Cassino, è il permanere di una certa estraneità del lavoratore verso la fabbrica, in stabilimenti che dovrebbero invece rappresentare una specie di “formula della felicità”. In realtà, questi lavoratori hanno in gran parte mantenuto l'attività che avevano nel loro paese: o l'attività agricola, il campicello, oppure il negozio. Molti sono stati quelli che, avendo un maggiore reddito, hanno aperto un negozio in paese: o ci sta la moglie, o ci sta lo stesso operaio, facendo i turni quando non lavora, oppure ci stanno altri familiari. Sommando il negozio e il campicello con l'attività lavorativa in fabbrica ne viene fuori un livello di reddito discreto, e anche un modo di vita molto più ricco di quanto non possa essere ad esempio quello dell'operaio di Torino, che parte dalla sua periferia, va al lavoro, poi ritorna alla sua periferia. A Torino il retroterra, la situazione di provenienza non agisce in modo attivo, non è quasi più oggetto di attività economica. E dunque si

un grande exploit di popolazione e un grande exploit anche di reddito economico, se consideri che la FIAT è arrivata a tenere 10.000 dipendenti (mo' non arrivano neanche a 3000 perché c'è stata una forte automatizzazione dello stabilimento).

Allo stesso tempo, Aurelio rileva però come la tradizione della piccola comunità agricola, interagendo con gli «interessi del padrone», abbia snaturato il mondo contadino – «oggi l'agricoltura è massacrata. Quando ero ragazzo ogni casa delle campagne di Aquino aveva le mucche. Adesso non ce ne stanno più. In campagna non si vende manco più un uovo». Uno snaturamento che a detta di Aurelio ha dunque facilitato l'accettazione di condizioni lavorative ad alto sfruttamento dentro e fuori dalle industrie: è «la mentalità [che spinge le persone a dire] la solita stronzata: “la FIAT ha portato lavoro”, “grazie a dio”, “ringraziamo i padroni”». Una «mentalità» servile che i direttori delle fabbriche, ben conoscendo le caratteristiche antropologiche del territorio, hanno avuto buon gioco a dominare e a plasmare a loro piacimento – «oltre ad essere laureati in ingegneria sono anche laureati in sociologia» mi spiega Aurelio con una battuta (Kasmir & Carbonella 2014). Il risultato di questo processo, a suo dire, è la realizzazione di ciò che con disprezzo definisce «pace sociale»:

adesso c'è proprio la paura, quando qualcuno comincia ad alzare la cresta [gli viene subito risposto]: “ma che cazzo vuoi?”, “se non ti sta bene te ne puoi andare”, “tenghe la fila di gente pronta pe' fatià” [ho gente che fa la fila per avere un lavoro]. C'è una situazione di paura totale. Oggi gli operai sono totalmente assopiti, c'era uno che diceva “a decubito proprio” perché devono solamente annuire [al padrone].

Come già annunciato dalle ultime parole di Aurelio, anche se si sceglie di abbandonare la prospettiva della *Gesellschaft* incompiuta e si guarda alla realtà di Aquino e Castrocielo adottando l'irenica cornice della *Gemeinschaft* – questa volta in accezione positiva – ovvero quella della «realtà di paese» in cui «tutti si aiutano e si danno una mano», ecco che si individuano molti elementi che disturbano e disordinano anche la piena articolazione di tale modello di comunità.

Anche in questo caso le voci che ho raccolto individuano nella fabbrica FIAT e nella conseguente diffusione dello stile di vita metalmezzadrile – un

trova mediamente maggior “interesse” per il mondo del lavoro industriale che non nel casinate» (Annibaldi 1989: 228).

po' da operai sfaticati un po' da mezzadri arraffoni – la costituzione di una realtà nella quale gli imprenditori annaspiano mentre i “privilegiati” operai vampirizzano risorse a discapito degli altri membri della comunità paesana.

È in questo senso che sembrano andare le parole di Giulia, studentessa aquinate di circa trent'anni:

Molti [operai FIAT] vengono qui dalla Campania però mio padre no. E da un certo punto di vista devo dire purtroppo, perché comunque sarebbe meglio se lavorasse in FIAT perché hai delle sicurezze. Mentre la ditta di cui è titolare gli porta molte più responsabilità. Essendo lui il datore di lavoro torna a casa molto più pensieroso, con problemi, torna tardi, eccetera. Invece, magari con la FIAT, essendo un dipendente, non hai responsabilità... anzi... [...] molti fanno anche altri lavori e fanno soldi in più [...] Nella mia famiglia si dice “beati loro” che comunque hanno dei vantaggi [a lavorare in FIAT]. Chi non ha un talento particolare, un obiettivo particolare, anche chi non può raggiungere un obiettivo particolare va a lavorare in fabbrica.

Nicola, ex impiegato ora in pensione, grande studioso di storia locale nonché discendente di una delle più antiche famiglie di Aquino, durante le nostre lunghe e piacevoli conversazioni mi racconta del «casino notturno di macchine, radio sparate ad alto volume e schiamazzi di ogni genere» che egli vive quotidianamente a pochi passi da una delle piazze più frequentate. Quel senso di rispetto che egli un tempo rilevava nell'essere chiamato 'gnore (signore) in virtù della sua antica discendenza locale sembra ormai divenuto un attributo ironico, quasi sbeffeggiativo, «io non ho mai amato questa usanza di farsi chiamare 'gnore ma adesso quando lo fanno sembra quasi che ti stanno prendendo in giro». Dalle parole di Nicola mi sembra di cogliere una realtà di relazioni di vicinanza spaziale a cui però non corrisponde quella sensazione di comunanza che lui definisce «spirito paesano», la fiducia che un compaesano non si comporterà male nei propri confronti è venuta a mancare per lasciare spazio a quell'anonimato da città che non riconosce più il suo blasone familiare: «e se dici qualcosa rischi pure che ti rispondono male».

Questo precesso di «snaturamento» della comunità agricola e dei relativi valori tradizionali è l'aspetto più denunciato da quegli attori sociali che a vario titolo e con vari ruoli sono coinvolti nelle pratiche di ricostruzione del passato a Castrocielo e ad Aquino.

Alfredo, circa sessant'anni, pendolare impiegato nel settore marketing, esponente dell'organizzazione del Palio di Castrocielo, mi invita ad alcune

riunioni del comitato organizzativo e si offre da Cicerone per numerose passeggiate nel territorio del Lazio meridionale. Durante le nostre conversazioni, Alfredo fa spesso riferimento alla forte necessità di «fare qualcosa per la comunità» e individua nei valori del passato veicolati dalla manifestazione del Palio la fonte del cambiamento dal momento che questa ha dimostrato di poter: «risvegliare» e «riscoprire». Ciò che infatti sembra preoccupare Alfredo è che i giovani non sappiano più coltivare quel legame ancestrale con la terra che, secondo lui, aveva caratterizzato la gente di queste località fino alla sua generazione, in poche parole, fino all'avvento della fabbrica FIAT. Alfredo, in una logica oppositiva alla figura del metalmezzadro, insiste sull'accezione positiva del termine «cafone» a partire dalla sua etimologia, cioè, colui che «cava» la terra, che la rivolta con la forza delle braccia. Si tratterebbe di una figura pressoché estintasi da questo territorio per via di una trasformazione «sciagurata», che ha reso l'abitante locale un essere «né carne, né pesce», «che fa cento cose senza saperne fare una», che «magari finisce il turno [in fabbrica] e va col trattore [a lavorare], ma che lavoro vuoi fare quando sei stanco e hai la testa da un'altra parte? Un lavoro fatto con i piedi». Infatti, «se tu gli chiedi come si pota un albero o quando c'è la luna giusta per seminare o per andare a raccogliere le erbe di campo ti guardano come un matto».

Come si è visto, le frasi di Alfredo non sono le uniche ad utilizzare il supporto materiale dell'osservazione del paesaggio al fine di trarre delle considerazioni sul senso di cambiamento e sulla fine degli antichi saperi contadini. La meccanizzazione e la tecnologizzazione dell'agricoltura, l'abbandono dei metodi e delle varietà di coltivazione tradizionali nonché le conseguenze di uno sviluppo urbanistico incentrato sulla celebrazione dell'automobile – qui il possesso di un'Alfa Romeo segnala il raggiungimento di un ambito traguardo ma anche la perdita di una certa purezza⁹ – sono tutti elementi

⁹ Un giorno mi trovavo nell'automobile di un mio interlocutore privilegiato (circa 55 anni) mentre stavamo percorrendo il tratto della via Casilina che conduce all'impianto FIAT di Piedimonte San Germano. Ci stavamo recando presso la dimora di un importante esponente di un Palio e d'un tratto, indicando la fila di automobili Alfa Romeo dirette o provenienti dalla fabbrica, il mio interlocutore mi spiega che in quest'area il possesso di tale automobile, oppure il fatto di «farsi vedere con la tuta FIAT», sono aspetti concepiti come «status symbol» ma anche il segno di un compromesso ottenuto «umiliando la propria dignità di uomini [...] lavorano in fabbrica per farsi la macchina, mica per migliorare». Al termine di queste dure frasi, il mio interlocutore conclude che: «quello che non dicono è che per avere quella macchina e quel posto si so' venduti la madre o la moglie».

che formano il canovaccio intorno al quale si sviluppano molte narrazioni riguardanti la frattura culturale dell'industrializzazione.

I fondi agricoli che erano stati lo scenario delle fatiche dei nonni – ma anche di un certo senso di comunione agreste – hanno lasciato il posto ai lotti di villette in cemento armato che ciascun operaio si è costruito sacrificando l'antico stile rustico per un'architettura kitsch che mal si adatta alle visioni idealizzate della ruralità (Dei 2002; Bausinger 2008b; Barbera, Cersosimo & De Rossi 2022; Meloni 2023). Oltre a questo, è necessario poi menzionare le rappresentazioni attribuite ai complessi Case FIAT e Case Valle di Aquino, palazzine popolari destinate agli operai e da molti considerate come corpi esterni al paesaggio e alla comunità aquinate anche per via del design anni Ottanta poco intonato con una cittadina che oggi si immagina come d'origine medievale quando non addirittura romana. Ed è proprio nel tentativo di conferire un carattere romano al palazzo municipale edificato alla fine degli anni Ottanta che tale costruzione, dall'architettura postmoderna, è stata arricchita da una composizione di resti archeologici rinvenuti nel territorio dell'antica città di Aquinum.

Poco in linea con gli stilemi architettonici della precedente sede municipale associata alla bellezza del borgo italiano – cioè, gli edifici di epoca medievale sopravvissuti o ricostruiti in seguito al disastroso bombardamento angloamericano del 1943 (Jadecola 1994) – dalla bocca delle persone che ho ascoltato, l'attuale municipio di Aquino – costruito alla fine degli anni Ottanta¹⁰ – è stato appellato «stazione spaziale», «capanzone industriale», «parcheggio», «mausoleo» proprio mentre si auspicava il ritorno della sede municipale nei «palazzi signorili medievali» collocati nei dintorni della Casa di San Tommaso d'Aquino, cioè «la vera Aquino».

¹⁰ Testimone del clima culturale dell'epoca degli anni Ottanta, la ricerca nell'archivio municipale di Aquino mi ha permesso di visionare una prima stesura del *Progetto per la Costruzione della Casa Comunale che utilizza le strutture dell'ex Mercato Coperto* (elaborato 7, tavola E/3, datato 24/05/1980), nel quale era stato previsto uno spazio sotterraneo a funzione di parcheggio per i mezzi degli impiegati comunali ma anche per una funzione di "rappresentanza". Nella relazione allegata al progetto viene spiegato che l'uso di tale «autorimessa di rappresentanza» sarebbe stata a beneficio «del sindaco e di qualche impiegato nonché per ricevere personaggi che desiderino trovarsi immediatamente nei locali comunali senza accedervi dalla scalinata esterna». In realtà, con la conclusione dei lavori avvenuta circa 10 anni dopo – a conferma di un cambiamento della sensibilità – l'idea dell'autorimessa non conoscerà una concretizzazione materiale.

Ancora una volta, chiamando in causa una visione di comunità agricola tutt'altro che naturale, il territorio di Aquino, così come quello di Castrocielo, non mostra gli elementi che farebbero il «vero» borgo con un centro storico – magari con i palazzi in pietra locale, senza automobili, con dei «veri agricoltori» (Barbera, Cersosimo & De Rossi 2022) – bensì si è di fronte ad una distesa di «casermoni» e «villette» di vari colori e forme che senza soluzione di continuità si estendono da Castrocielo a Aquino rendendo anche difficile l'individuazione di un confine funzionale a qualche forma di campanilismo (ingrediente prezioso per la costruzione del senso di comunità).

Come si sarà osservato, nella loro varietà di prospettive e collocazioni sociali, le voci sull'identità del territorio di Castrocielo e Aquino sono accomunate dalla denuncia di un senso di imperfezione che sin dall'arrivo della FIAT ha intaccato il panorama simbolico e materiale del Cassinate. Naturalmente questa ricorrente percezione è assai diffusa e poiché i discorsi sulla comunità contribuiscono a modellarne forma e senso (Low 2016; Scarpelli 2020), è ovvio che i due principali ambiti della cultura pubblica di Aquino e Castrocielo – l'archeologia e i palii – non solo risentono della locale retorica della frattura culturale ma spesso si ha la sensazione che tali attività siano nate proprio per fornire delle risposte a tali questioni. Nei prossimi paragrafi descriverò queste risposte e quindi tenterò di mostrarne alcuni aspetti che mi paiono particolarmente problematici.

Tra sport e tradizione

In quel di Aquino sta per iniziare l'annuale Palio delle contrade e ai margini della grande piazza antistante il duomo si sono collocati camioncini rosticceria e bancarelle di dolciumi; la parte centrale è stata invece transennata così da formare un campo da gioco innanzi allo sguardo di un pubblico piuttosto variegato.

Benché il nome di questa manifestazione di Aquino – analogamente a quella molto simile di Castrocielo – si richiami al passato medievale mediante l'adozione del termine palio, effettivamente, come spesso accade anche al di fuori del contesto da me studiato (Dei & Di Pasquale 2017; 2023), osservarne lo svolgimento significa immergersi in un *continuum* di esperienze tutt'altro che fedeli ad un rigido punto di vista storiografico-filologico ma anzi vi si sovrappongono, senza soluzione di continuità, svariate dimensioni ed esperienze: da quella dell'evento sportivo e quella

della festa di paese, dalla contrapposizione politica municipale all'evento commerciale passando per lo spettacolo televisivo tipo Giochi senza Frontiere o la vetrina elettorale (Apolito 1993; Bausinger 2008a; Meloni 2014; Iuso 2022).

L'ingresso nell'arena in abiti sportivi degli atleti/contradaioli – i due termini sono usati emicammente come sinonimi – è chiaramente ispirato alla cerimonia di apertura dei giochi olimpici. Gli speaker dell'evento – nonché presentatori della diretta televisiva della nota rete locale Teleuniverso – snocciolano dati e primati relativi alle precedenti edizioni del Palio o alle squadre/contrade in campo e anche la scelta delle discipline mostra una peculiare ambiguità creativa che mette insieme la rievocazione più o meno idealizzata del “paese” con la dimensione dell'evento sportivo da realtà moderna «al passo con i tempi». Cosicché se il taglio del tronco (stronccone), la corsa con la botte, la corsa con la cannata¹¹ e il lavare i panni alla forma¹² si richiamano esplicitamente al passato agreste di Aquino o più propriamente al mito della mezzadria con le donne che trasportano l'acqua e che lavano i panni e gli uomini che trasportano le botti e fanno i boscaioli, allo stesso tempo tali «discipline» vengono puntigliosamente «sportivizzate» e rese «moderne» attraverso l'ampio ricorso di arbitri, cronometri e fotocellule atte a oggettivare e legittimare il valore dei concorrenti più meritevoli (Bausinger 2008a).

Cecilia, commerciante di circa trent'anni che svolge il prestigioso ruolo di capo contrada, a proposito delle emozioni che si provano a competere nel palio mi spiega che: «io sono una persona che ama lo sport e vicino a questo ci devi mettere l'aggettivo patriottica». Richiamando lo spirito di comunità della *Gemeinschaft* Cecilia conclude: «questa è l'emozione più grande, fare qualcosa per il mio paese e stare insieme».

È importante concentrarsi su questo peculiare intreccio di memorie precedenti al miracolo economico, tradizioni inventate ed etica sportiva non solo perché tale plasticità del palio sembra uno dei motivi del successo partecipativo delle manifestazioni di Aquino e di Castrocielo, ma soprattutto poiché questa peculiare miscela di competizione e aggregazione, di identità, riscoperta e divertimento, fanno sì che i due palii si configurino come eccellenti dispositivi attraverso i quali contrastare la «mentalità» del

¹¹ Le cannate sono dei recipienti in terracotta un tempo adoperati per trasportare o conservare l'acqua.

¹² Piccoli corsi d'acqua di quest'area del Lazio dove un tempo si andava a lavare il bucato.

metalmazzadro e definire il senso del luogo. È proprio in questo solco che si collocano le affermazioni espresse del sindaco di Aquino durante la cerimonia di apertura, quando prende il microfono sul palchetto d'onore e spiega che: «Aquino era sopita. Non c'era più senso di appartenenza». Riferendosi al ruolo svolto dall'amministrazione comunale nel lancio del palio dice che: «questa nostra idea ha scatenato qualcosa di magico. La città si è colorata e si è ricominciato a far sì che la gente amasse stare insieme». Secondo il sindaco «il palio si è fatto veicolo di valori» come «la compostezza, la correttezza, la lealtà e la condivisione».

Se spesso l'adozione del linguaggio dello sport sembra svolgere una decisiva funzione modernizzatrice e civilizzatrice del corpo e delle forme dell'immaginazione culturale (Appadurai 1996; MacClancy 1996), non deve dunque stupire che i soggetti politici del territorio insistano molto sulle funzioni di aggregazione sociale e di modellamento antropologico svolta dai rispettivi palii e non solo per una questione di semplice retorica elettorale ma anche per una serie di motivazioni eminentemente gestionali di un territorio complesso.

Si tratta insomma di considerare che in un contesto di forte precariato esistenziale e professionale e in un'area popolata da persone che nella stragrande maggioranza dei casi individua la propria origine in un'altra regione, la possibilità di poter contare su una manifestazione piuttosto integrata nei municipi, che ricostruisce una forte identità locale e che disegna una rete sociale attraverso la quale è possibile entrare in contatto con personalità della politica e dell'imprenditoria fa sì che, specialmente per i gruppi subalterni, il palio si configuri come un'esperienza a metà strada tra la dimensione dello svago e quella relativa alle preoccupazioni più immediate della vita quotidiana. In questo senso, il ricorso erudito alla memoria recente della civiltà contadina (Dei 2002; Bausinger 2008b; Meloni 2014; Scarpelli 2020), il continuo richiamo al *fair play* inculcato dal linguaggio dello sport possono senza dubbio tradursi in un coinvolgimento nel palio, nel territorio e nella sua rete informale che chiede una contropartita nei termini dell'accettazione di una qualche forma di dominio, subordinazione e debito (MacClancy 1996; Mollona *et al.* 2021).

A tal proposito vorrei citare la voce di Aldo, circa 55 anni, ex operaio di Aquino ora disoccupato – molto appassionato di storia e archeologia ma che per vari dissidi ha rifiutato di partecipare al palio – il quale mi fa notare quanto il comitato organizzatore di questa manifestazione, così come i capicontrada, siano in maggioranza membri delle forze dell'ordine e come

questo aspetto abbia un ruolo cruciale nella scelta, gestione o nell'eventuale allontanamento delle persone «più rompiscatole», «fumantine», «inaffidabili». Chiosando la trattazione del tema con una battuta, Aldo mi dice che: «un tempo c'era l'ufficio di collocamento, ora vai direttamente dal capocontrada».

Nonostante il fatto che durante la mia ricerca sul campo gran parte delle persone coinvolte nei palii ritenga importante sottolineare quanto il palio non voglia «fare politica» e quanto «la politica» sia «un aspetto che va lasciato fuori dal palio» – mentre le voci degli esclusi ritraggono una realtà opposta nella quale la politica diventa un sinonimo di clientelismo e la partecipazione di alcuni il segno evidente del loro essere «senza dignità» – la sensazione è che con tali ammonimenti si stia cercando di contestare gli usi politici dei palii compiuti dagli avversari, piuttosto che di indicare una regola di condotta universale.

Infatti, durante il Palio di Aquino e di Castrocielo, la questione della strumentalizzazione dei palii e l'accusa della partecipazione alla manifestazione per un tornaconto personale sono temi all'ordine del giorno. In un caso particolare, le voci riguardanti il fatto che il partecipante a una prova sarebbe stato scelto a discapito di un altro, non per le sue qualità, ma per la sua vicinanza a un assessore, e il fatto che tale partecipante si esibisce in una performance nella piazza principale, sotto gli occhi dell'intera comunità, non fanno altro che confermare la verità di queste voci e, di conseguenza, la realtà dell'influenza politica di tale assessore.

Ciò detto, pensare all'esperienza del Palio di Aquino e del Palio di Castrocielo solo come a delle diaboliche macchine del dominio significherebbe fornirne un'immagine monca, che trascura l'osservazione delle tattiche di resistenza, degli spazi di manovra delle diverse soggettività nonché delle modalità di riscatto personale che l'esperienza del palio può attivare (De Certeau 1980).

È qualcosa che in parte mostra il caso di Crystal, afrodiscendente di origine sudamericana di circa cinquant'anni che vive da venti in Italia, impiegata in lavori saltuari e sposata con un aquinate bianco con il quale ha avuto dei figli. Ho conosciuto Crystal dopo il suo trionfo al palio nella specialità della corsa con la cannata. Si tratta di una sorta di corsa atletica femminile con le partecipanti in abiti «tradizionali da massaia» che devono trasportare sulla testa una cannata colma d'acqua che ovviamente non devono versare. Durante un'intervista, Crystal mi racconta di quanto sia importante per lei fare questa corsa e quanto tale pratica le abbia

permesso di vivere un'esperienza di reciproco «scambio culturale» con la comunità aquinate.

Crystal mi riferisce dell'estrema povertà vissuta durante la sua infanzia, di aver avuto accesso all'acqua corrente solo dopo l'adolescenza e dunque di quanto l'esperienza di andare a prendere l'acqua al pozzo «come le donne di Aquino» fosse un qualcosa che faceva pienamente parte della sua quotidianità nel suo paese natio. In questo senso il «training» per la corsa con la cannata svolto col supporto dei suoi figli, oltre alla possibilità di trascorrere del tempo insieme a loro si traduce in un allenamento che è anche la trasmissione di una storia di vita e una lezione sul precariato.

Riferendosi a loro, in virtù dell'esperienza dei tanti e diversi impieghi «arrangiati», Crystal mi dice che:

io gli insegno queste cose perché loro devono sapere queste cose [...] devono imparare a stare insieme alle persone e ad accontentarsi di quello che hanno. Perché, se spendono tutti i soldi in videogiochi... non perché io non ho avuto queste cose, ma perché il futuro è imprevedibile. Oggi hai un lavoro domani non sai se ce l'hai ancora. Io cerco di educarli in modo da impararli a sopravvivere.

Ma l'esperienza di coinvolgimento generata dalla partecipazione da campionessa di corsa con la cannata non si ferma solo qui. Successivamente è lei stessa a raccontarmi di quanto le sue vittorie le abbiano permesso di allargare la sua cerchia di conoscenze oltre la rete dei genitori dei compagni di scuola dei suoi figli e diventando la figura di riferimento di una giovane ragazza di Aquino che le ha chiesto di farle da allenatrice. Tante piccole dimostrazioni di considerazione e ammirazione che Crystal riferisce di vivere con soddisfazione ma anche con grande senso di responsabilità dal momento che mi racconta di allenarsi per battere il suo precedente record e di voler andare a osservare la più nota corsa con la cannata dei giochi di Arpino per vedere «se lì fanno qualcosa da imparare».

Oltre a ciò, Crystal mi spiega quanto la sua «celebrità» le sia poi valsa un invito dalle catechiste della chiesa di Aquino e successivamente il suo coinvolgimento nella preparazione di alcune pietanze sudamericane da servire durante una festa parrocchiale. Crystal mi dice che: «questo mi ha fatto avvicinare alle signore anziane di Aquino che magari mi vedevano come una straniera».

Il caso di Crystal come quello di altre ed altri partecipanti nei Palii di Aquino e Castrocielo mette in scena tutta la complessità di questo genere di manifestazione che sembra funzionare come mezzo per (ri)pensare

l'autoctonia, fabbricare il mondo sociale ed economico di un territorio e ridefinire i confini valoriali di una comunità. Da un lato, la selezione delle persone "buone per pensare la comunità" sembra avvenire solo a patto che alcune categorie di esseri umani rinuncino a contestare la loro condizione e si sottopongano a una performance attraverso la quale incorporare i valori, la storia e l'identità di una tradizione culturale (eventualmente rinunciando a rivendicare uno spazio di riconoscimento della propria condizione).

Dall'altro lato, è importante notare che, a volte, è proprio grazie alle partecipazioni ai palii che tali soggetti, anche in virtù di queste "performance tradizionalizzanti", possono tentare di elaborare le similitudini e le diversità delle loro identità "impure", mostrando la loro alterità nello spazio pubblico e avanzando, più o meno timidamente, delle rivendicazioni. Da questa prospettiva, a patto che ci si possa ricavare uno spazio di riconoscimento, la cornice del palio – pur mostrando diversi punti di attrito – sembra aprirsi a un uso più libero e aperto alle costruzioni di senso più personali e inaspettate (De Certeau 1980; Appadurai 2013).

La frattura culturale: l'elaborazione del presente inefficace

In un contesto caratterizzato dalla presenza di una multinazionale come la FIAT, a partire dalla fine degli anni Novanta, in concomitanza con una serie di stravolgimenti del mondo del lavoro come la massiccia diffusione del toyotismo¹³, della meccanizzazione, dei contratti esternalizzati, del potenziamento della cornice post-industriale (Dudley 1994; Fortun 2014; India 2017; Benadusi *et al.* 2021) e con l'avvento delle crisi economiche (Kasmir & Carbonella 2014; Mollona *et al.* 2021), il paesaggio di Aquino e Castrocielo comincia a (ri)scoprire una serie di risorse culturali in quelle aree che precedentemente erano destinate alla produzione e all'accumulo degli scarti industriali. L'idea che tali elementi potessero essere il segno del benessere di una comunità viene spazzata via a favore di un modello di

¹³ Il toyotismo è un sistema di produzione inizialmente implementato dalla società giapponese Toyota, grazie all'opera dell'ingegnere Taiichi Ohno, e si basa sul principio del "just in time". Questo implica di avviare la produzione solo in risposta a un ordine ricevuto. Tale approccio permette di evitare l'accumulo di un surplus di merce destinato alla vendita, riducendo così i costi legati allo stoccaggio e alla manodopera. A partire dagli anni Settanta, il modello Toyota ha gradualmente preso il sopravvento sul fordismo, il quale si basava sulla produzione automatizzata su larga scala e richiedeva inevitabilmente il contributo di più operai.

società che mette al centro la materialità delle bellezze storico-culturali del territorio. È così che, anche grazie a dei propizi finanziamenti pubblici, tra il 2000 e il 2001 sorge il museo archeologico della città di Aquino sopra le ceneri del vecchio mattatoio municipale, mentre nel vicino territorio comunale di Castrocielo – a circa cinquecento metri di distanza dal museo – tra il 2008 e il 2009 vengono individuati le pavimentazioni delle terme centrali dell’antica città di Aquinum (Grincia 2006; Ceraudo & Murro 2018; Ceraudo 2019). Hanno così avvio delle notevoli campagne di scavo che durano tutt’oggi e che riportano alla luce monumenti e reperti di primissimo piano nel panorama dell’archeologia italiana.

Senza dubbio il successo del sito di Aquinum – oltre all’impegno di altissimo livello profuso dalle ricercatrici e dai ricercatori che qui vengono impiegati – è dovuto alla grande determinazione dei sindaci di Castrocielo. Un ex sindaco in particolare, docente di latino in pensione e grande promotore delle indagini archeologiche locali (sotto le sue amministrazioni vedono la luce le strutture del grande complesso archeologico di Aquinum), non fa mistero di guardare a tali risorse come ad un sistema per «civilizzare» gli abitanti fortemente minacciati dagli effetti della frattura culturale, cioè la «mentalità» del metalmezzadro e la sua caratteristica architettura in cemento armato. È proprio tale mutazione paesaggistica ad attrarre le sue considerazioni riguardanti il miracolo economico. Egli mi spiega che lo sviluppo del benessere ha distolto la gente locale dall’attaccamento alla terra: «questa è stata la iattura del nostro territorio [...] c’è stata la corsa al cemento armato [...] si è pensato di fare il cemento armato pure nel centro storico. Due culture e due civiltà che fanno a pugni». Ecco allora che grazie all’archeologia e alla relativa «scoperta di meraviglie» – afferma l’ex sindaco inaugurando l’ennesima campagna di scavi nel 2018 – la cittadina di Castrocielo potrà ritornare a sentire quella «connessione con la grandezza dei romani», cioè con «la base della moderna civiltà Occidentale» nonché con «l’Europa» ed i «valori europei»¹⁴.

¹⁴ Nonostante i propositi dei vari amministratori locali, che spesso impostano le loro retoriche di riscatto e valorizzazione facendo leva sui resti archeologici del luogo, durante il periodo della mia ricerca è stato tutt’altro che difficile raccogliere voci dissonanti riguardanti il patrimonio archeologico di Castrocielo e Aquino. Il tema meriterebbe uno spazio più ampio, ma nell’intenzione di fornire una sintesi delle questioni emerse dalle osservazioni, dalle interviste e dai colloqui informali, voglio segnalare almeno tre questioni ricorrenti e intrecciate. In primo luogo, il disinteresse per le risorse archeologiche può avere luogo al fine di muovere una critica e/o sabotare le gerarchie

Insomma, così come nel caso dei palii, le parole del sindaco e di altri importanti attori impegnati nell'arena locale del patrimonio mostrano quanto il linguaggio dell'archeologia e della cultura popolare sia investito del compito di riscrivere i tratti materiali e identitari di questa comunità.

Mi sembra importante riflettere sul fatto che i palii e i reperti archeologici, pur nelle loro notevoli differenze, sono gli unici ambiti capaci di organizzare eventi pubblici che coinvolgono e attraggono una considerevole porzione della cittadinanza locale. Ma soprattutto, entrambi fanno riferimento a una trasformazione dei tratti del territorio e dei suoi abitanti impostata sul tema del nostalgico ritorno al passato. Indipendentemente dal fatto che i palii si fondino sulla partecipazione locale e che traggano un forte sostegno di investimenti economici, sociali ed emotivi da questa collocazione localizzata e autogestita; e indipendentemente dal fatto che la visita dei musei o degli scavi archeologici risulti, al contrario, un'esperienza piuttosto eterodiretta (da parte di addetti ai lavori), maggiormente distante dalle questioni della località e più attenta ai paradigmi istituzionali dei beni culturali, l'idea culturale che soggiace a entrambe le esperienze è che il richiamo al passato costituisca l'unica via legittima per l'articolazione di un modello di territorio e cittadinanza esteticamente e moralmente accettabile.

Il tempo presente descritto da tale frattura culturale si offre dunque come dimensione impura e sprovvista di concretezza allo stesso modo dei valori espressi dalla caricaturale visione del metalmezzadro. Il cambiamento che tale tempo presuppone è quello impegnato a fare un qualcosa con lo sguardo rivolto all'indietro. Questo presente è un tempo che non conosce sbocco nel futuro, un presente presentista (Hartog 2007), contraddistinto dall'inefficacia delle opere umane e che si impegna nella febbrile quanto paradossale ricostruzione del passato, cioè il tempo che per definizione non è più abitabile (Gell 1992; Appadurai 2013; Bryant & Knight 2019).

Emblema della frattura culturale per come si è venuta a configurare in questa area del Lazio meridionale, l'analisi delle retoriche e delle pra-

politiche (degli amministratori locali) e gestionali (degli addetti ai lavori) dei siti, dei monumenti e dei musei. In secondo luogo, la difficoltà di sentirsi attivamente coinvolti e inclusi negli spazi archeologici, insieme alla misconoscenza delle tecniche del corpo necessarie al loro godimento, può rendere tali luoghi sede di esperienze particolarmente frustranti. Terzo aspetto, per nulla marginale, è il fatto che intervenendo sul territorio, il sapere archeologico rimodula arbitrariamente – e spesso in modo sostanziale – luoghi, memorie e percorsi della quotidianità che altri preferirebbero lasciare intatti o che vorrebbero gestire diversamente.

tiche ad essa connessa denota l'emersione di tre punti essenziali connessi alla visione del tempo presente come realtà inefficace e impura: primo, il passato descritto attraverso una cornice nostalgica (Herzfeld 1997; Angé & Berliner 2016; Scarpelli 2020), si offre come unico serbatoio di modi di vita appropriati e dunque come punto d'origine della progettazione di futuri opportuni (utopicamente rurali o urbani). Secondo, gran parte degli elementi prodotti dall'industrializzazione – sia antropologici che paesaggistici – rappresentano una vergogna locale di cui occorrerebbe sbarazzarsi attraverso un processo evolutivo culminante nell'adozione di modi di vita, identità professionali e stili architettonici definiti, ordinati ed eleganti (Douglas 1966). Terzo, a dimostrazione di come i processi globali prendano forma sempre attraverso una frizione con i contesti locali (Appadurai 1996; Tsing 2005), la voce degli abitanti restituisce un panorama nel quale la presenza della FIAT è percepita come un fattore maggiormente decisivo rispetto ai mutamenti generati nella cornice nazionale e internazionale. In questo senso, lo stabilimento FIAT di Cassino-Piedimonte San Germano – qui concepita come “La Fabbrica” per antonomasia – o la presenza degli operai FIAT – qui concepiti come sineddoche di qualsiasi lavoratore subordinato e umiliato – si configurano come elementi capaci di incarnare ed esemplificare tutte le impurità e ingiustizie generate dalle mutazioni del sistema produttivo, dalle trasformazioni del mercato globale, dal ricorso all'esternalizzazione del lavoro, dall'arretramento dello stato sociale e dalle crisi della finanza che qui come altrove rende difficile la vita quotidiana.

Senza dubbio la stragrande maggioranza di queste proposte di sviluppo della località è avanzata nelle migliori intenzioni e non è mia intenzione stabilire qui quale sia il modello paesaggistico verso cui dovrebbero orientarsi le comunità di Aquino e Castrocielo. Ciò detto, è mio dovere osservare che la riproduzione di tali retoriche della frattura culturale locale può generare effetti nocivi sul territorio ma soprattutto sull'esistenza dei gruppi sociali più fragili che qui vivono.

Il rischio è che insieme all'implicito rifiuto del tempo presente, con la stigmatizzazione del “metalmezzadro” come sfaccendato opportunista che vive nel disordine e nel degrado urbano/rurale (Douglas 1966), le retoriche volte a conferire nuova linfa ad un territorio in piena fase post-industriale e quelle indirizzate a restituirgli l'antico blasone perduto, proprio attraverso il controllo degli spazi e delle interpretazioni delle manifestazioni pubbliche, finiscano poi per erodere importanti luoghi di riconoscimento e redistribuzione (Appadurai 2013; Fraser & Honneth 2020), bloccando

le voci dissonanti e tagliando fuori dalla comunità le persone che in quella situazione di sofferenza ci si trovano per via di condizioni oggettive di svantaggio sociale: le persone disoccupate, quelle con lavori non specializzati o in nero, quelle sottopagate e senza garanzie, con contratti precari e con famiglie a carico (persone cioè che devono appigliarsi al presente e alle quali non è spesso data voce).

In altre parole, il pericolo è che insieme al rigetto del tempo presente e con l'omaggio ad un passato immaginato secondo i canoni di un gruppo sociale egemonico, mediante la demonizzazione dei subalterni qui riassunta nella figura del metalmezzadro, si compia anche l'oblio e la delegittimazione delle loro necessità che proprio in quello spazio "impuro" – e vincolato al presente – devono districarsi ogni giorno, anche a causa di quelle formule lavorative e contrattuali promosse dall'economia globale, e nelle quali cominciano a rimanere invischiati anche quei lavoratori "flessibili" un tempo salvaguardati da formule contrattuali meno volatili (Fava 2010; Kasmir & Carbonella 2014; Armano, Bove & Murgi 2017).

Conclusioni

In questo articolo ho cercato di descrivere come gli abitanti di Aquino e Castrocielo, due centri collocati nei dintorni dello stabilimento FIAT di Cassino-Piedimonte San Germano, individuassero nell'avvento dell'industrializzazione l'origine di una peculiare frattura culturale, consistente in uno sviluppo monco, che ha condotto il territorio di Aquino e Castrocielo in una terra di nessuno tra due idealizzate dimensioni urbane o rurali. Si tratta di una tendenza assai nostalgica che inquadra il tempo presente come una realtà imperfetta e profondamente contaminata dalle scorie dell'epoca industriale e che dunque disegna un riscatto futuro che pone il ritorno al passato come unico sistema adeguato ad affrontare il presente.

Con la descrizione dei dispositivi adoperati per purificare il territorio dalla presenza di quelle figure che mal si adattano alla citata cornice nostalgica, ho cercato di sottolineare i forti rischi di stigmatizzazione ed i possibili effetti nocivi nei termini di un restringimento dello spazio pubblico di rivendicazione, riconoscimento e redistribuzione. Le figure – di generi vari – dell'operaio, del migrante, del lavoratore in nero o precario, dell'inoccupato e del disoccupato – declinazioni molteplici della subalternità sintetizzate nello stereotipo del metalmezzadro – si adattano male a un contesto che sembra voler voltare pagina rispetto al passato industriale,

con la sua estetica, il suo paesaggio, la sua economia del lavoro e persino con una certa concezione del lavoratore come soggetto degno di avanzare delle rivendicazioni (un tema che ormai interessa anche i lavoratori della classe media). In tal senso, la carenza di uno spazio di ascolto e riconoscimento – al netto di tutti quegli spazi ricavati attraverso tattiche di resistenza dentro le rappresentazioni egemoniche – rischia di trasformarsi nell'abbellimento di una ferita al di sotto della quale insiste ancora una dolorosa frattura.

Bibliografia

- Alliegro, E.V. 2020. *Out of place out of control. Antropologia dell'ambiente in crisi*. Roma: Cisu.
- Angé, O. & D. Berliner (a cura di) 2016. *Anthropology and Nostalgia*. New York-London: Berghahn.
- Annibaldi, C. 1989. La Fiat e il Mezzogiorno. *Meridiana*, 6: 199-229.
- Apolito, P. 1993. *Il Tramonto dei Totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*. Milano: Franco Angeli.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. 2013. *The future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. New York: Verso.
- Appadurai, A. 2017. *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della Globalizzazione*. Milano: Meltemi.
- Armano, E., Bove, A. & A. Murgi (a cura di) 2017. *Mapping Precariousness, Labour Insecurity and Uncertain Livelihoods. Subjectivities and Resistance*. London-New York: Routledge.
- Barbanera, M. 2015. *Storia dell'archeologia classica in Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Barbera, F., Cersosimo, D. & A. De Rossi (a cura di) 2022. *Contro i borghi. Il Bel Paese che dimentica i paesi*. Roma: Donzelli.
- Barca, F. 1997. Compromesso senza riforme nel capitalismo italiano, in *Storia del capitalismo italiano dal dopoguerra a oggi*, a cura di F. Barca, 3-115. Roma: Donzelli.
- Baris, T. 2011. *C'era una volta la Dc. Intervento pubblico e costruzione del consenso nella Ciociaria andreottiana (1943-1979)*. Roma-Bari: Laterza.
- Bausinger, H. 2008a (2006). *La Cultura dello Sport*. Roma: Armando Editore.
- Bausinger, H. 2008b. *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*. Pisa: Pacini.
- Benadusi, M., Di Bella, A., Lutri, A., Ponton, D.M., Rizza, M.O. & L. Ruggiero. 2021. *Tardo industrialismo. Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*. Milano: Meltemi.

Nella terra dei mezzi. La frattura culturale tra nostalgia, giochi popolari e archeologia

- Bernardi, U. 1986. *Paese veneto. Dalla cultura contadina al capitalismo popolare*. Edizioni del Riccio: Verona.
- Bernstein, H. 2008. *Class Dynamics of Agrarian Change*. Halifax: Fernwood Publishing.
- Bertolotti, G. & G. Sanga. 1980. In margine a un convegno sulla cultura contadina. *La Ricerca Folklorica*, 1: 113-115.
- Bonato, L. 2011. *Tieni il tempo. Riti e ritmi della città*. Milano: Franco Angeli.
- Bravo, G.L. 1995. *Festa contadina e società complessa*. Milano: Franco Angeli.
- Brunetti, U., D'Orifice G. & C. Jadecola (a cura di) 1992. *1972-1992. Vent'anni di FIAT in provincia di Frosinone*. Piedimonte San Germano: Cedas.
- Bryant, R. & D.M. Knight 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ceraudo, G. 2019. *Le Terme Centrali o Vecchiane di Aquinum. Ambiente, Archeologia e Paesaggi*. Foggia: Grenzi.
- Ceraudo, G. & G. Murro 2018. *Aquinum. Guida ai Monumenti e all'Area Archeologica*. Foggia: Grenzi.
- Cersosimo, D. 1994. Da Torino a Melfi. Ragioni e percorsi della meridionalizzazione Fiat. *Meridiana*, 21: 35-68.
- Clemente, P. 1987. Mezzadri in lotta: tra l'effervescenza della ribellione e i tempi lunghi della storia rurale. *Annali dell'Istituto Alcide Cervi*, 9: 285-305.
- Cozza, F. 2023. The Love Trap. Romanticization practices of the Italian generations of the 90s. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 25, 2: 1-18.
- Crainz, G. 2005a (1996). *Storia del Miracolo Italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni Cinquanta e Sessanta*. Roma: Donzelli.
- Crainz, G. 2005b (2003). *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*. Roma: Donzelli.
- De Certeau, M. 1980. *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Paris: Union Générale des Éditions.
- De Martino, E. 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Dei, F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi.
- Dei, F. & C. Di Pasquale (a cura di) 2017. *Rievocare il Passato: Memoria Culturale e Identità Territoriali*. Pisa: Pisa University Press.
- Dei, F. & C. Di Pasquale (a cura di) 2023. *Le rievocazioni storiche. Feste civiche e cultura popolare in Toscana*. Roma: Donzelli.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dudley, K.M. 1994. *The end of the line: lost jobs, new lives in post-industrial America*. Chicago: Chicago University Press.
- Fava, F. 2010. Lavoro nero allo Zen, in *Soggetti al Lavoro. Un'Etnografia della Vita Attiva nel Mondo Globalizzato*, a cura di S. Vignato, 19-35. Novara: Utet.

- Fortun, K. 2014. From Latour to Late Industrialism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 309-329.
- Fraser, N. & A. Honneth 2020 (2003). *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*. Milano: Meltemi.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg.
- Grincia, A. 2006. *Aquino: 20 anni di impegno per il recupero dei Beni Culturali. Ager Aquinas. Storia e Archeologia nella media valle dell'antico Liris*, vol. II. Aquino: Pubblicazioni del Museo della Città di Aquino.
- Hannerz, U. 2001 (1980). *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*. Bologna: Il Mulino.
- Hartog, F. 2007 (2003). *Regimi di storicità*. Palermo: Sellerio.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. London: Routledge.
- Herzfeld, M. 2004. *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Holmes, D. 1989. *Cultural Disenchantments: Worker Peasantries in Northern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- India, T. 2017. *Antropologia della Deindustrializzazione. Il caso della Fiat di Termini Imerese*. Firenze: Editpress.
- Iuso, A. 2022. *Costruire il patrimonio culturale. Prospettive antropologiche*. Roma: Carocci.
- Jadecola, C. 1994. *Linea Gustav*. Sora: Centro Studi Sorani Vincenzo Patriarca.
- Jadecola, C. 1998. *Mal'Aria*. Sora: Centro Studi Sorani Vincenzo Patriarca.
- Kahn, J.S. 2001. Anthropology and Modernity. *Current Anthropology*, 42, 5: 651-680.
- Kasim, S. & A. Carbonella (a cura di) 2014. *Blood and Fire. Toward a Global Anthropology of Labor*. New York-Oxford: Berghahn.
- Leogrande, A. 2013. *Fumo sulla città*. Roma: Fandango.
- Link, B.G. & C.P. Jo 2001. Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology*, 27, 1: 363-385.
- Low, S. 2016. *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*. London: Routledge.
- MacClancy, J. (a cura di) 1996. *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.
- Malighetti, R. (a cura di) 2005. *Oltre lo Sviluppo. La prospettiva dell'Antropologia*. Roma: Meltemi.
- Mancuso, A. 2017. Incertezza, precarietà, capacità di immaginazione del futuro e modernità. Un confronto tra Appadurai e De Martino. *EtnoAntropologia*, 5, 1: 21-51.
- Meloni, P. 2014. *Il tempo rievocato. Antropologia del Patrimonio e Cultura di Massa in Toscana*. Milano: Mimesis.
- Meloni, P. 2023. *Nostalgia rurale. Antropologia viva di un immaginario contemporaneo*. Roma: Meltemi.

Nella terra dei mezzi. La frattura culturale tra nostalgia, giochi popolari e archeologia

- Mollona, M., Papa, C., Redini, V. & V. Siniscalchi 2021. *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*. Roma: Carocci.
- Murro, G. 1970. Grazie Fiat!. *La Voce di Aquino*, 7: 5.
- Provincia di Frosinone 1994. *L'impatto economico e sociale dello stabilimento FIAT di Piedimonte S. Germano sulla Provincia di Frosinone*. Roma: Luiss.
- Rimoldi, L. 2010. «Rivoluzionari di professione». Storie di sindacalisti Cgil nella Pirelli degli anni Sessanta e Settanta, in *Soggetti al Lavoro. Un'Etnografia della Vita Attiva nel Mondo Globalizzato*, a cura di S. Vignato, 3-17. Novara: Utet.
- Rimoldi, L. 2022. Memorie diluite e narrazioni. I «Futuri Passati» di una Generazione di Ex-Lavoratori della Pirelli-Bicocca. *Lares. Quadrimestrale di studi demoeconomici e antropologici*, 88, 2: 199-216.
- Romeo, A. 1989. *Il metalmezzadro: gli anni della crisi e dello sviluppo dell'area jonica tarantina*. Manduria: Lacaíta.
- Scarpelli, F. 2020. *La Memoria del Territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*. Pisa: Pacini.
- Sobrero, A.M. 2011. I'll Teach You Differences, in *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*, a cura di F. Scarpelli, 19-48. Roma: Carocci.
- Solinas, P.G. 1993. Ciclo di sviluppo familiare e ciclo della vita nelle famiglie contadine del Senese. *La Ricerca Folklorica*, 27: 35-42.
- Tobagi, W. 1979. Il "metalmezzadro" protagonista dell'economia sommersa al Sud. *Corriere della sera*, 15 ottobre 1979.
- Tsing, A.L. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.



Rovine del passato, rovine del futuro. Nostalgia e immaginari tardo-industriali in Sicilia¹

LORENZO D'ORSI
Università di Foggia

Riassunto

Sulla base di un'etnografia svolta tra il 2020 e il 2022 a Gela, città della costa meridionale della Sicilia, le trasformazioni cui è andato incontro il senso del luogo e il suo racconto tra illusioni di grandiosità veicolate dall'industria, ruderi della modernità che permeano lo spazio urbano, sentimenti nostalgici e reperti archeologici. L'apertura di un impianto petrolchimico negli anni Sessanta da parte dell'Eni ha trasformato Gela da piccola realtà agricola in snodo dell'industrializzazione del meridione italiano, offrendo alla città un inedito senso di centralità e avanguardia. La recente dismissione dell'impianto ha tuttavia lasciato un territorio contraddistinto da inquinamento, abusivismo edilizio e incertezza del futuro. Il testo analizza il lento processo di rovinamento che caratterizza tanto i ruderi industriali quanto il tessuto urbano contraddistinto da edifici abbandonati, palazzi incompiuti e progetti mai completati. Da un lato, mette in luce il tentativo di rimuovere questa materialità in disfaccimento per reimmaginare lo spazio urbano. Dall'altro, sottolinea come il racconto delle rovine della modernità fondi un senso di intimità e appartenenza. Il paesaggio di rovine si lega, inoltre, a un nuovo immaginario che, evocando nostalgicamente il passato rurale e i segni dell'antica colonia greca, cerca di fondare un nuovo senso della località più in linea con i paradigmi di sviluppo turistico. L'articolo dimostra, infine, come

¹ Questo articolo è il risultato delle riflessioni elaborate nell'ambito del progetto PRIN PNRR2022 "QUASI-RUINS: Place, Nostalgia and Future in Late-Industrial Italian Towns", CUP D53D23019790001, Codice progetto MUR: P2022R5Y7E, finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU (Università di Foggia). La ricerca etnografica su cui si basa è stata condotta grazie al progetto PON-AIM 1883713 "Praticare la Smart City. Nuove politiche e nuovi immaginari urbani in Sicilia" (Università di Catania). Ringrazio Mara Benadusi, Irene Falconieri, Pietro Saitta e Antonio Vesco per gli spunti di riflessione e i suggerimenti durante e dopo la ricerca di campo. La mia gratitudine va soprattutto alle persone che ho incontrato a Gela e che, in forme e modi differenti, hanno reso possibile questo lavoro.

a orientare l'immaginario rurale e pre-industriale e le annesse fantasie di grandeur turistica sia proprio l'introduzione di quelle rappresentazioni grandiose del sé veicolate dalla stagione del petrolchimico che oggi si vorrebbe dimenticare.

Parole chiave: ruination, nostalgia, tardo-industrialismo, archeologia, Sicilia.

Ruins of the past, ruins of the future. Nostalgia and late-industrial imaginaries in Sicily.

Based on ethnographic research conducted between 2020 and 2022 in the town of Gela, Sicily, this paper examines the transformation of urban imaginaries. In the 1960s, the establishment of the Eni petrochemical plant transformed Gela from a small rural village into a symbol of industrialization in southern Italy, bringing a newfound sense of centrality and vanguard to the town. However, the recent closure of the plant has resulted in depopulation, environmental pollution, the proliferation of illegal constructions, and an uncertain future. This article analyzes the process of ruination that characterizes the industrial ruins and the urban landscape of Gela, marked by abandoned buildings, unfinished projects, and incomplete developments. On the one hand, it investigates inhabitants' attempt to make invisible this decaying materiality and reimagine their city. On the other hand, it demonstrates how the narratives around these ruins of modernity shape a sense of intimacy and locality. This landscape of ruins is also intertwined with the emergence of new social imaginaries rooted in nostalgia for Gela's rural past and the remnants of its ancient Greek colony. These imaginaries overshadow the industrial era and establish a new sense of place more aligned with the tourism paradigm. Ultimately, this paper reveals how the new rural and pre-industrial imaginary, and the related aspirations of economic renaissance, are supported by the very sense of grandeur conveyed by that petrochemical plant that people today wish to remove.

Keywords: ruination, nostalgia, late-industrialism, archeology, Sicily.

Nell'autunno del 2021 ero in macchina con Graziano², insegnante quarantenne e membro di un'associazione volta alla valorizzazione dei beni archeologici, che mi stava conducendo in un tour di Gela. Settima città della Sicilia con circa 70.000 abitanti, Gela è stata la sede di un grande stabilimento petrolchimico inaugurato dall'Eni nel 1963 e dismesso nel 2014 per insostenibilità economico-ambientale. Il nostro itinerario era iniziato tra i vicoli decadenti e gli edifici abbandonati del centro storico, era

² Per proteggere l'identità dei miei interlocutori, ho modificato i nomi propri e alcuni dettagli biografici.

proseguito nel groviglio di palazzi abusivi che negli anni Sessanta avevano inglobato le mura federiciane, era passato per il lungomare, la cui riqualificazione non era stata completata per l'assenza di finanziamenti, e si era concluso sul belvedere del Museo archeologico, chiuso per restauro. Da qui si poteva ammirare l'acropoli greca, le cui vestigia erano ricoperte di erbacce e sul cui sfondo si stagliavano tubi corrosi, silos arrugginiti e camini spenti del vecchio impianto. Graziano sosteneva che da quando il settore industriale era entrato in declino, la città dovesse ritrovare la sua "vera" identità, puntando sulle bellezze paesaggistiche e archeologiche: «Gela è degradata, a tratti sembra una città bombardata. Ma hai visto il suo potenziale?». E, indicando la raffineria dismessa, aveva aggiunto:

Lo stabilimento ha portato soldi e lavoro, ma il suo impatto è stato terribile. Chi passava per Gela respirava una puzza tremenda, dovevi chiudere i finestrini. Gela era la città tossica! Non potevi andare al mare perché c'erano le macchie d'olio, noi eravamo abituati e il bagno lo facevamo lo stesso. Fino a poco tempo fa, non c'era la passeggiata domenicale sul lungomare perché il lungomare era una zona da non frequentare! Ma le cose stanno cambiando e l'abbattimento del camino [il riferimento è a uno dei camini della raffineria smantellato nel 2021] per me è stato un sollievo. Con la chiusura dello stabilimento difficilmente troverai qualcuno contrario all'abbattimento perché chi ci ha lavorato non se lo scorda, ma ha una memoria fatta di rabbia e perdita di speranza. Allora, se cancelli anche l'altra torre, potremmo diventare una vera città di mare. L'impatto visivo è importante e, finalmente, ci stiamo mettendo un vestito nuovo.

Seppur volte a evidenziare le potenzialità cittadine, le parole di Graziano lasciavano trasparire una condizione di incertezza e decadenza che si mescolava con le fantasie per il futuro. Con l'espressione "vestito nuovo", l'uomo esprimeva il tentativo di recidere i legami con il recente passato industriale in favore di un nuovo racconto della città legato al riscatto turistico in chiave balneare e patrimoniale. In questo senso, il riferimento all'abbattimento di una delle ciminiere rivelava non solo il desiderio di fabbricare un nuovo «senso del luogo» (Feld & Basso 1996), ma come tale desiderio passasse attraverso un processo di rimozione della stagione industriale, o quantomeno una «invisibilizzazione» (Benadusi & Ruggiero 2021) della sua ingombrante materialità. L'incontro con Graziano sintetizza un sentimento a metà tra disillusione e speranza che ho intercettato spesso durante la mia etnografia a Gela e che aiuta a mettere a fuoco i temi di questo articolo, ossia le trasformazioni cui è andato incontro il senso del

luogo e il suo racconto tra illusioni di grandiosità veicolate dall'industria, ruderi della modernità che permeano lo spazio urbano, sentimenti nostalgici e reperti archeologici.

Gela è stata uno degli snodi nevralgici del processo di industrializzazione eterodiretta che ha contraddistinto il meridione d'Italia (Trigilia 1992), divenendo polo di attrazione lavorativa in una regione storicamente caratterizzata da alti tassi di emigrazione. Tuttavia, l'immaginario di riscatto dalla durezza della vita contadina ha lasciato il posto a un lento declino che ha attribuito alla città uno stigma legato non solo all'inquinamento ambientale (SENTIERI 2019), ma anche alla crescita urbana deregolamentata. Al pari di altre realtà siciliane (Benadusi *et al.* 2021), quello di Gela può oggi essere definito un contesto «tardo-industriale» (Fortun 2012; 2014), in cui l'orizzonte lavorativo ed esistenziale della fabbrica non è scomparso, ma si è fortemente indebolito ed è stato affiancato da nuove retoriche di sviluppo. In questo senso, è bene sottolineare che una parte importante della popolazione rimane legata alla rappresentazione di Gela come la «città del cane a sei zampe» (Turco 2018) in virtù dell'identificazione con l'Eni. Tuttavia, in conseguenza di una lunga fase di incertezza economica sono sorte nuove retoriche e nuove politiche che, mettendo al centro soprattutto le aree del centro storico e del lungomare, cercano di favorire una nuova prospettiva sul territorio. Nello spazio di questo articolo non intendo indagare queste politiche di riqualificazione, ma esplorare i modi in cui vecchi e nuovi immaginari urbani sono interpretati e agiti da coloro che abitano le aree sopramenzionate. A tal proposito, cerco di mostrare come lo sforzo di cambiare la rappresentazione pubblica di Gela si basi su una rimozione della stagione industriale e sull'evocazione nostalgica di un immaginifico passato anteriore che, tuttavia, riflette quel senso di centralità e avanguardia acquisito con la costruzione del petrolchimico.

Diversi lavori (tra gli altri, Saitta 2011; Alliegro 2014; Bachis 2017; Benadusi 2018a; 2018b; Ravenda 2018; Falconieri 2019; Pusceddu 2022) hanno analizzato il fallimento dell'industria pesante nel meridione attraverso la lente del disastro ambientale, mettendo in luce con prospettive diverse la condizione cronica e quotidiana che il disastro ha assunto nelle vite delle persone e delle comunità. In questo contributo vorrei indagare lo sbriciolamento del sogno industriale e la sua incarnazione nel tessuto urbano attraverso la categoria di «ruination» (rovinamento) elaborata da Ann Laura Stoler (2008; 2013) per esplorare come i resti materiali del passato dismesso non siano residui inermi e dimenticati, ma continuo

a influenzare attivamente la vita delle persone. Come mostra il tour in macchina con Graziano, l'esperienza e i racconti della città erano imbevuti di un sentimento di "rovinamento" (incuria, degrado e fallimento di progettualità collettive), legato a una pluralità di fattori e situazioni, tra cui l'abusivismo edilizio e il mancato piano regolatore, la progressiva deindustrializzazione, la cattiva gestione delle opere pubbliche, la poca capacità di programmazione da parte della politica locale e lo stato di abbandono del patrimonio archeologico. Sebbene ognuno di questi aspetti abbia cause e conseguenze differenti, essi erano connessi all'interno di un'unica retorica da parte dei miei interlocutori, divenendo l'appiglio attraverso cui i protagonisti di questo testo raccontavano se stessi e la città, reinventavano il proprio passato e immaginavano il futuro.

Dopo una presentazione delle coordinate teoriche e metodologiche e del contesto d'indagine, nelle prossime pagine esamino il modo in cui coloro che animano il centro storico e il lungomare vivono le rovine industriali e urbane di Gela. In primo luogo, evidenzio come i residenti cerchino di rimuovere gli elementi negativi del paesaggio per immaginare diversamente il contesto urbano. Al contempo, queste rovine della modernità si configurano come l'aggancio retorico e materiale per un racconto intimo che tratteggia le aspirazioni mancate della città e che fonda l'appartenenza al luogo. In secondo luogo, metto in luce come questo paesaggio di rovine si leghi anche a una nostalgia per il passato rurale e per le vestigia dell'antica colonia greca. Questa proiezione nel passato rivela il tentativo di fondare una località più in linea con i nuovi paradigmi di sviluppo. Evidenziando le ambivalenze morali legate al ruolo dell'industria, infine, cerco di mostrare come a orientare il sogno di una nuova *grandeur* turistica fondata sull'esaltazione del passato pre-1960 siano proprio quelle rappresentazioni grandiose del sé acquisite con la stagione del petrolchimico che si vorrebbe oggi dimenticare.

Premesse teoriche e metodologiche

Da tempo si è sottolineato come il concetto delle rovine, in quanto traccia di un lontano passato separato dal presente, sia un'acquisizione recente, frutto dell'autorappresentazione della modernità come radicale frattura temporale (Lowenthal 1985; Hell & Schönle 2010). Negli ultimi anni un crescente dibattito interdisciplinare ha piuttosto volto l'attenzione sulle «rovine della modernità» (Hell & Schönle 2010), prendendo in esame

strutture coloniali dimenticate, fabbriche dismesse, quartieri operai disabitati. Se a volte infrastrutture sventrate ed edifici abbandonati sono stati riconvertiti in condomini o inglobati nell'economia morale del patrimonio, altre volte sono divenuti elementi del paesaggio all'apparenza marginali. Tuttavia, la loro materialità silenziosa ma simbolicamente densa continua a influenzare la vita delle comunità locali, plasmandone gli immaginari, le paure, le aspettative e il modo in cui nuovi eventi sono interpretati. Queste rovine della modernità possono diventare lo spunto per costruire il senso della località (Gordillo 2014) o per opporsi alle nuove narrative di sviluppo urbano neoliberista (Edensor 2005). Possono irretire le persone in un senso di vuoto che impedisce di immaginare alternative future (Dzenovska 2020) o divenire l'oggetto di rimpianti per il trascorso industriale (High, MacKinnon & Perchard 2017).

In questa cornice, il concetto di *ruination* di Stoler sottolinea la natura materiale e metaforica delle rovine, ossia il legame tra l'infrastruttura decadente e l'immaginario a essa associato, spostando l'attenzione dalle rovine in sé al senso di perdita esperito da chi le vive nel quotidiano. L'intreccio tra la condizione "rovinata" dell'oggetto materiale e l'azione di "rovinamento" che questo suscita nei soggetti costituisce una buona lente per analizzare gli aspetti sensoriali e le esperienze emozionali che caratterizzano i processi di *place-making*, ossia per far emergere la relazione dinamica che intercorre tra la fabbricazione del senso del luogo e la costruzione della soggettività di chi lo abita (Wanner 2016). Nel caso di Gela, il senso di rovinamento si concretizza prima di tutto nelle tracce lasciate nel tessuto urbano dai sogni di modernità veicolati dall'industria e dal loro fallimento. Nel testo, tuttavia, adotto la lente della *ruination* anche per cogliere la relazione che i protagonisti di questa ricerca hanno con le rovine archeologiche e gli edifici cui è conferito un valore storico e artistico. Si tratta di rovine in senso classico, cui è attribuito un potenziale di riscatto territoriale. Lo stato di abbandono e sfacelo in cui esse versano estende però il processo di rovinamento anche agli immaginari futuri che su queste rovine "redentive" sono plasmati.

Su un piano metodologico, il materiale empirico di questo articolo attinge da una ricerca etnografica svolta tra il 2020 e il 2022 e si focalizza su pratiche e discorsi di quegli attori sociali che partecipano attivamente alle narrative pubbliche volte a ridefinire il territorio di Gela, ossia associazioni locali e comitati di quartiere, ma anche abitanti, negozianti e ristoratori del centro storico e del lungomare. Attori istituzionali, quali decisori politici,

pianificatori urbani, dirigenti museali e della grande impresa, costituiscono piuttosto lo sfondo di questa riflessione volta a esplorare i modi in cui nuovi immaginari archeologici e agresti, retoriche della modernizzazione e sentimenti nostalgici circolano in ampi strati della popolazione fino a divenire una sorta di senso comune. L'area del centro storico e quella del lungomare sono da tempo oggetto di interventi di riqualificazione urbana (più o meno realizzati e talvolta già rovinati), orientati a arginare il decadimento e lo spopolamento della prima e a valorizzare la seconda³. Pur non esaurendo le dinamiche socio-politiche che caratterizzano una realtà stratificata come quella di Gela, tali aree si collocano al centro dei nuovi immaginari urbani.

Questo articolo è frutto di un lungo percorso di familiarizzazione con il territorio avvenuto attraverso la condivisione di spazi e momenti della vita quotidiana, dialoghi e interviste in profondità. In questo percorso di familiarizzazione sono risultate un prezioso strumento di analisi le pratiche di recupero del centro storico e i percorsi con cui gli abitanti attraversano la città. Se, come sosteneva de Certeau (2010), camminare è una forma di scrittura invisibile che produce un racconto del tessuto urbano, il “camminare con”, racchiuso spesso nell'etichetta inglese di *walking ethnography* (Urquijo 2023), mi ha consentito una comprensione intima del modo in cui le persone percepiscono lo spazio. Esso si è rivelato un processo di apprendimento che mi ha permesso di imparare in prima persona a decifrare marcatori spaziali e connessioni sentimentali con luoghi inizialmente a me estranei. Al contempo, la mia presenza, in quanto soggetto esterno ma con cui progressivamente si è costruito un rapporto di confidenza, ha offerto ai miei interlocutori l'opportunità per elaborare fantasie di sé e dello spazio urbano. Pur se legata alla sfera privata e individuale, la fantasia ha una marcata componente sociale e consente di comprendere gli orientamenti delle persone nel presente e nel futuro (Moore 2007; Mattalucci 2012). Lunghi dall'essere semplici racconti confezionati per un osservatore esterno, le fantasie sulla città erano imbevute di una forte carica di progettualità collettiva che ha consentito ai miei interlocutori di riconfigurare creativamente gli spazi rovinati che attraversavamo e, al sottoscritto, di comprendere ciò che essi avrebbero voluto essere o ritornare a essere.

³ A causa dell'identità industriale della città, la zona del lungomare è stata a lungo considerata di poco valore, al punto che fino agli anni Ottanta vi venivano costruite case popolari.

Dal sogno industriale alla città tossica

Con la costruzione di impianti petrolchimici e quartieri dotati di elettricità, reti fognarie e strade asfaltate, l'industrializzazione avviata in Sicilia nel secondo dopoguerra può essere intesa come una ridefinizione simbolica dei contesti locali (Falconieri 2021). In quanto zona agricola che repentinamente è divenuta industriale, Gela ha incarnato in pieno questo immaginario di liberazione dalla povertà. Il suo impianto petrolchimico è stato protagonista dei documentari d'impresa con cui l'Eni di Enrico Mattei ha raccontato l'industrializzazione del sud Italia (De Filippo 2016). Questo cinema industriale ha dato vita a una narrazione ottimista che leggeva la questione meridionale attraverso il fascino di una «grande metafora dualista» (Lupo 2015), in cui l'industria riscattava dalla durezza della vita contadina, dava accesso alla modernità e riconnetteva con un passato glorioso ma lontano – nel contesto di Gela, le tracce della colonia greca. Il processo di industrializzazione ha così alimentato una «cultura del petrolio» (Barrett & Worden 2014) nella quale trivelle, ciminiere e fumi neri assurgevano a simboli moralmente ed esteticamente positivi (Benadusi 2018b). Nel caso gelese, l'apertura dello stabilimento ha implicato anche la costruzione da parte dell'Eni del quartiere Macchitella che, con i suoi alloggi dotati di ogni servizio, ha incarnato sul piano urbano l'avvento della modernità industriale.



Fig. 1. Cartolina degli anni Sessanta raffigurante il petrolchimico di Gela con i suoi fumi neri corredato da verde e fiori. Fonte: Mulé 2020.

È bene sottolineare che, malgrado abbia avuto un carattere eterodiretto e sia stato fondato su una rappresentazione orientalista che dipingeva l'alterità interna al Paese come primitiva (Schneider 1998; Moe 2004; Faeta 2005), il processo di industrializzazione non è stato unidirezionale. Le sue «aspettative miracoliste» (Hyttén & Marchioni 1970) sono state largamente condivise dalla popolazione e da tutto l'arco della politica locale⁴. Il «potere demiurgico del petrolio» (Appel, Mason & Watts 2015) offriva infatti una prosperità economica piuttosto rara nel meridione dell'epoca che rendeva possibile l'accesso a beni prima impensabili, come automobili e frigoriferi. Questo inatteso senso di agency è ben impresso nell'aneddoto secondo cui «per trovare moglie si andava la domenica in piazza con la tuta dell'Anic [precedente nome dell'Eni]». La tuta era infatti sinonimo di un posto fisso all'impianto e dunque di un benessere a cui altri non potevano accedere.

Sebbene il ritrovamento del petrolio abbia permesso a Gela di acquisire un ruolo importante nelle dinamiche politico-economiche regionali e nazionali, non ha comportato una riduzione delle carenze infrastrutturali del territorio. Lo stabilimento ha piuttosto continuato una politica occupazionale fondata su logiche di cooptazione e clientelismo, determinando quella che Hyttén e Marchioni (1970) hanno chiamato, attraverso una definizione che ha fatto scuola nella letteratura socio-economica italiana, una «industrializzazione senza sviluppo». Il petrolchimico ha inoltre provocato un massiccio inquinamento dell'aria, dell'acqua e del suolo, al punto che nel 1990 Gela era stata dichiarata Area ad alto rischio di crisi ambientale (SENTIERI 2019). Analogamente, lo sviluppo industriale non ha saputo farsi carico dei nuovi bisogni abitativi e, se si esclude il quartiere di Macchitella, ha favorito ampi fenomeni di abusivismo edilizio che hanno reso Gela una realtà a metà tra i modelli di urbanizzazione europei e quelli dei paesi in via di sviluppo, in cui spicca la carenza di servizi, trasporti e infrastrutture culturali (Amata 1986; Saitta 2009). Non per caso, gli abitanti sono soliti definire Gela un *paisazzu*, sottolineando con questo epiteto dispregiativo come quella di città sia una condizione acquisita solo se si ragiona in termini di estensione spaziale. Assieme alla sanguinosa faida della mafia tra gli anni Ottanta e Novanta, questi elementi hanno sovvertito l'immagine di Gela come “Texas italiano”, secondo la definizione di uno dei documentari dell'Eni, e hanno contribuito a una rappresentazione

⁴ Per una ricostruzione del dibattito politico attorno al processo di industrializzazione gelese si veda Di Bartolo (2004).

negativa veicolata soprattutto dall'esterno, attraverso giornali e televisioni, che ha tratteggiato Gela come la "città tossica" e la "capitale dell'abusivismo edilizio" (cfr. Becucci 2004).

Le contraddizioni portate sul territorio dal petrolchimico si sono accentuate con il declino del settore industriale, come dimostra la famosa protesta del 2002 contro l'ordinanza di chiusura dello stabilimento emessa dalla magistratura a causa dell'inquinamento, di cui si dice che una parte dei manifestanti gridava «meglio ammalati che disoccupati». Questa manifestazione non è indice solo del dilemma che oppone il diritto al lavoro e quello alla salute ma, come osserva Saitta (2009: 103), anche di «una profonda introiezione dell'idea che la fabbrica sia centrale per gli individui e per la collettività, e che la sopravvivenza della città stessa dipenda da essa». La politica locale ha cercato di barcamenarsi tra la progressiva dismissione dello stabilimento e il problema ambientale. Sebbene le associazioni ambientaliste non abbiano avuto un forte radicamento locale, esse hanno veicolato un immaginario rovesciato in cui l'industria è divenuta fonte di malessere e inquinamento (Falconieri 2021) contribuendo a sviluppare uno struggimento nostalgico per una immaginifica Gela pre-industriale.

Alla fine di una lunga fase crepuscolare, nel 2014 il grande impianto è stato dismesso e al suo interno l'Eni ha inaugurato una bio-raffineria. Il processo di riconversione del comparto industriale ha determinato una significativa dislocazione dei dipendenti diretti dell'Eni fuori dal contesto geleso e un ricorso agli ammortizzatori sociali per i lavoratori dell'indotto (Turco 2018). Esso ha previsto inoltre misure di bonifica che sono, tuttavia, lungi dall'essere implementate (Peca & Turco 2020). In questa fase di transizione, l'Eni non solo continua a rappresentare un'opportunità lavorativa, seppur in maniera residuale rispetto al passato, ma ha anche mantenuto una parte delle sue attività estrattive impegnandosi nella costruzione di un gasdotto sottomarino. Al contempo, ha puntato su un nuovo immaginario di sostenibilità ambientale incentrato sulla *green-refinery* e sulla valorizzazione del patrimonio storico-culturale geleso (Lutri 2018; 2019). Benché queste posizioni siano spesso accusate di essere più apparenti che sostanziali, l'Eni sembra lentamente assecondare il desiderio locale di rimuovere l'impatto visivo del petrolchimico dal paesaggio. In questa fase di incertezza la politica locale vede nel turismo di massa, nell'agricoltura e nella sopravvivenza del compartimento industriale il futuro di una città che rimane «sospesa» (Becucci 2004) tra l'immaginario industriale e quello della possibilità turistica. Pur se all'apparenza antitetico, queste rappre-

sentazioni si mescolano nelle biografie delle persone e nel modo in cui esse raccontano se stesse e la città.

Rovine della modernità e senso del luogo

In molte realtà europee e italiane (si vedano, tra gli altri, Barndt 2010; Muehlebach 2017), la fabbrica dismessa è stata oggetto di patrimonializzazione. Come mostra il commento di Graziano in introduzione, invece, le imponenti strutture del petrolchimico gelese non sono percepite come le custodi di un valore morale e di un possibile riscatto economico. In una fase di transizione in cui l'eliminazione dei danni di lungo periodo dell'inquinamento è operazione incerta e temporalmente dilatata, esse riproducono agli occhi dei residenti lo stigma della città tossica. Analogamente a quanto messo in luce da Benadusi e Ruggiero (2021) per il polo petrolchimico siracusano, di fronte all'assenza di azioni concrete volte a risolvere problemi strutturali l'invisibilizzazione delle tracce del recente passato sembra offrire l'occasione per una diversa rappresentazione del territorio. Nei miei tour per la città, ad esempio, diversi interlocutori cercavano di evitare il contatto visivo con il petrolchimico e, quando eravamo costretti a passarci accanto, indirizzavano l'attenzione su altri elementi limitrofi (il Bosco Littorio, le rovine greche, il mare) invitandomi a rimuovere, almeno con la fantasia, quello che non consideravano più il marcatore simbolico attraverso cui pensare la città.

Queste pratiche di invisibilizzazione non sono messe in atto solo verso le strutture industriali ma anche verso il disordine e l'abusivismo che caratterizzano il tessuto urbano. Se l'irregolarità edilizia contrassegna la storia d'Italia, a Gela la sua diffusione capillare l'ha resa una delle caratteristiche identificative del luogo (Gambuzza 1986). L'abusivismo è strettamente legato alla storia del petrolchimico, poiché è iniziato con l'arrivo di migliaia di lavoratori dell'indotto al cui fabbisogno abitativo non hanno saputo sopperire né le istituzioni locali né l'Eni, intenta a privilegiare i dipendenti diretti attraverso il quartiere Macchitella. Se in una prima fase si è trattato di un fenomeno «spontaneo» incentrato sulla figura dell'auto-costruttore (Gambuzza 1986; Saitta 2009), in seguito si sono avute fasi di abusivismo più progettato, legato all'intreccio tra speculazione edilizia e consenso politico. La costruzione di stabili abusivi e spesso lasciati incompiuti – simboleggiati dalla palazzina priva di intonaco e con il secondo e terzo piano abbozzati – caratterizza interi quartieri e persino il centro storico, dando alla città l'aspetto di un cantiere in continua attività.



Fig. 2. Incompiuti e palazzi abbandonati del centro storico.

È inoltre difficile tracciare una chiara discontinuità tra le zone abusive – alcune di esse ancora prive di allaccio fognario e strade asfaltate – e i quartieri oggetto di regolare pianificazione, poiché quest'ultima, a causa della speculazione, si è caratterizzata per la carenza di aree verdi, piazze e financo marciapiedi. A questo paesaggio disarmonico si aggiungono i numerosi edifici pericolanti, un centro storico semiabbandonato e le tante opere pubbliche rimaste incompiute o divenute inagibili. Questo rovina-mento della città non è riconducibile a un evento specifico, ma è piuttosto il risultato di un processo lento e silenzioso, in cui la «produzione dello spazio» (Lefebvre 1991) si rivela la cartina di tornasole del fallimento del progetto industriale.

Rispetto a questo paesaggio di rovine, le passeggiate compiute insieme ai miei interlocutori restituiscono un camminare selettivo attraverso cui elaborare insieme fantasie di possibili futuri e costruire un racconto della città più desiderabile. Queste pratiche di invisibilizzazione permettevano di dare vita, attraverso un sforzo di immaginazione sempre in procinto di dissolversi, a una Gela diversa che, prima ancora che essere offerta agli sguardi di chi viene da fuori, era messa in scena per chi la abita quotidianamente. Emblematici sono i miei dialoghi con Giuseppe, giovane pro-

prietario di un ristorante del centro la cui apertura ha implicato un lavoro di pulizia del vicolo e della piazza antistanti. Giuseppe spiegava che il locale e l'annesso lavoro di recupero erano un tentativo di contrapporsi alla bruttezza della città, al punto che raccontava con orgoglio che alcuni suoi clienti «si sentivano in un posto così bello che non sembrava neanche di stare a Gela».

Alla mia richiesta di visitare assieme altri luoghi da lui ritenuti “belli”, il giovane mi aveva portato presso l'ottocentesca Chiesa Madre, la chiesa razionalista del quartiere di San Giacomo, il grattacielo Favitta e un locale alla moda sulla spiaggia contraddistinto da piscina e luci al neon. Di fronte al mio stupore, Giuseppe aveva risposto che quei posti erano «riconoscibili» e «curati» rispetto a «una città cresciuta a cazzo» e che «a volte sembra peggio di Bagdad». Nella rappresentazione dell'intervistato la trama che teneva assieme edifici così diversi per stile e funzione deve essere ricercata nella capacità di questi luoghi di trasmettere un senso di ordine rispetto a uno spazio urbano disfunzionale. Questa esaltazione di ciò che è “ordinato” e “progettato” può essere meglio compresa se posto in relazione alla lettura che Edensor (2005) offre delle città post-industriali americane, in cui gli edifici abbandonati della vecchia stagione industriale si configurano come elementi marginali ma positivi, poiché potenzialmente sovversivi rispetto al potere disciplinante del discorso neoliberale che oggi si impone attraverso lo spazio. Nel contesto gelese, invece, dove la costruzione della città legata all'industria è deragliata, sono le strutture curate e pianificate ad assumere una natura dissonante rispetto a un paesaggio in cui l'assenza di progettualità costituisce la norma.

Tuttavia, l'ingombrante presenza nel paesaggio di Gela delle rovine della modernità rende queste ultime degli operatori materiali e simbolici attraverso cui gli abitanti costruiscono un senso di intimità e di località. Edifici abbandonati, palazzi incompiuti, progetti mai completati non sono infatti dislocati in luoghi marginali, periferici e poco visibili. A differenza di quanto avviene in molte realtà tardo o post-industriali, queste rovine occupano una posizione centrale che le ha rese una sorta di monumenti involontari, la cui incompiutezza simboleggia un processo di modernizzazione tanto desiderato quanto fallito. In qualità di testimoni silenziosi, questi ruderi esprimono una dimensione intima della città che può essere colta soltanto da chi è interno alla storia di Gela. Significativo è il racconto che mi ha offerto Franco, un sindacalista in pensione. Alla fine di un nostro incontro, l'uomo si era offerto di riaccompagnarmi a casa in macchina

dando vita a un inaspettato tour in cui il paesaggio urbano diveniva incarnazione spaziale della storia della città:

Tutti i palazzi non finiti che vedi qui sono legati alla prima crescita degli anni Sessanta, operai e contadini che costruivano pensando alle generazioni dopo, ma poi i figli se ne sono andati altrove ed è rimasto così incompiuto. Per esempio, quando ero piccolino in questa casa oggi disabitata ci abitava una donna che chiamavamo Razzedda Babba e tutti ne avevamo paura perché epilettica. Lì, invece, c'era il negozio di mia zia che era il perno del quartiere. E quello alla nostra destra è un vecchio cinema, la cui storia è quella della città, per cui quando inizia la crisi dello stabilimento chiude e rimane così. I proprietari vivono fuori, abbatte loro costa ed è rimasto pericolante da trent'anni. Vedi, qui nessuno abbatte niente perché anche abbattere costa e quindi rimane tutto un po' fermo, tutto immutato e non cambia mai nulla. Guarda, attraverso questi disastri potrai raccontarti tutta la mia vita...

Poco dopo, passando sul lungomare, aveva accostato il veicolo di fronte allo scheletro di cemento di un palazzo mai finito, spiegando:

Questo è l'hotel Mediterraneo, oramai un simbolo di Gela. L'hotel era stato avviato con un finanziamento regionale, ma quando questo è finito la struttura è rimasta a metà: il lato che affaccia sul Municipio è concluso, mentre questo sul lungomare è una carcassa con ancora le impalcature di legno che marciscono da dieci anni. Perché ti dico un simbolo? Perché qui a Gela i progetti si fanno, si prendono i soldi e si lasciano a metà! Ma anche quando i progetti si finiscono, non c'è manutenzione, come l'ascensore che dovrebbe collegare il lungomare al municipio che ha funzionato per soli due mesi. Ed è così per ogni cosa, pensa al parcheggio Arena, i soldi che hanno speso in quel parcheggio sono enormi e non ha mai funzionato! E questo, te lo dico io, vale anche per le cose che stanno facendo adesso: le inaugureranno in pompa magna con tutte le autorità locali e regionali e, tempo qualche mese, ce le saremo dimenticate e cadranno a pezzi.

Questo lungo racconto è interessante sotto molteplici aspetti. Ponendo l'accento sui progetti pubblici incompiuti, Franco cercava di denunciare il rovinamento della città. Causati da inefficienze istituzionali, corruzione politica e dalle connessioni tra gruppi mafiosi, imprenditoria e burocrazie locali, i progetti pubblici mai completati non sono un risultato imprevisto ma riflettono una modalità di pianificazione urbana in cui lo scopo è quello di redistribuire fondi e impiegare manodopera (Arboleda 2017). La loro funzione pubblica non si attiva quando la struttura è ultimata, ma con l'avvio stesso dei lavori. L'incompiutezza dei progetti diveniva allora nei racconti

dei miei interlocutori l'appiglio materiale attraverso cui esercitare una critica e attribuire responsabilità che, a seconda del posizionamento delle persone nello scenario locale, erano addossate alla politica, all'imprenditoria locale, all'Eni o alla "mentalità" gelese considerata incapace di sfruttare l'abbondanza di risorse circolate negli anni d'oro dell'industrializzazione. In questo senso, i progetti incompiuti incarnano un modello di azione politica che, come ha osservato Vesco (2017) in relazione al clientelismo nel contesto catanese, è ritenuto deviante e riprovevole ma al contempo intimo e familiare. Franco vi riconosceva infatti un modo di fare politica consolidato che è stato messo in atto da una varietà di attori politici nel corso dei decenni e che finisce per fondare un certo senso di autoctonia. Progetti mai finiti ed edifici abusivi rendono dunque visibile un livello ufficioso ma radicato della pratica politica che contribuisce a definire l'identità politica del territorio.

Intrecciando la storia della città con il suo vissuto personale, inoltre, la performance dell'intervistato restituiva una significatività del luogo squisitamente locale. Come nota Scarpelli (2022), saper evocare la dimensione scomparsa del paesaggio permette a coloro che raccontano di esibire una certa competenza che li posiziona come esperti e come locali. Allo stesso modo, la narrazione di palazzi abbandonati, edifici in sfacelo e progettualità svanite permetteva a Franco di sfoggiare un sapere e un legame intimo che è posseduto soltanto da chi è interno alla storia della mancata modernizzazione della città. Oscillando tra ciò che è visibile e ciò che è invisibile, tra ciò che non c'è più e ciò che non è mai stato, il racconto dell'uomo offriva un senso di grandiosità fallita che fonda il riconoscimento di una specificità locale. Saper leggere la stratificazione di queste rovine urbane, restituendone la duplice condizione di aspirazione e di perdita, compone dunque la linea di demarcazione tra «internità e esternità» (Simonicca 2006), ossia il confine simbolico di una sfera intima del noi che resta nascosta a uno sguardo esterno. Infine, il commento conclusivo evidenzia come le rovine della modernità emanino in coloro che le vivono quotidianamente una sottrazione dello spazio di agency, che si proietta non soltanto sul passato a cui i ruderi appartengono, ma anche sui modi in cui il futuro è immaginato (cfr. Appadurai 2014). Con il loro carico di progettualità mancate, esse creano uno spazio prefigurativo che indirizza la possibilità di poter immaginare altrimenti i luoghi e anticipa l'esperienza futura. Come mostrerò nel prossimo paragrafo, questa esperienza di rovinamento può essere analizzata anche in relazione ai modi in cui il passato è ricordato e, in particolare al recupero del passato legato alla Gela ellenica.



Fig. 3. Scheletro dell'hotel Mediterraneo sul lungomare di Gela.

Riorientamenti nostalgici

Mentre ero sul campo, i dialoghi con gli attori istituzionali, ma soprattutto le chiacchiere informali sulla città con residenti, commercianti e ristoratori, erano impregnati di riferimenti alla magnificenza dell'antica colonia greca di Gela e al ruolo egemonico che essa ha esercitato su gran parte della Sicilia. L'enfasi sulle eredità archeologiche circola in un milieu sociale vasto ed eterogeneo (in termini di capitali culturali, sociali ed economici), costituendo la lente attraverso cui molte persone leggono lo stato di rovinamento in cui oggi versa la città. Ad esempio, il topos narrativo «Noi abbiamo conquistato Siracusa e fondato Agrigento e guarda come ci siamo ridotti» interpreta la decadenza del presente alla luce della conquista di Siracusa da parte del tiranno Gelone e della fondazione di Agrigento da parte dei coloni gelesi tra il VI e il V secolo a.C. Al contempo, questo passato lontano e glorioso è riappropriato con una funzione nobilitante che, come avviene in altre realtà italiane (si veda Iuso 2022), cerca di reinventare il senso stesso della località. È bene sottolineare che ciò che prendeva piede nei racconti ascoltati non è una ricostruzione storica precisa, ma il tentativo di stabilire una connessione diretta con un passato remoto e immaginifico. La colo-

nia greca fu infatti distrutta e abbandonata nel III secolo a.C. e un nuovo insediamento con il nome di Terranova venne edificato nel 1233, durante il dominio federiciano. Dal periodo medioevale fino all'inaugurazione del polo petrolchimico, l'abitato è rimasto un piccolo paese agricolo che ha recuperato il toponimo greco di Gela soltanto in epoca fascista. Come noto, la memoria sociale non offre una ricostruzione accurata degli eventi passati ma cerca di elaborare un orizzonte di senso che risponde alle esigenze del presente (Candau 2002). La narrazione che lega assieme epoche distanti riflette infatti il tentativo di sovvertire lo stigma della città. In questi racconti, la costruzione dell'impianto petrolchimico continuava a essere un riferimento temporale implicito ma era invertito di segno, divenendo lo snodo a partire dal quale tratteggiare a ritroso un'immaginifica età dell'oro che mescola insieme il periodo ellenistico con la condizione agreste che ha contraddistinto Gela sino agli anni Sessanta. La città che emerge da questo rimescolamento temporale non è più quella industriale, ma una più in linea con i nuovi modelli di sviluppo fondati sulla promozione del patrimonio archeologico e del turismo balneare.

Per quanto volto a invisibilizzare il passato industriale, tuttavia, il tentativo di creare un legame con le vestigia greche riflette proprio quei processi identitari avviati con l'industrializzazione. L'evocazione nostalgica di un primato di Gela rispetto a Siracusa o Agrigento – due realtà oggi simbolo della Sicilia turistica – va inteso come la proiezione in una anteriorità cronologica di quel senso di grandiosità acquisito con il petrolchimico e di cui oggi non si riesce a superare la perdita. È grazie allo stabilimento dell'Eni, infatti, che Gela ha potuto compiere un salto di scala e da piccola realtà agricola si è proposta ai paesi circostanti come centro urbano, moderno e attrattivo. La contrapposizione tra la grandiosità del passato e la miseria del presente richiama, dunque, lo scandalo di una storia andata nella direzione “sbagliata” e riflette la percezione della posizione periferica oggi occupata da Gela rispetto ad altre realtà che meglio hanno saputo collocarsi nel gioco di classificazione veicolato dal nuovo ordine patrimoniale (Palumbo 2010). È in questo senso che dobbiamo leggere un altro topos narrativo secondo cui «Paesini minuscoli come Licata o Marzamemi non erano niente e ora sono molto più avanti di noi».

La trasformazione del senso di avanguardia in un grave ritardo è esemplificata dalle parole di Giulia, una donna di trentacinque anni che gestiva un piccolo caffè nel centro storico, la cui estetica esprimeva quella retorica dell'antichità e dell'autenticità su cui si fonda l'immaginario turistico della

Sicilia contemporanea. Giulia faceva riferimento quotidianamente a quel passato remoto, evocandolo come emblema di una grandiosità perduta. In una pausa tra un cliente e un altro, mi ha raccontato:

Archestrato, il primo gastronomo del mondo, era di Gela e sai dove sta il ristorante dedicato a lui? A Palermo! Lo stesso discorso lo puoi fare per le nostre ceramiche che sono esposte a Londra e non ce le vogliono più ridare! Ai tempi, le fornaci della Magna Grecia erano qui a Gela e qui avevamo anche le più grandi colture di cotone! Le nostre fabbriche tessili rifornivano il Medioriente. [...]. Ai tempi avevamo le navi più importanti del mondo. Abbiamo infatti l'unica nave⁵ a tre remi al mondo e la teniamo in uno scatolone. La nostra bellissima nave è stata esposta a Forlì ma non qui, perché qui manca tutto.

Il commento di Giulia evidenzia la presenza di una nuova «poetica sociale» (Herzfeld 2003) che contrappone un passato glorioso all'immaginario della città tossica e abusiva. Le parole dell'intervistata seguivano un canovaccio narrativo diffuso che gli interlocutori riproponevano attraverso diversi «concreta archeologici» (Palumbo 2015) come, ad esempio, la già citata nave greca, le ceramiche attiche, il monetiere⁶ e le Mura Timoleontee⁷. Questi reperti devono essere analizzati non tanto per il loro reale potenziale di attrazione turistica, ma per il registro identitario loro attribuito. Nella maggior parte dei casi, infatti, essi non erano mai stati visti in prima persona dai miei interlocutori e tuttavia erano da loro costantemente evocati. Questi oggetti culturali agivano come «operatori performativi (retorici e poetici)» (Palumbo 2009: 19) che consentivano, da un lato, di iconizzare nuove rappresentazioni del sé collettivo e, dall'altro lato, di mettere in campo un posizionamento sociale. In altre parole, la loro evocazione non rappresenta soltanto un modo per costruire un nuovo senso del luogo, ma

⁵ La cosiddetta nave greca è un'imbarcazione triremi risalente al V secolo a.C., rinvenuta nei fondali antistanti Gela nel 1989. Finita di restaurare nel 2014, la nave è stata esposta a Gela solo nell'estate del 2022 in un padiglione temporaneo che verrà sostituito dal futuro Museo del Mare.

⁶ Custodito nel Museo archeologico di Gela, attualmente chiuso per restauro, il monetiere è una collezione di monete antiche tra le più importanti della numismatica siciliana.

⁷ Le Mura Timoleontee sono un raro esempio di fortificazione greca in mattone crudo risalente al IV secolo a.C. Collocate su una altura dalla quale è possibile avere una vista spettacolare sul golfo antistante, le mura sono difficilmente accessibili al pubblico poiché il parco archeologico che le custodisce è quasi sempre chiuso.

anche una retorica distintiva rispetto a parti della popolazione che sono rimaste ai margini di questa nuova poetica della storia.

È importante sottolineare che questa poetica è vissuta in forte discontinuità con l'immaginario, l'estetica e i valori veicolati dal petrolio, ma agli oggetti che la incarnano è attribuito lo stesso potere "miracolista". Per i miei intervistati esse sembravano infatti poter svolgere quella funzione di «dispositivo di scala»⁸ (Ben-Yehoyada 2019) incarnata negli anni Sessanta dall'oro nero e che ha permesso a un piccolo paese agricolo di proiettarsi al centro del processo di industrializzazione del meridione e all'interno di trame politiche nazionali e internazionali. Non deve allora sorprendere che la nuova rappresentazione fondata sul discorso archeologico sia spesso intrisa di metafore estrattiviste. Ad esempio, Giulia amava ripetere che «Gela è un diamante grezzo che deve ancora essere scoperto» o, in riferimento al suo potenziale turistico, che «questa città è come una miniera, se scavassimo sotto, sai quanta roba tireremmo fuori?». Se, dunque, Gela si trova oggi collocata alla periferia di quell'ordine discorsivo del patrimonio che fonda la nuova mappa simbolica della Sicilia, i concreti archeologici si offrono agli abitanti come oggetti-segni attraverso cui riprodurre quella grandiosità e quel salto di scala acquisiti con il processo di industrializzazione e oramai perduti.

Questa narrazione a cavallo tra nostalgia e oltraggio si riflette nel modo in cui la città è raccontata. Daniele, ex-lavoratore dell'indotto e oggi membro di un comitato di quartiere, restituisce questo aspetto. Dopo avermi condotto in una passeggiata per vedere come l'abusivismo edilizio avesse alterato la natura del centro storico, si era fermato all'imbocco di un vicolo da cui si poteva scorgere il lungomare dicendo: «Quello è il nostro porto, ai tempi [il riferimento è al periodo ellenistico] noi gesi avevamo il porto più grande della Sicilia e adesso il porto è insabbiato! Tu conosci un altro porto dove puoi piantare l'ombrellone al centro?». L'evocazione del porto mal costruito è un altro tema ricorrente che condensa lo struggimento per quello che Gela sarebbe potuta essere e non è. Questo canovaccio narrativo mi è stato offerto da quasi tutti gli interlocutori, i quali lo riarticolavano attraverso diversi riferimenti: il lungomare solo parzialmente riqualficato, l'antico pontile sbarcatoio prossimo all'abbattimento, la torre di Manfria inutilizzata, e così via. Questi luoghi costituiscono topoi narrativi di un rac-

⁸ Si veda Ben-Yehoyada (2019), per un'analisi del dispositivo di scala a proposito di Mazara del Vallo, dove la distribuzione del pescato pregiato nei "salotti" romani ha inserito un piccolo villaggio al centro di trame politiche nazionali.

conto che è pronto a inglobare elementi sempre nuovi del paesaggio e che ripropone costantemente la contrapposizione tra gloria del passato e miseria del presente, tra potenzialità inespresse e quotidianità in disfacimento.

L'ancoraggio simbolico e materiale più evidente di questa rappresentazione è costituito da La Conchiglia, un lido balneare del dopoguerra che ha chiuso i battenti negli anni Settanta a causa dell'inquinamento marino. La costruzione è andata lentamente in rovina e oggi appare come un rudere al centro del lungomare su cui la Soprintendenza ha messo il vincolo. La struttura è stata dichiarata a rischio crollo, al punto che la Regione ha attivato la procedura di demolizione, sebbene, al momento in cui scrivo, rimane ben visibile sulla spiaggia. In quanto prototipo di architettura balneare riprodotta anche in altre parti d'Italia, La Conchiglia esprime un «futuro passato» (Gardini & Massa 2022) oramai perduto che è oggetto di forte struggimento. Essa costituisce il fulcro di una «nostalgia ecologica» (Angé & Berliner 2021) e «rurale» (Mooney 2011; Meloni 2023) che capovolge l'immaginario agreste iconizzato nei documentari dell'Eni e trasforma la miseria del mondo contadino in un ideale bucolico in cui Gela poteva puntare sull'agricoltura, la pesca e il turismo. Significativo è il racconto di Emanuele, il figlio di un ex-saldatore che non ha mai voluto lavorare allo stabilimento e che gestisce un bistrot del centro. L'uomo ama dilungarsi in racconti sulla storia locale e, commentando una vecchia fotografia del La Conchiglia appesa alla parete del suo locale, un pomeriggio mi ha detto:

Questa città viveva benissimo di pesca e agricoltura prima che arrivasse l'Anic. La Conchiglia era bellissima e purtroppo andrà abbattuta perché in questo paese cade tutto a pezzi e non riusciamo a tirare fuori una cosa positiva. Guarda come è ridotta adesso e guarda quanto era bella [indicando la fotografia]. Era sospesa sull'acqua e i miei genitori si sono sposati lì. Pensa che ci ballò persino Mussolini! La nostra Conchiglia era talmente bella che ci venivano da Palermo a vederla e ce l'hanno copiata in altre regioni d'Italia, ma questa era la più bella ed era la prima. Era un'emozione, vedi, Gela ha tante cose uniche al mondo!

Come mostra il racconto dell'intervistato il potere simbolico di questo rudere, che lo colloca al centro di quasi ogni discorso sulle opportunità mancate della città, è dettato dalla capacità di connettere la grande storia con le memorie biografiche dei suoi abitanti (un matrimonio, una cresima, un pranzo di famiglia, etc.). Il riferimento al ballo di Mussolini costituisce un falso storico poiché si è svolto in una struttura lignea precedente che è

stata abbattuta proprio per costruire La Conchiglia. L'episodio è nondimeno citato perché offre a Gela un risalto nazionale, proiettando retrospettivamente nel racconto della città quel salto di scala e quella dimensione di avanguardia che sarebbero stati acquisiti soltanto negli anni Sessanta. Più di ogni altro elemento del paesaggio, dunque, questa rovina costituisce uno spazio di immaginazione attraverso cui le persone ragionano sui potenziali inespressi della città.



Fig. 4. Rudere de La conchiglia tra la selva incolta della spiaggia antistante il lungomare di Gela.

Tuttavia, è bene evidenziare che malgrado il loro potenziale, sia La Conchiglia sia i concreti archeologici emanano un senso di disfacimento. Se la prima è un rudere che presto dovrà essere abbattuto, i secondi versano in uno stato di incuria e abbandono: ad esempio, il museo archeologico è in restauro a tempo indefinito, e le Mura Timoleontee sono quasi sempre chiuse per assenza di personale. Malgrado il valore redentivo di cui essi sono investiti, anche questi elementi del paesaggio finiscono per proiettare il processo di *ruination* sulle aspettative future, alimentando lo struggimento per le occasioni perdute.

Ambivalenze morali

La proiezione in un passato oramai scomparso, incarnato nei resti archeologici o nell'immaginario rurale, è legata alla stagione del petrolchimico che si vorrebbe rimuovere più di quanto possa apparire a una prima lettura. Non a caso molte delle persone che manifestano lo struggimento nostalgico per un passato bucolico articolano questo sentimento anche per Macchitella, il quartiere simbolo dell'Eni. Macchitella ha a lungo rappresentato una realtà urbanistica a sé stante perché costruito lontano dai fumi dello stabilimento e perché i suoi alloggi erano immersi nel verde, avevano le facciate curate ed erano dotati di un servizio di manutenzione. Per la sua radicale diversità rispetto al resto dello spazio urbano e per il suo carico simbolico, il quartiere dell'Eni è sempre stato al centro di più narrazioni che, da un lato, rievocano il sogno industriale, e dall'altro, sottolineano la dimensione quasi coloniale dell'industrializzazione. Molti racconti ricordano infatti le recinzioni all'ingresso che limitavano l'accesso ai soli dipendenti Eni, percepiti spesso come una sorta di «aristocrazia operaia» (Hyttén & Marchioni 1970) rispetto ai lavoratori dell'indotto.

Nel corso degli anni Novanta, con l'avanzare della crisi dell'impianto petrolchimico, l'Eni ha dismesso il suo patrimonio edilizio, passando la gestione di Macchitella al comune e vendendo gli appartamenti ai dipendenti che vi risiedevano. Questo cambiamento ha inaugurato una fase di decadenza, come racconta Tonino, un insegnante che conosce bene la storia della città:

Se negli anni Sessanta Macchitella aveva i servizi, il verde e i campi da tennis, il resto della città non aveva una mazza. Loro abitavano in un altro mondo, recintato, in cui dirigenti e operai andavano dalla fabbrica al quartiere. Era una forma di controllo sociale, ma era un'eccellenza. Il desiderio comune era che la città, abusiva e degradata, assomigliasse a Macchitella, ma quando l'Eni l'ha venduta, è avvenuto il contrario. E perché? Perché gusti e stile di vita degli abitanti erano uguali a quelli della zona abusiva. Gli ingressi delle palazzine erano normali quando la proprietà era dell'Eni, poi i nuovi proprietari ci hanno messo i nanetti da giardino, hanno messo gli infissi dorati in alluminio. Quando si vende, Macchitella finisce per assomigliare alla città abusiva.

Sebbene il commento finale lasci trasparire un posizionamento distintivo fondato su una rappresentazione stereotipica che responsabilizza eccessivamente i residenti, ciò che Tonino mette in luce è la trasformazione cui Macchitella è andato incontro nella rappresentazione pubblica.

Da quartiere modello e d'avanguardia, esso riarticola oggi lo scarto tra il rovinamento del presente e la nostalgia per il passato. È ancora Emanuele, malgrado la sua posizione critica nei confronti dello stabilimento, a sintetizzare la nostalgia per Macchitella:

A Macchitella ci abitava una mia ex-fidanzata. È stato il più bel quartiere della città, ce lo invidiavano tutti in Sicilia, con tutto quel verde. Quando ce l'aveva l'Anic, era come abitare in un villaggio vacanze, c'era la manutenzione, arrivavano e ti aggiustavano un tubo oppure innaffiavano le aiuole e non esisteva che a terra fosse così sporco. Era tutto perfetto, non come adesso. [...]. Macchitella era bellissima non solo perché aveva il verde ma perché era ordinata e aveva un progetto, mentre tutto il resto della città è sempre stata disordinata e senza progetto.

Sporco, con le facciate scrostate e le strade sconnesse, il quartiere dell'Eni è oggi un pallido ricordo di quello iconizzato nei documentari d'impresa e nelle cartoline degli anni Sessanta e Settanta (Scardozi 2021). Le parole dell'uomo mostrano come la nostalgia non sia qui rivolta a un mondo rurale, ma a quell'immaginario veicolato dall'industria che prometteva il riscatto dalla povertà e che si concretizzava in un quartiere espressione di uno spazio ordinato e progettato.

Come in altri contesti di industrializzazione (tra gli altri, Alliegro 2014; Benadusi 2018a; 2018b), quello che emerge è un'ambivalenza morale di fondo nell'interpretare il ruolo attribuito all'industria che fa oscillare quest'ultima tra immagini di progresso e di disastro. Questa ambivalenza investe anche la postura nostalgica che, pur suggerendo l'antinomia tra l'industriale e il pre-industriale, rivela una porosità dei due poli della contrapposizione. Gran parte degli intervistati che si appropriano del registro nostalgico sottolinea infatti il disastro ambientale e le sue conseguenze sulla salute. Al contempo, prende le distanze da molte rivendicazioni ambientaliste⁹, vedendo nella denuncia degli effetti a lungo termine dell'inquinamento e nella richiesta di vincoli di salvaguardia una riproposizione dell'immagine di tossicità del territorio e un impedimento al suo rilancio turistico e agricolo. Proprio la presenza di questa ambivalenza permette di comprendere come tra i miei interlocutori il riconoscimento dei danni del petrolchimico si accompagnasse anche a frasi come: «Quando l'Eni dava benessere, eravamo quasi 100.000 abitanti e il corso era strapieno di giovani che si divertivano e spendevano», «Negli anni Ottanta la gente veniva da

⁹ Per un'analisi delle istanze ambientaliste a Gela si veda Saitta (2009) e Privitera (2021).

fuori a fare shopping, perché i nostri negozi ce li invidiava mezza Sicilia», «Era inquinato, ma stavamo tutti bene!». Queste asserzioni all'apparenza incompatibili con un immaginario rurale evidenziano l'importanza di non leggere il ruolo dell'industria nella storia del territorio e nella vita delle persone attraverso dicotomie nette. Malgrado, dunque, il discorso nostalgico evochi un passato rurale che tenta di rimuovere la stagione industriale e costruire una nuovo senso del luogo, ciò che esso sottende è proprio quel sogno infranto della modernità e quella condizione di centralità che lo stabilimento aveva donato alla città di Gela.

Note conclusive

Attraverso racconti, aspirazioni e rimpianti di coloro che abitano il centro storico e il lungomare di Gela ho cercato di analizzare le articolazioni del senso del luogo nel tempo e nello spazio, tra il richiamo alle occasioni perdute, la costruzione di un sentimento nostalgico e l'uso identitario del discorso archeologico e delle rovine urbane. In questo senso, piuttosto che incentrare l'analisi sulle memorie operaie o sugli effetti di lunga durata dell'inquinamento ambientale, ho rivolto l'attenzione alle conseguenze dell'eredità industriale nello spazio urbano. È così emerso un vasto processo di rovinamento che non è circoscrivibile ai ruderi del vecchio impianto petrolchimico e che investe la città nel suo insieme, configurandosi come la metafora di un percorso di modernizzazione e di benessere collettivo che è deragliato. Le rovine della modernità assurgono infatti a simbolo quotidiano di una aspirazione di *grandeur* che si è infranta. Esse incorporano un senso di disfacimento che non resta relegato al passato ma proietta i suoi effetti sui modi in cui le persone esperiscono il mondo, sentono di poter agire in esso e prefigurano il loro futuro. Questa materialità rovinata è oggetto di minute quanto evanescenti forme di invisibilizzazione da intendersi come tattiche quotidiane di reimmaginazione urbana. Al contempo, essa incarna un universo semantico legato sia a una pratica politica clientelare, considerata deviante ma anche familiare, sia al fallimento del sogno di modernizzazione. Su questi aspetti gli attori sociali fondano, a volte con disillusione altre con ironia, una sfera intima del noi e un senso di località.

L'analisi della relazione tra eredità industriale, spazio urbano e sue rappresentazioni mi ha spinto a prendere in considerazione anche i modi stratificati in cui le persone rileggono il passato. È così emersa una riconfigurazione dei «regimi di storicità» (Hartog 2007) che, non più incentrati

sul futuro radioso veicolato dall'industria, si rivolgono verso ciò che ha preceduto la frattura del 1960. In questo capovolgimento, l'investimento immaginativo nel passato rurale o nei secoli della colonia greca diventa l'appiglio per elaborare contro-narrative volte a sovvertire lo stigma della città e, parallelamente, immaginare un futuro incentrato sullo sviluppo turistico. Tuttavia, adottando un approccio presentista ho cercato di mettere in luce il processo di «filiazione inversa» (Lenclud 2001) che lega il passato al presente, vale a dire come sia il presente a orientare il passato e a dotarlo di significato e non viceversa. Tanto la nostalgia rurale quanto la riconnessione con il lontano passato greco riflettono infatti i processi di immaginazione del sé attivati con l'inaugurazione dello stabilimento. Sebbene fondati sulla rimozione della stagione industriale dal racconto della città, questi struggimenti ricercano nel passato quel che si è diventati grazie all'impianto petrolchimico. Quella ambivalenza che caratterizza il rapporto con il petrolio, rendendolo contemporaneamente fonte di benessere e di rovinamento, si riflette allora anche nella contrapposizione tra l'industriale e il pre-industriale. In altre parole, ciò che si cerca attraverso la reinvenzione del passato è quel salto di scala attivato con l'avvento dell'Eni e che aveva donato centralità a un'anonima realtà rurale trasformandola in un avamposto della modernità del meridione italiano. È solo tenendo presente l'introiezione profonda di questa trasformazione del valore del luogo che possiamo comprendere a pieno la diffusione di una nostalgia per l'egemonia esercitata dell'antica colonia di Gela sull'isola o il sentimento di oltraggio rivolto contro piccole realtà siciliane che oggi sembrano saper meglio navigare l'economia morale del patrimonio. È proprio la ricerca in un passato pre-industriale di ciò che si era diventati grazie allo stabilimento di Enrico Mattei a rivelare il modo profondo in cui narrative, immaginari e rappresentazioni dell'industria hanno plasmato il senso del luogo. La nostalgia per un mondo pre-industriale non è dunque antinomica alla stagione del petrolchimico, ma costituisce sotto certi aspetti la sua continuazione.

Bibliografia

- Alliegro, E.V. 2014. *Totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*. Roma: CISU.
- Amata, G. 1986. Gela: degrado di un territorio, in *Inquinamento e territorio. Il caso Gela*, G. Amata, D. D'Agata, M. Gambuzza, C.F. Cavelli & G. Moriani, 11-32. Catania: C.U.E.C.M.

- Arboleda, P. 2017. Ruins of Modernity: The Critical Implications of Unfinished Public Works in Italy. *International Journal of Urban and Regional Research*, 41, 5: 804-820.
- Angé, O. & D. Berliner (a cura di) 2021. *Ecological Nostalgias*. New York: Berghahn.
- Appadurai, A. 2014 (2013). *Il futuro come fatto culturale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Appel, H., Mason, A. & M. Watts (a cura di) 2015. *Subalternean Estates: Life Worlds of Oil and Gas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bachis, F. 2017. Ambienti da risanare. Crisi, dismissioni, territorio nelle aree minerarie della Sardegna sud-occidentale. *Antropologia*, 4, 1: 137-153.
- Barndt, K. 2010. Memory Traces of an Abandoned Set of Futures, in *Ruins of Modernity*, a cura di J. Hell & A. Schönle, 270-293. Durham: Duke University Press.
- Barrett, R. & D. Worden (a cura di) 2014. *Oil Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Becucci, S. (a cura di) 2004. *La città sospesa. Legalità, sviluppo e società civile a Gela*. Torino: EGA.
- Benadusi, M. 2018a. Petrolio: croce e delizia. Parabole del capitalismo nel corridoio industriale siracusano, in *Resistenze ai disastri sanitari, ambientali ed economici nel Mediterraneo*, a cura di S. Palidda, 161-183. Roma: DeriveApprodi.
- Benadusi, M. 2018b. Oil in Sicily: Petrocapitalist imaginaries in the shadow of old smokestacks. *Economic Anthropology*, 5, 1: 45-58.
- Benadusi, M., Di Bella, A., Lutri, A., Ponton, D.M., Rizza, M.O. & L. Ruggiero (2021) *Tardo industrialismo. Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*. Milano: Meltemi.
- Benadusi, M. & L. Ruggiero 2021. I paesaggi tardo industriali di fronte alla transizione, in *Tardo industrialismo. Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*, M. Benadusi, A. Di Bella, A. Lutri, D.M. Ponton, M.O. Rizza & L. Ruggiero, 7-29. Milano: Meltemi.
- Ben-Yehoyada, N. 2019 (2017). *Incorporare il Mediterraneo. Formazione regionale tra Sicilia e Tunisia nel secondo dopoguerra*. Milano: Meltemi.
- Candau, J. 2002 (1998). *La memoria e l'identità*. Napoli: Ipermedium.
- De Certeau, M. 2010 (1980). *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- De Filippo, A. 2016. *Per una speranza affamata*. Torino: Edizioni Kaplan.
- Di Bartolo, F. 2004. Economia e società a Gela, in *La città sospesa. Legalità, sviluppo e società civile a Gela*, a cura di S. Becucci, 9-18. Torino: EGA.
- Dzenovska, D. 2020. Emptiness: Capitalism without People in the Latvian Countryside. *American Ethnologist*, 47, 1: 10-26.
- Edensor, T. 2005. The Ghosts of Industrial Ruins. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23: 829-849.
- Faeta, F. 2005. *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Falconieri, I. 2019. Corpi "in prova". Petrolio, salute e ambiente nelle indagini della Procura di Siracusa. *Antropologia pubblica*, 5, 2: 71-95.

- Rovine del passato, rovine del futuro. Nostalgia e immaginari tardo-industriali in Sicilia
- Falconieri, I. 2021. Il sogno infranto della modernità, in *Il mistero e l'inganno. Pensare, narrare e creare la Sicilia*, a cura di M. Bolognari, pp. 143-170. Palermo: Navarra Editore.
- Feld, S. & K.H. Basso (a cura di) 1996. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Fortun, K. 2012. Ethnography in Late Industrialism. *Cultural Anthropology*, 27, 3: 446-464.
- Fortun, K. 2014. From Latour to Late Industrialism. *HAU*, 4, 1: 309-329.
- Gambuzza, M. 1986. Gela: patologia o spontaneità urbana?, in *Inquinamento e territorio. Il caso Gela*, G. Amata, D. D'Agata, M. Gambuzza, C.F. Cavelli & G. Moriani, 65-81. Catania: C.U.E.C.M.
- Gardini, M. & A. Massa 2022. Introduzione: Antropologie dei futuri passati. *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 88, 2: 183-197.
- Gordillo, G. 2014. *Rubble. The Afterlife of Destruction*. Durham & London: Duke University Press.
- Hartog, F. 2007 (2003). *Regimi di storicità*. Palermo: Sellerio.
- Hell, J. & A. Schönle. 2011. Introduction, in *Ruins of Modernity*, a cura di J. Hell & A. Schönle, 1-14. Durham: Duke University Press.
- Herzfeld, M. 2003 (1997). *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli: Ancora del Mediterraneo.
- High, S., MacKinnon, L. & A. Perchard (a cura di) 2017. *The Deindustrialized World*. Torono: UBC.
- Hytten, E. & M. Marchioni 1970. *Industrializzazione senza sviluppo. Gela: una storia meridionale*. Milano: FrancoAngeli.
- Iuso, A. 2022. *Costruire il patrimonio culturale. Prospettive antropologiche*. Roma: Carocci.
- Lefebvre, H. 1991. *The Production of Space*. London: Blackwell.
- Lenclud, G. 2001 (1987). La tradizione non è più quella di un tempo, in *Oltre il folklore*, a cura di P. Clemente & F. Mugnaini, 123-134. Roma: Carocci.
- Lowenthal, D. (1985). *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutri, A. 2018. Le strategie del Cane a sei zampe di Gela. *Dialoghi Mediterranei*, 30.
- Lutri, A. 2019. Le magie globali dell'Eni a Gela: industrializzazione, riconversione e patrimonializzazione. *Illuminazioni*, 46: 3-39.
- Lupo, S. 2015. *La questione. Come liberare la storia del mezzogiorno dagli stereotipi*. Roma: Donzelli.
- Mattalucci, C. 2012. Introduzione, in *Etnografie di genere*, a cura di C. Mattalucci, 7- 22. Milano: Edizioni Altravista.
- Meloni, P. 2023. *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo*. Milano: Meltemi.
- Moe, N. 2004 (2002). *Un paradiso abitato da diavoli: identità nazionale e immagini nel Mezzogiorno*. Napoli: L'Anchoredel Mediterraneo.

- Mooney, N. 2011. *Rural Nostalgias and Transnational Dreams*. Toronto: University of Toronto Press.
- Moore, H. 2007. *The Subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Muehlebach, A. 2017. The Body of Solidarity: Heritage, Memory, and Materiality in Post-Industrial Italy. *Comparative Studies in Society and History*, 59, 1: 96-126.
- Mulé, N. 2020. *Scena illustrata*. Roma: Minimegaprint.
- Palumbo, B. 2009. Orientalismo e turismo culturale in Sicilia. *Illuminazioni*, 9: 14-44.
- Palumbo, B. 2010. G(lobal) T(axonomic) S(ystem): Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco. *Meridiana*, 68: 37-72.
- Palumbo, B. 2015. Maitres du temps. Poétiques de l'appartenance et manipulation du passé en Sicile orientale, in *L'archéologue et l'indigène. Variations sur l'autochtonie*, a cura di S. Sagnes, 139-165. Paris: CTHS.
- Peca, M. & A. Turco (a cura di) 2020. *Follow the Green*. Roma: CDCA & A Sud.
- Pusceddu, A.M. 2022. Southern Chronicles: The political Ecology of Class in the Italian Industrial Periphery. *Capitalism Nature Socialism*, 33, 4: 37-55.
- Privitera, E. 2021. Contaminazioni, in *Si putissi*, a cura di M. Benedusi, A. Lutri & L. Saija, 75-114. Firenze: Editpress.
- Ravenda, A. 2018. *Carbone*. Milano: Meltemi.
- Saitta, P. 2009. *Spazi e società a rischio. Ecologia, petrolio e mutamento a Gela*. Napoli: Think Thank.
- Saitta, P. 2011. Il consenso e l'industria. *Culture della Sostenibilità*, 8: 264-275.
- Scardozi, C. 2021. Greetings from Gela. *Visual Ethnography*, 10, 2: 112-134.
- Scarpelli, F. 2022. Vetrine invisibili. *Storia e futuro*, 55, 1: 110-120.
- Schneider, J. (a cura di) 1998. *Italy's "Southern Question": Orientalism in One Country*. New York: Routledge.
- SENTIERI. Studio epidemiologico nazionale territori e insediamenti esposti a rischio da inquinamento, 2019. *Epidemiologia & Prevenzione*, 43, 2-3: 1-208.
- Simonica, A. 2006. *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*. Roma: Meltemi.
- Stoler, A.L. 2008. Imperial Debris. Reflections on Ruins and Ruinations. *Cultural Anthropology*, 23, 2: 191-219.
- Stoler, A.L. 2013. Introduction, in *'The Rot Remains': From Ruins to Ruination*, a cura di A.L. Stoler, pp. 1-35. Durham: Duke University Press.
- Trigilia, C. 1992. *Sviluppo senza autonomia*. Bologna: Il Mulino.
- Turco, A. 2018. *La città a sei zampe*. Catania: Villaggio Maori Edizioni.
- Urquijo, M. 2023. Walking ethnography: the Polyphonies of Space in an Urban Landscape. *Journal of Cultural Geography*, 40, 2: 143-161.
- Vesco, A. 2017. Autonomia, autoctonia, clientelismo. Pratiche politiche e narrazioni del consenso tra gli eletti del Mpa in Sicilia orientale. *Meridiana*, 90: 85-114.
- Wanner, C. 2016. The Return of Czernowitz: Urban Affect, Nostalgia, and the Politics of Place-Making in a European Borderland. *City & Society*, 28, 2: 198-221.



C'è una città alla fine del nichel? Spettri della disconnessione e fratture decoloniali in un territorio estrattivo (Kanaky/Nuova Caledonia)

MARTINO MICELI

Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Riassunto

Gli indipendentisti kanak in lotta per la liberazione della Nuova Caledonia dalla Francia occupano il centro minerario di Thio il 18 novembre 1984. Attorno a questo evento centrale per la definizione delle identità locali si sviluppano narrazioni concorrenti, che rispondono ad altrettanti regimi di verità. La battaglia simbolica attorno all'individuazione collettiva del 18 novembre come spartiacque storico-culturale è indagata nella sua articolazione con un'altra temporalità, quella della risorsa mineraria: il crollo delle attese della modernizzazione promessa dagli industriali coloniali, come quello dei tentativi di diversificare l'economia stimolati dagli indipendentisti, forniscono infatti un'unica base a partire dalla quale sviluppare i due distinti registri discorsivi. Il racconto da parte degli abitanti del processo di decadenza del sito, legato ai cicli di produzione delle attività estrattive, è posto in entrambe le versioni in relazione con i tentativi d'integrare il piano locale a uno Stato-nazione sovrano in gestazione. Analizzando le diverse retoriche mobilitate dai miei interlocutori, ricostruisco in questo articolo i modi attraverso i quali un momento di conflitto politico assume i tratti di un dispositivo buono per pensare prospettive di futuro (e di società) alternative.

Parole-chiave: Nuova Caledonia, memoria, miniera, ambiente, nazionalismo.

The city beyond nickel. Disconnection spectra and decolonial fractures in a mining site (Kanak/ New Caledonia)

Kanak independentists fighting for the liberation of New Caledonia from France occupied the Thio mining centre on 18 November 1984. Around this central event in the definition of local identities, competing narratives develop, responding to as many regimes of truth. The symbolic battle around the collective identification of 18 November as a historical-cultural watershed is investigated in its articulation with another temporality, that of the

mining resource: the collapse of the expectations of modernisation promised by the colonial industrialists, as well as that of the attempts to diversify the economy stimulated by the independentists, in fact provide a single basis from which to develop the two distinct discursive registers. The inhabitants' account of the site's process of decay, linked to the production cycles of mining activities, is placed in both versions in relation to the attempts to integrate the local plan to a sovereign nation-state in gestation. Analysing the different rhetoric mobilized by my interlocutors, I reconstruct in this article the ways in which a moment of political conflict takes on the features of a device good for thinking about alternative perspectives of future (and society).

Keywords: New Caledonia, memory, mine, environment, nationalism.

Introduzione

Thio (*Cöö*, nelle lingue austronesiane *xârâcùù* e *xârâgurè*) è un comune minerario di circa 3.000 abitanti della costa sudorientale della Grande-Terre, isola principale della Collettività d'Oltremare francese della Nuova Caledonia, nel Pacifico meridionale¹. Il piccolo centro urbano e i suoi villaggi satellite, votati all'economia estrattiva del nichel, furono uno dei focolai del periodo di diffusa violenza politica oggi designato col termine allusivo di *Événements*, gli "Eventi". Quelli intercorsi tra il 1984 e il 1988 furono anni caratterizzati dall'affermarsi della rivendicazione nazionalista del popolo autoctono kanak riunito nel Fronte di Liberazione Kanak e Socialista (FLNKS), sigla di partiti indipendentisti alleati nella causa anticoloniale². Il FLNKS, come una delle sue prime azioni, occupò proprio Thio, all'epoca uno dei centri rurali più ricchi del territorio. Prendendo il controllo

¹ Il territorio, che oggi possiede un proprio governo locale, è chiamato sempre più diffusamente "Kanaky/Nuova Caledonia", termine che accoglie la richiesta degli indipendentisti di decolonizzare il nome del paese.

² L'esplosione delle tensioni tra i diversi gruppi etnici e politici rappresentò l'acme di una storia di sopraffazione e rivolta costellata di conflitti precedenti tra l'amministrazione francese, i coloni e la popolazione locale, sempre più marginalizzata dall'apparato giuridico coloniale dopo l'annessione del paese alla Francia nel 1853 (Merle & Muckle 2019). Gli Eventi del 1984-1988 avrebbero prodotto una rimessa in questione generale di questa struttura di rapporti di dominazione. Grazie all'imposi degli indipendentisti sulla scena politica, si sarebbero create le condizioni per la firma, da parte dei rappresentanti dello Stato francese, della destra anti-indipendentista e del FLNKS, dei cosiddetti "accordi di Matignon-Oudinot" del 1989 e di quello di Nouméa del 1998. Nei testi di questi accordi si prefigge la costruzione di una cittadinanza caledone (temporaneamente parte integrante di quella francese) e l'accesso dell'arcipelago alla piena sovranità, in termini tanto politici quanto economici (Favole 2010).

temporaneo delle miniere di nichel di proprietà della società mineraria francese Le Nickel-SLN, gli indipendentisti misero in crisi – anche simbolicamente – quel sistema di rapporti di dominazione costruiti dalla compagnia mineraria attraverso più di un secolo di monopolio sulla vita politica ed economica del territorio.

Quella del 18 novembre è oggi una data ampiamente utilizzata dagli abitanti del comune per sancire cronologicamente l'inizio formale di una vera e propria “frattura culturale” (Hartog 2003) vissuta dalla società locale. Per “fratture culturali” si intendono infatti quei dispositivi funzionali all'addomesticamento e alla definizione di eventi di difficile comprensione all'interno della cornice interpretativa dominante. Le fratture culturali si configurano come brecce del tempo tra passato e presente che portano l'instaurarsi di un nuovo mondo comune (Hartog 2003), ed è in questi termini che l'articolo intende affrontare le diverse narrazioni compresenti tra i residenti di Thio attorno alla data dell'occupazione della cittadina da parte del FLNKS.

Per molti dei discendenti dei coloni, il 18 novembre rappresenta infatti l'inizio di una tragedia: il crollo delle aspirazioni coloniali di modernizzazione promesse dalla SLN; la fuga di capitali e di parte della popolazione più benestante di origine europea; il dipanarsi di una crisi non solo economica ma identitaria, che non avrebbe smesso di interessare la Nuova Caledonia (e Thio come sua metonimia) a partire da quel giorno.

Per altri, invece, direttamente implicati dalla lotta rivoluzionaria dei partiti politici indipendentisti, la stessa data costituisce uno spartiacque positivo, in quanto momento di irruzione dei Kanak nella Storia (Coulon 1985): i militanti del FLNKS avrebbero provocato con le proprie azioni del 18 novembre l'allontanamento di molti Europei, riuscendo così a eleggere i propri rappresentanti nelle istituzioni comunali. In vista dell'esaurimento della risorsa mineraria, gli indipendentisti avrebbero finalmente avuto la legittimità per spingere gli abitanti a impegnarsi nella riconversione economica del territorio e alla costruzione di un futuro post-estrattivo. Il fallimento di molti dei progetti messi in piedi nel corso degli anni Duemila provocò però una forte disillusione tra attivisti e militanti circa le proprie possibilità di cambiare le cose...

All'interno di queste due narrazioni in contrasto sul senso di una “rottura” dotata o meno di una sua *pars construens*, si inserisce dunque lo spettro della finitezza del minerale e delle temporalità che gli sono proprie: durate, ritmi e cicli che diversi attori sociali cercano di conoscere e mani-

polare (de)sincronizzandoli in linea con interessi strategici vari (D'Angelo & Pijpers 2018).

Avvalendomi del concetto di “dis-conessione” coniato dall'antropologo statunitense James Ferguson per spiegare il modo specifico attraverso il quale i minatori dello Zambia descrivevano la propria povertà materiale dopo la crisi del settore estrattivo (Ferguson 1999), proverò a inquadrare teoricamente il mio oggetto di analisi, ovvero le diverse narrazioni della crisi del mito dello sviluppo promesso dall'industria mineraria. Partendo dalle parole dei miei interlocutori (ma soprattutto interlocutrici) *caldoches*³ e kanak incontrate a Thio tra il 2017 e il 2020, metterò in relazione i registri narrativi utilizzati con il racconto collettivo della disgregazione di due opposte prospettive (politiche) di sviluppo di cui il 18 novembre è l'elemento cronologico-morale. Risalire alle logiche di trasformazione di questa data in un simile dispositivo di organizzazione del tempo sociale permette di comprendere due diversi movimenti storici: la fine di un regime di modernizzazione e delle attese connesse (quelle dello sviluppo coloniale minerario); il radicarsi nel senso comune di un nuovo *stile di anticipazione*: la capacità, all'interno di un sistema dato, di incorporare gli stati futuri per orientare praticamente la propria attività presente (la costruzione di un'economia post-estrattiva socialista da parte dei comitati locali del FLNKS) (Groves 2017).

Analizzando i discorsi mobilitati dai miei interlocutori e ponendoli in relazione con le diverse qualità assegnate alla data del 18 novembre, il fine di questo articolo è quello di ricostruire i modi attraverso i quali un momento di conflitto politico assume i tratti di una frattura culturale riconosciuta dalla collettività per pensare idee di società e prospettive di futuro alternative.

Disconnettere la città del nichel

Quello di Thio si presenta come un caso etnografico estremamente peculiare del tardo-industrialismo (Fortun 2012), in cui il nuovo è già vecchio e la promessa di una trasformazione del quotidiano attraverso l'estrazione sembra già aver svelato le sue debolezze di lungo periodo. In un momento in cui le grandi società cercano con sempre più insistenza di impossessarsi

³ Termine con il quale si identificano i discendenti dei coloni europei (in gran parte francesi) residenti nelle aree rurali (la *brousse*).

del “nichel verde” caledone, Thio vive la sua percepita decadenza mentre cerca di costruirsi un proprio *après-nichel*, un futuro senza nichel che però non arriva mai⁴. Il piccolo centro urbano ha rappresentato sino al 1984 lo specchio della modernità coloniale promessa dalla SLN, la più antica compagnia di estrazione e trasformazione di nichel al mondo (Benciven-go 2014), il cui azionario di maggioranza è ancora oggi lo Stato francese attraverso il 28,4% delle quote del gigante della metallurgia ERAMET⁵. Negli ultimi trent'anni, tuttavia, la società ha perso il monopolio della produzione. L'esplosione della richiesta di nichel per la transizione energetica mondiale nei primi anni Duemila e l'arrivo di nuovi attori industriali – tra intrusioni di multinazionali e spinte decoloniali intenzionate a rompere il sistema di monopoli della borghesia locale – hanno profondamente mina-to la posizione della società⁶.

L'industria estrattiva è caratterizzata da una serie di temporalità, aspet-tative e futuri tra loro connessi. Queste temporalità multiple includono le previsioni tanto dei boom quanto delle crisi delle risorse, quelle passate e quelle future (D'Angelo & Pijpers 2018). In modo analogo, le stesse

⁴ Il “nichel verde”, talvolta descritto anche come “nichel sostenibile”, viene prodotto attuando pratiche estrattive più rispettose dell'ambiente, la riduzione e il trattamento dei rifiuti (quelli prodotti nei processi idro-metallurgici) e il disinquinamento delle acque. Da un punto di vista sociale, le compagnie che rivendicano l'utilizzo di questo nichel si impegnano a lavorare a stretto contatto con le realtà locali per garantire che le attività estrattive abbiano un impatto positivo in termini di ricadute economiche e sviluppo delle infrastrutture territoriali. Per un approfondimento sul tema vedi: https://batinfo.com/en/actuality/new-caledonia-in-search-of-a-green-nichel-label_21093.

⁵ Gli altri azionari si dividono tra dalla Società Territoriale Caledone di Partecipazione Industriale, ente pubblico che riunisce le tre province in cui è suddivisa la Collettività neocaledone, che possiede il 34% delle azioni; la società giapponese Nisshin Steel che ne controlla un altro 10%; infine la famiglia Duval, per il 37,1% (vedi <https://www.zonebourse.com/cours/action/ERAMET-4752/societe/>).

⁶ I progetti estrattivi e metallurgici sorti in Nuova Caledonia negli ultimi tre decenni sono molto vari e rispondono a motivazioni politiche, economiche e a configurazioni aziendali diverse. Si passa dal centro di trasformazione idro-metallurgica di Goro Nickel, detta anche “Industria del sud” (costruita nel 2011 dalla multinazionale canadese INCO, poi inglobata alla brasiliana VALE che ne ha venduto le quote nel 2021 al recente consorzio di Prony Ressources), e al nord dalla pirometallurgica Koniambo Nickel Sas (KNS). Quest'ultima è gestita dalla Provincia Nord governata dagli indipendentisti e si presenta come una joint-venture originale, capace di articolare gli interessi pubblici con quelli privati. In italiano è da poco disponibile una monografia dettagliata sulla genesi e l'evoluzione di questa “Industria del Nord” (Gentilucci 2022), che a partire dal 2024 sta vivendo una crisi importante caratterizzata dalla dipartita degli investitori.

si articolano alle pratiche attraverso le quali i diversi attori anticipano le necessità e le scarsità di risorse future. Nelle visioni dominanti di un futuro sostenibile l'estrazione è una necessità (e non un ostacolo). L'Agenzia Internazionale per l'Energia ma anche la Commissione Europea hanno previsto un aumento significativo della quantità di elementi di terre rare e di altri metalli e minerali necessari per soddisfare la crescente domanda di quell'energia "pulita" motore della transizione "verde" (Calvão, Benya & Archer 2023).

Nonostante sia ancora la maggiore società mineraria, possedendo il 50% delle 1510 concessioni minerarie caledoni (DIMENC 2020), la SLN non può allora impedire l'interesse dei mercati internazionali per la risorsa (né l'esplosione dell'offerta, che ultimamente è arrivata a superare la domanda stessa)⁷. Forte del controllo di cinque centri minerari deputati alla sua estrazione, sei miniere in subappalto, due fabbriche di trattamento minori e un'industria pirometallurgica, la società è stata obbligata a re-immaginare il proprio modello di funzionamento adeguandosi all'imperativo dell'aumento della produzione, della ristrutturazione dei propri impianti, della professionalizzazione della manodopera.

Allo stesso tempo, la compagnia ha dovuto fronteggiare l'emergere di una sensibilità ecologica mondiale, creando una direzione interna per la responsabilità economica, sociale e ambientale d'impresa (*Responsabilité Sociétale d'Entrerprise* o RSE), in linea con l'adeguamento dell'industria a determinati standard di impatto sociale e ambientale delle proprie attività sintetizzabili nel principio di "sviluppo sostenibile"⁸. Queste politiche

⁷ A fine 2023 il valore del nichel ha subito una caduta nella Borsa dei Metalli di Londra a causa dell'eccedenza dell'offerta accumulatasi negli ultimi due anni (vedi <https://www.zonebourse.com/cours/matiere-premiere/LME-NICKEL-CASH-16165/actualite/Le-nickel-a-Londres-atteint-son-niveau-le-plus-bas-depuis-deux-ans-et-demi-en-raison-des-pressions-45422980/>).

⁸ L'avvento della CSR (in italiano Responsabilità Sociale d'Impresa) è stato convenzionalmente visto come un passaggio dalle cosiddette "pratiche cattive", dunque irresponsabili nei confronti dello sfruttamento delle persone e del pianeta alle "buone pratiche", ossia una modalità etica di fare profitto in cui le aziende si assumono la responsabilità per l'impatto ambientale e sociale delle loro attività. La nascita della CSR può essere intesa come una risposta alle crescenti pressioni esercitate a partire dagli anni Novanta dal livello globale (da istituzioni multilaterali di sviluppo, reti di attivisti internazionali e ONG, consumatori), dal livello nazionale (ONG nazionali e agenzie statali) e dal livello locale (organizzazioni della società civile, sindacati, associazioni ecc.) (Dolan & Rajak 2016). Dalla responsabilità sociale d'impresa si sta però passando al più recente quadro di governance ambientale, sociale e aziendale (ESG), caratterizzata

aziendali, rivolte essenzialmente alla riparazione del danno ambientale, agiscono su una lunga storia di sfruttamento del territorio.

La vecchia “Nickel-town”, “la città del nichel”, come venne definito il centro abitato nei primi del Novecento dal giornale *La France Australe* (Bencivengo 1999), conosce più di ogni altro comune caledone le conseguenze di una lunga storia estrattiva, assai precedente all'esplosione contemporanea della richiesta di nichel. Nel momento in cui il settore metallurgico caledone si diversifica e nuovi miraggi modernisti attraversano aree della Grande-Terre ancora risparmiata dall'industria, gli abitanti di Thio sembrano oggi soffrire di una “perdita”, un vuoto di aspirazioni connesse alla macchina estrattiva, più che di una sua “mancanza”, segno di un processo di disconnessione dalla modernità cosmopolita promessa dagli agenti industriali. Essere “disconnessi” presuppone, infatti, un processo attivo, diverso dall'essere “non-connessi”, condizione che invece deriverebbe da un'assenza strutturale di connessione tra il piano locale e i flussi globali (Ferguson 1999). In questo tipo di congiuntura descritta da James Ferguson per il caso distante della Copperbelt africana, lo stigma di coloro che vengono respinti dai flussi di mercato associati a un'idea di modernità cosmopolita diviene quello dell'*abiezione*, e non della mera esclusione: ovvero, la sensazione di essere riportati brutalmente dietro una linea immaginaria che si credeva di essere capaci o destinati a superare (Cooper & Stoler 1997; Ferguson 1999)⁹. Nel corso delle mie due diverse esperienze di ricerca a Thio, ho però potuto incontrare una pluralità di persone che raccontavano la propria esperienza di disconnessione secondo prospettive varie e regimi discorsivi alternativi, quando non in conflitto¹⁰. Ugualmente, la misura dello stigma, dunque le forme della propria *abiezione*, veni-

dal sostegno del cosiddetto filantrocapitalismo e degli accordi di condivisione dei benefici. I critici di questi modelli asseriscono che il potere delle imprese dovrebbe essere limitato piuttosto che esteso a nuove arene della vita economica e sociale, provocando un'ulteriore erosione del controllo statale (Kirsch 2014).

⁹ Ferguson definisce il “cosmopolitismo” come uno “stile”. Con questo termine l'autore indica una modalità pratica d'azione propria della vita sociale urbana contemporanea, caratterizzata per essere alternativa a un altro polo stilistico, che lo stesso autore definisce come “localistico”. La capacità di “fare” un determinato stile e di mostrare una propria competenza nel performarlo si genera, per Ferguson, nelle micropolitiche che strutturano l'interfaccia tra dimensione rurale e urbana, centrale nelle dinamiche migratorie della forza-lavoro della Copperbelt (Ferguson 1999).

¹⁰ Per esempio, discendenti di coloni europei che gestivano strutture turistiche o ancora professori in pensione, commercianti, Kanak di età varia impiegati alla SLN oppure

vano costantemente riformulate sul piano del discorso da quelli che erano i miei interlocutori e le mie interlocutrici: la diversa collocazione di questi ultimi nello spazio sociale (in termini etnici, politici, di classe e di interessi strategici), faceva sì che i singoli individuassero punti di frattura diversi all'interno dell'esperienza storica del sito minerario.

Ricordare la frattura

Adèle¹¹ è un'ex funzionaria pubblica *caldoche* oggi in pensione che abita con il compagno nel villaggio di Thio, in una piccola casa coloniale in legno chiaro circondata da un giardino ben curato. La conosco nel 2017, nel corso della mia ricerca di tesi magistrale svolta per l'università romana de La Sapienza. Il nostro tramite è un amico in tesi come me, proveniente da un vicino stato del Pacifico, e venuto a visitare a fini turistici il comune in cui abitavo da alcuni mesi.

La coppia cucina per me con grande gentilezza, in quanto amico italiano del giovane studente straniero che hanno tanto preso a cuore e di cui immaginano le grandi difficoltà lontano da casa. Entrambi sanno perfettamente chi io sia e chi mi ospiti in quel momento: ovvero, una famiglia kanak di una tribù¹² della valle del fiume di Thio particolarmente conosciuta nel territorio per alcuni episodi di delinquenza giovanile. Sebbene nessuno dei membri della famiglia che mi ospita faccia attivamente politica in qualche partito indipendentista, sono tutti vicini al FLNKS. L'uomo che mi ospita, in particolare, è padre di dieci figli e dipendente della SLN; in gioventù, nel 1984, ha partecipato all'occupazione del comune da parte degli indipendentisti, costruendo barricate e occupando le terre dei "Bianchi". Adèle lo conosce bene, come conosce i suoi figli. Eppure, quando parlo di loro, nel corso del nostro pranzo in veranda, mostra sospetto.

disoccupati che vivono unicamente di agricoltura e saltuaria vendita dei propri prodotti agricoli, militanti nazionalisti kanak e simpatizzanti della destra locale.

¹¹ Nome di fantasia per proteggere l'anonimato della persona.

¹² Tribù" è un concetto di origine coloniale oggi risignificato dalla popolazione kanak, che indicava originariamente, all'interno del diritto coloniale, una "persona morale" specifica. La "collettivizzazione" delle responsabilità dei membri di una "tribù", che risiedeva in una specifica riserva indigena sotto particolari limitazioni alla propria mobilità, permetteva all'Amministrazione di procedere in caso d'infrazione individuale per punizioni collettive (Merle & Muckle 2019)

Finito di mangiare, i due ospiti decidono di portare me e il mio amico a fare un giro in pick-up. La nostalgia per i tempi passati sembra invadere Adèle e suo marito: «Lì abitavano i miei nonni», mi dice indicando le terre oggi rivendicate da una tribù vicina a seguito degli Eventi. Costeggiamo un campeggio spazzato dai venti e con pochi servizi (e pochi avventori). La struttura è gestita da una famiglia kanak che ha rivendicato, anche in questo caso, il lotto di terra su cui oggi sorge l'attività, un tempo gestita da alcuni loro parenti e che ora, a dire di Adèle, sta facendo fallire per mancanza di impegno e di cure. Tutto sembra parlarci di una decadenza attuale, spiegabile attraverso un processo di sostituzione degli abitanti e delle imprese commerciali a seguito degli Eventi e dell'operazione di riappropriazione indigena delle terre sottratte dai coloni tra fine XIX secolo e inizio XX secolo. Attraversiamo infine il quartiere di Bota Méré, vecchio agglomerato costruito dalla SLN per i suoi dipendenti lungo la costa, dove Adèle abitava nel 1984.

L'anziana funzionaria, che mostra simpatia nei miei confronti ma continua a non fidarsi di me (perché non si fida di ciò che può essermi stato detto dagli "Altri") coglie l'occasione per darmi la sua versione di ciò che accadde il 18 novembre: sembra che il momento sia arrivato per dire la propria, come non aspettassimo tutti altro dal nostro incontro. La mia permanenza tra Kanak di comprovate simpatie indipendentiste mi rende però a ogni istante un soggetto potenzialmente pericoloso nella guerra tra memorie concorrenti che strutturano le identità collettive dell'area e Adèle pare sentire la necessità di imporre la propria e sceglie di costruire la narrazione partendo dalle case in legno della SLN che sfilano davanti ai nostri occhi. Queste ultime costituiscono il supporto fisico sul quale Adèle può articolare la propria adesione a un dato regime di verità, finalizzato alla squalificazione degli altri regimi di enunciazione possibili.

Con "regime di verità" Michel Foucault indicava quella concezione della verità in cui quest'ultima si configura tanto come parte integrante che come prodotto di una più vasta di rete di tecniche, luoghi, discorsi, vincoli sociali, istituzioni, che l'autore definisce "dispositivi" (Foucault 1984; Guerrier 2020). La loro analisi disvela i meccanismi di selezione degli enunciati "veri" e di sanzione di quelli considerati "falsi", processo che è al cuore del loro funzionamento (Cutolo 2011). I "regimi di verità", la cui apparizione è data sempre dall'azione di forme di potere istituzionale, sono allora ciò che determina tutti quegli obblighi del genere più vario che gli individui seguono «quanto alle procedure di produzione del vero»

(Foucault 1984: 27). In questo caso, la produzione del vero si inserisce all'interno della visione ufficiale sugli Eventi sancita dai media caledoni nel corso degli anni Ottanta. Contrariamente alla stampa francese-esagonale, che a sinistra esprimeva simpatia per le aspirazioni indipendentiste, quella caledone di quegli anni aveva infatti proiettato sui militanti kanak l'immagine di un'estrema ferocia, ribadendo l'unidirezionalità delle azioni armate compiute tra il 1984 e il 1988 (Illido 2010)¹³.

Adèle può ora evocare l'incendio cui assistette nel 1984 e sanzionare la "verità indipendentista" sull'evento attraverso l'affermazione di un altro regime. Quest'ultimo, inserendosi nel solco di una storia di rappresentazioni già tracciate, si afferma nell'esasperazione strumentale dell'elemento della violenza interpersonale (e nell'invisibilizzazione di quella strutturale generata da più di un secolo di rapporti di dominazione coloniale): «Ci hanno fatto uscire e mettere tutti in fila con i fucili spianati. Io avevo i bambini piccoli (...). Hanno bruciato tutto»¹⁴.

Era il 18 novembre, data d'inizio della «sequenza rivoluzionaria kanak» (Mokaddem 2001), sancito con la distruzione a colpi di *tamiok*, il tipo di ascia di guerra tradizionale, dell'urna elettorale posta al municipio del vicino comune di Canala. A luglio di quello stesso anno, il progetto di nuovo statuto per la Nuova Caledonia, preparato da Georges Lemoine, Segretario di Stato per i Territori d'Oltremare, era stato adottato dall'Assemblea Nazionale francese. Lo statuto mirava a rafforzare l'autonomia del territorio, prevedendo, però, l'organizzazione di un referendum sul futuro istituzionale della Nuova Caledonia entro cinque anni con la possibilità per chiunque (ovvero non solo i Kanak e i coloni di più antico insediamento, ma anche i nuovi residenti da poco installatisi nel paese) di esprimersi sulla sovranità del territorio senza restrizioni.

Benché lo statuto fosse rigettato ugualmente dalla destra, secondo gli indipendentisti questo sistema elettorale avrebbe in realtà avvantaggiato i partigiani della Nuova Caledonia francese, favorendo l'arrivo di nuove ondate d'immigrazione dalla Francia esagonale. Il boicottaggio delle elezioni

¹³ La violenza propria agli Eventi, in realtà, non fu affatto una specificità del modo d'azione indipendentista. Numerosi furono gli omicidi di dirigenti, attivisti e simpatizzanti del FLNKS a opera di bande armate di destra, forze dell'ordine e reparti dell'esercito. Per una cronologia esaustiva degli Eventi rimando al lavoro dell'antropologa Isabelle Leblic (2018).

¹⁴ Comunicazione personale ricevuta da Adèle e trascritta sul diario di campo.

del 18 novembre seguiva di poco la creazione del FLNKS e proprio Thio avrebbe costituito il punto di forza del nuovo movimento.

L'occupazione del comune, iniziata ufficialmente il 21 novembre e terminata il 10 dicembre, quando Éloi Machoro, dirigente indipendentista che aveva guidato la presa di Thio, acconsentì a levare i blocchi stradali che impedivano l'accesso dei militari al sito, in realtà si spalmò su un più lungo lasso di tempo. L'occupazione dei siti della SLN permise agli indipendentisti di introdurre la rivendicazione del controllo e della gestione delle risorse naturali e minerarie nel quadro di una messa in discussione generale dell'imperialismo francese nel territorio. *Diên Biên Thio*, come fu ribattezzata dalla destra locale in riferimento alla ben più drammatica battaglia combattuta in Vietnam nel 1954, in cui le truppe guidate dal generale Giap sconfissero l'esercito francese, o ancora *Thio La Honte*, "Thio la vergogna", come recita il titolo di un testo dell'epoca (de Preixan 1985), sono i nomignoli che rendono conto della vergogna e dello sgomento che rappresentò il "caso Thio". Ma *la honte* di cosa? Secondo i simpatizzanti della destra "lealista", dell'inefficacia del governo socialista francese che non fece abbastanza per difendere i suoi cittadini. Eppure, mi azzarderei a suggerire che la vera "vergogna" cui si fa riferimento in questo libro propagandistico non è altro che una forma contestuale dell'abiezione di cui parlava Ferguson, il prodotto psicologico di un processo di disconnessione importante: Thio, il 18 novembre, ha smesso di essere una "città bianca" (e, per alcuni, dunque, una "città" in senso lato). Così mi descriveva lo sgomento di una parte della popolazione un vecchio dirigente indipendentista che il 18 novembre partecipò al disarmo dei coloni: «Gli eventi hanno sorpreso molte persone, sai? Perché non era previsto che ci fosse. È successo e basta, è stato come un ciclone!» (Thio, 18/06/2020). Questo aspetto, legato all'ipotesi di una sostanziale passività della popolazione kanak locale, ostaggio secondo Adèle dei militanti dei comuni limitrofi, e che ha più a che vedere con le strategie del "silenzio" (Aria 2007), proprie del doppio livello tipico dei contesti coloniali (Bertrand & Bayart 2006), che con una reale assenza di conflitto, si traduce in una retorica della barbarie¹⁵. L'oggetto sono quei Kanak di Thio descritti come vittime di un *raptus*, un contagio venuto da altrove, che li avrebbe resi capaci di puntare il fucile contro quegli amici d'infanzia presso i quali andavano a bere e chiacchierare solo qualche giorno prima, violandone ora l'intimità familiare. Nello stralcio d'intervista

¹⁵ Le rivendicazioni fondiarie a Thio erano iniziate ben prima del 1984.

qui riportato che condussi a un noto allevatore europeo della zona, figlio del più ricco proprietario terriero della valle del fiume di Thio, troviamo la stessa versione di Adèle: il 18 novembre e le settimane seguenti sono ricordate nelle forme di un delirio collettivo esplosivo nelle tribù.

Ci hanno circondato. Ce n'erano sulla montagna, ovunque, e hanno cercato le armi in casa. Siamo riusciti a nascondere un'arma o due nel congelatore, sotto la carne (...) Il padre di D., è lui che ci ha preso i fucili, che ci ha circondato, è lui. Eppure, è un ragazzo col quale sono cresciuto, cazzo! [...] A volte l'elicottero del signor Lafleur¹⁶ veniva a rifornirci, a portarci cibo e tutto il resto, ma non c'era più nulla. Avevo più di cento maiali, non potevo nemmeno andare a uccidere un maiale, niente, niente. Una notte, ero con un amico, ne abbiamo uccisi cinque, sei, come se fossi un ladro, ma appartenevano a me! [...] si sono impossessati di tutto, hanno mangiato tutto, hanno distrutto tutto. Hanno usato il mio mattatoio per scuoiare il bestiame e sono stati i ragazzi con cui sono cresciuto, questo è il peggio. Non so cosa pensino quando mi vedono. Ci penso in continuazione (Thio, 04/08/2017).

L'insistenza sul carattere di presunta imprevedibilità propria al modo di essere autoctono squalifica la *politicalità* propria delle rivendicazioni del FL-NKS. La stessa Adèle, poco dopo l'evocazione dell'incendio del quartiere della sua giovinezza da parte degli indipendentisti, mi sussurra d'altronde come sua nonna avesse assistito in gioventù a riti di cannibalismo particolarmente inquietanti. Secondo la pensionata *caldoche* sarebbe solo grazie all'arrivo dei coloni se oggi esistono ancora dei Kanak nel paese: senza intervento esterno avrebbero finito per estinguersi in un mutuo banchetto... L'occupazione di Thio diviene in questo registro narrativo un puro sfogo di violenza, quella violenza che non risparmia neppure gli animali: «Hanno iniziato a rivendicare la terra, uccidere il bestiame, vendicarsi sulle bestie... Non c'era più niente. Sono stato obbligato a ricomprare i cavalli. Me li avevano presi per farci le corse sulla strada! Non avevo più niente»¹⁷ (Thio,

¹⁶ Jacques Lafleur (1932-2010), discendente di una nota famiglia di industriali e proprietari di miniere originaria della Lorena, era dirigente del Rassemblement pour la Calédonie dans la République (RPCR), partito lealista e di destra attorno al quale si riunirono gli anti-indipendentisti nel corso degli *eventi*.

¹⁷ In realtà la rivendicazione delle terre sottratte ai clan a fine XIX secolo non è legata in alcun modo all'uccisione del bestiame, la cui mattanza è spiegabile con la necessità di Machoro di sostenere una popolazione maschile in armi superiore a quella normalmente residente nella valle giunta in sostegno dei comitati locali dalle zone vicine, e destinata a resistere in quasi autarchia agli assalti esterni. Come ricordava uno

04/08/2017). In questo contesto brutale, le elezioni organizzate poco tempo dopo videro il FLNKS prendere il potere, sotto la guida del sindaco Louis Mapéri, un militante indipendentista kanak affiliato all'ala sinistra del FLNKS¹⁸, il Parti de Libération Kanak (PALIKA), d'ispirazione marxista-leninista e promotore ai tempi di una radicale rimessa in questione dei rapporti di dominio coloniali.

La sfida che aveva davanti il primo sindaco indipendentista di Thio era tripla: ridurre le diseguglianze economiche e infrastrutturali redistribuendo i proventi della SLN; ricucire lo strappo tra i diversi gruppi provocato da questo evento traumatico che fu l'occupazione del dicembre 1984; preparare un futuro senza nichel, la cui estrazione e i cui danni ambientali erano già avviati a metà degli anni Ottanta e di cui già si intravedeva in lontananza l'avvicinarsi dell'esaurimento. Mapéri doveva, insomma, costruire una versione adattata di «socialismo kanak» (Demmer 2016) all'interno di un bacino minerario avvelenato, controllato da una compagnia coloniale e abitato da una popolazione multietnica dipendente dall'attività estrattiva, eppure lasciata ai suoi margini.

Provare a cambiare le cose

L'elezione di Mapéri nel 1985 segna dunque l'inizio di una nuova stagione. Così la descrive un vecchio militante del PALIKA di quegli anni: «È lui che ha iniziato a parlare di *post-nichel*. Quando è diventato sindaco nel 1985 aveva già preparato tutte le strutture che sarebbero state responsabili della preparazione dell'attività post-nichel» (Thio, 25/05/2017). All'*après-nichel* si lavora infatti sin dai tempi delle Regioni¹⁹, la cui stagione comincia poco dopo la fine dell'occupazione del sito. Il primo passo è ricucire il tessuto

dei più giovani militanti arrivati quei giorni da Canala, fu nel corso dell'occupazione di Thio che vide delle mucche per la prima volta: «Non avevamo mai visto bestiame! C'erano solo polli in casa. Polli, anatre, piccioni!».

¹⁸ L'altro partito maggiore facente parte del FLNKS è ancora oggi l'Union Calédonienne (UC), nato nel 1953 a opera dei missionari cattolici e protestanti. Mapéri scelse di entrare nelle istituzioni all'interno di una forza di coalizione aperta a queste altre componenti politiche (compresa la destra anti-indipendentista) allo scopo di riaprire un dialogo tra le comunità.

¹⁹ Con questo termine si identifica una fase di diciotto mesi tra il 1985 e il 1986, anno in cui l'avvento della destra al governo in Francia priverà queste entità neonate (la Regione Nord, Centro, Sud e Isola) dei mezzi finanziari che avevano permesso, nel quadro dello statuto Fabius-Pisani (dai nomi di chi lo aveva concepito) di mettere in pratica

spaziale di Thio, democratizzando l'accesso ai servizi tra le differenti comunità attraverso lo sviluppo di nuove infrastrutture ma anche occasioni di convivialità e di mercato:

È lui che ha portato... che ha preso i soldi da lì, dal villaggio, invece di metterli nel villaggio li ha messi in tutte le tribù. Ha messo l'elettricità, ha messo l'acqua, ha messo le strade, ha asfaltato le strade. Ha anche costruito il ponte. Ha costruito tre ponti per servire le tribù. (...) La Fiera di Thio è stata creata da lui! La Fiera di Thio era un po' per riunire le persone, perché c'era una rottura tra le comunità, ed è per questo che ha creato la Fiera di Thio, perché le persone di Thio si riuniscano, si incontrino per un grande evento. Così ha creato la Fiera de Thio, che è il motivo per cui le persone di Thio si riuniscono ancora oggi, in relazione agli Eventi (Thio, 04/08/2017).

Una storica attivista di una delle strutture economiche pensate in quel periodo dall'amministrazione per accompagnare i piccoli produttori (l'associazione *Mara Jati*) mi descrive con nostalgia l'operato del vecchio sindaco:

Mara Jati è una struttura che è stata creata nel 1989 su iniziativa del comune (...). Dopo l'84 c'è stata una riflessione che è stata fatta tra gli indipendentisti. A Thio c'era il signor Mapéri che era ancora in carica e che è stato in grado di istituire un centro di studi tecnici agricoli. All'epoca Mara Jati era stata fatta proprio per rilanciare tutta l'agricoltura nel comune, per preparare il futuro, rilanciare l'agricoltura per prepararsi all'era post-nichel (Thio, 30/09/2020).

Infrastrutture, ripristino ambientale delle aree compromesse, sviluppo, sono termini interconnessi nel progetto Mapéri: l'ultimo dei tre è uno sviluppo di tipo collettivo, dal basso, rispondente alla costruzione di una sovranità economica e di uno Stato indipendente. Portare i Kanak fuori dalla povertà materiale è dunque un processo necessario per creare le condizioni di una nazione socialista e sovrana. Il processo di costruzione nazionale dal basso stimolato dalla giunta indipendentista non può che insistere, inoltre, su altri due assi paralleli di lavoro politico: ricucire le lacerazioni tra le diverse comunità residenti a Thio a seguito del 18 novembre e quelle tra uomo e ambiente, causate da più di un secolo di estrazione ininterrotta, spesso praticata con mezzi di fortuna fortemente inquinanti²⁰. La miniera (e in questo

il nazionalismo economico in chiave socialista (Demmer 2016). Thio apparteneva alla Regione Sud, unica a maggioranza europea e lealista.

²⁰ Tra le conseguenze di queste azioni della compagnia vi è stato lo spostamento forzato di

caso tutta l'area coinvolta dal processo estrattivo) si caratterizza ovunque come un luogo in cui convergono pratiche e idee di cura, che vanno oltre la dimensione spazio-temporale dell'attività produttiva (Atzeni 2011) e che, nei momenti individuati dai suoi residenti come "critici", lasciano emergere la centralità del concetto di territorio e i diversi ruoli che la sua presa in cura giocano nel conflitto tra gli attori in campo (Bachis 2017).

Il "post-nichel" si costruiva, a Thio, sviluppando da un lato le forze produttive per potenziare l'economia locale; dall'altro, accompagnando la lenta dismissione dell'industria proprio attraverso un processo di "presa in cura" del territorio interessato dall'estrazione. Tutto questo è parte di un regime di futuribilità costruito nel presente, che concorre ancora a definire le forme di mobilitazione della cittadinanza, finalizzate alla messa in sicurezza economica della popolazione.

Le politiche paternaliste messe in campo dalla SLN lungo un secolo di storia estrattiva sembravano infatti aver lasciato poco o niente al comune, se non sotto le forme della compensazione e di un preciso apparato discorsivo²¹. L'*après-nichel* si proponeva qualcosa di diverso, ovvero si articolava non tanto a un'altra *visione di futuro* (tutto sommato identica a quella della SLN: l'esaurimento della risorsa), quanto a *stili di anticipazione* diversi (e in conflitto). Per "anticipazione" intendiamo, più specificatamente, la capacità di un sistema organizzato di incorporare gli stati futuri previsti nel suo funzionamento attuale, riconfigurandoli come un modo per orientarne l'attività (Groves 2017). Il "post-nichel" di Mapéri si articolava effettivamente a uno stile di anticipazione dato, in cui lo stato futuro integrato al funzionamento presente della macchina dello sviluppo economico agiva da vero motore di cambiamento sociale. Come dispositivo di anticipazione profondamente politico (Benadusi 2019), quello del "futuro senza nichel", che si basava fino all'inizio degli anni Novanta sul miglioramento tecnico e la commercializzazione dell'agricoltura tradizionale, è entrato in crisi

numerosi villaggi e antichi siti tribali causato dalle inondazioni sempre più minacciose del fiume Thio, provocate dall'accumulo di detriti provenienti dalle miniere. Gli sfollati sono detti infatti a Thio i "piedi bagnati", coloro che hanno perso la propria abitazione per l'invasione delle acque causate dall'impatto dei cicloni, fenomeni atmosferici assai frequenti nel Pacifico.

²¹ È un processo di «identizzazione» (Alliegro 2016) tipico di tanti contesti in dismissione, anche italiani, in cui le compagnie accelerano l'identificazione tra la storia delle proprie attività e il senso dei luoghi (Lutri 2018), in questo caso la fusione emotiva della popolazione locale con l'epopea pioniera del nichel.

per più motivi (Demmer 2016). Il primo è l'insostenibilità, almeno nelle forme proposte dai militanti del tempo, dello sviluppo di un'agricoltura commerciale diffusa senza una preliminare formazione tecnica specifica e prima della risoluzione dei conflitti attorno al diritto d'uso dei diversi clan sulle terre consuetudinarie (Demmer 2016; Gorohouna 2016). Il secondo è la crisi della "cultura politica" dell'immaginario sociale che le rendeva possibili, ovvero la maniera in cui le persone immaginano la propria esistenza sociale comune, le aspirazioni che si possono sperare realizzate e infine le nozioni e le norme che ispirano queste aspirazioni (Tylor 2004). Questa crisi a Thio mi sembrava rinvenibile non tanto nelle "strutture invisibili" di questa cultura, ovvero negli elementi culturali che concorrevano a darle forma (Centemeri 2019), quanto all'interno del funzionamento delle strutture concrete attraverso cui veniva messa in pratica, e che fino a quel momento avevano funzionato particolarmente bene, ovvero le cooperative:

Personalmente ero molto coinvolta perché pensavo che fosse un buon modo di pensare, un modo come un altro, ma un buon modo, un buon modo di pensare... il pensiero è quello di creare una struttura che risponda alle esigenze delle persone già sul campo e di condividere e scambiare informazioni con loro (Thio, 30/09/2020).

La cultura politica di obbedienza che accompagna questo doppio movimento (lo sviluppo delle forze produttive in un contesto fortemente ristrutturato dall'attività mineraria in cui l'agricoltura tradizionale non conosceva però alcuna forma di meccanizzazione; la presa in carico dei danni provocati dall'industria estrattiva) è destrutturata sul tempo lungo dalla caduta di Mapéri, affossato dalle strategie elettorali di nuovi gruppi nati in seno al campo nazionalista. Sono prove, tentativi, e come tali rischiano di fermarsi, arrestarsi, alle volte venire consapevolmente messi in crisi²²:

C'erano molte prove che venivano fatte a Thio: c'era la coltivazione del riso, la coltivazione del caffè... non ne vediamo più. C'erano diversi progetti, molte associazioni di donne che erano molto motivate all'epoca e si sono impegnate. Era positivo ma non si è evoluto nel tempo, quindi la coltivazione del riso si è fermata a un certo punto, la coltivazione del caffè anche e altre cose. Sono domande che ci poniamo: non c'è stato un seguito da parte delle organizzazioni o è stata la motivazione delle persone ad abbassarsi? (Thio, 30/09/2020).

²² A questo proposito, la mia interlocutrice mi racconta dell'incendio apparentemente colposo che avrebbe divorato gli archivi nei quali erano conservati i faldoni depositi da *Mara Jati*.

La città dei soldi

In linea con le politiche di CSR già citate, anche la SLN ha infine dovuto dotarsi nel 2019 di un proprio ufficio dedicato al finanziamento di micro-progetti imprenditoriali, il *Bureau des relations communautaires (BRC)*, “l’Ufficio delle comunità”. Lo scopo di questa nuova branca, in linea con la recente creazione di uno specifico “numero verde” SLN, è dichiaratamente quello di migliorare la percezione della compagnia nella popolazione locale. Si tratta senz’altro di un cambiamento, in termini del rapporto strutturalmente ciclico che la compagnia intrattiene con le autorità tribali nel negoziare protocolli d’intesa a ogni protesta della popolazione locale, negoziazioni gestite nel segno della compensazione dei danni inferti dall’attività estrattiva e nelle quali le istituzioni comunali agiscono da mediatrici (Le Meur 2009). Iniziative come questa non possono però essere interpretate come in continuità con l’opera di strutture come *Mara Jati*. Sebbene il contesto sia mutato e dunque richieda nuove strategie, quel che cambia è proprio il motore e gli agenti dello sviluppo “immaginato” e perseguito con questi finanziamenti. Altre iniziative perseguite nell’ultimo decennio sembrano forse più in linea con quel “sistema Thio” preconizzato da Mapéri: l’Ufficio turistico del comune, ad esempio, è ad oggi uno dei più attivi del territorio, a proporre una possibile riconversione patrimoniale del sito. Il “passato minerario” che si vuole mettere in valore cambiandogli di segno però, a Thio, non è mai finito, come l’indipendenza non è ancora arrivata.

Si tratta di un passato presente che non si sa bene dove situare e come tessere alla trama sociale generale che compone una società locale, ormai in gran maggioranza kanak, che identifica retoricamente la propria identità con le pratiche agricole, in special modo la coltivazione dell’igname e del taro, piuttosto che con l’attività in miniera. «Hanno paura di noi perché siamo ribelli, perché coltiviamo la terra» mi aveva detto a questo proposito un giovane padre disoccupato della zona, commentando lo stigma associato agli abitanti kanak di Thio da parte della popolazione di origine europea. Eppure, quando a inizio 2017 un abitante di Nouméa aveva saputo che l’autore di questo articolo abitava a Thio, non era certo all’agricoltura tradizionale che si riferiva esclamando, in merito all’occupazione del 1984: «Hanno morso la mano al padrone che gli dava da mangiare». La rimessa in questione attiva delle gerarchie etniche alla base della struttura di dominio propria alla Nuova Caledonia contemporanea ha impresso su scala locale, a partire da quel lontano 18 novembre, i

segni di una lotta nazionalista che, globalmente, prendeva in considerazione l'intero territorio. L'ideologia dell'attaccamento dei diversi gruppi allo spazio fisico e sociale in questione è fortissima e, da prospettive che riescono a incontrarsi solo sul piano delle pratiche. Da questo frazionamento della prospettiva emica sull'identità locale, si può leggere come in un prisma la seconda frammentazione tra due blocchi, grossolanamente riconducibili a quello "kanak-rurale-indipendentista" e quello più genericamente "caledone", ma stavolta invertendo le posizioni. Abbiamo visto come Thio sia "odiata" dai lealisti perché vi "si coltiva la terra" (a dei fini non di mercato), che potremmo utilizzare come una metafora di *anti-a-capitalista* e, in ultimo, *kanak*. Come sosteneva animosamente un anziano militante della zona, seduto su una panca durante la celebrazione annuale per la nascita dei primi ignami, ricordando l'occupazione della valle: «È qui che i kanak hanno sparato per primi!».

Thio è *Kanaky* (e non "Nuova Caledonia") quando a parlare sono dunque i locali, coloro che hanno sparato, ed è sempre *Kanaky*, stavolta in modo derisorio o intimorito, quando a farlo sono individui intenzionati a delegittimare il percorso politico del FLNKS. D'altronde il centro, dopo il trasferimento a ovest di gran parte delle famiglie di origine coloniale, è oggi un comune la cui popolazione è composta al 70% da Kanak. Eppure, a Thio, a eccezione di poche tribù, si parla abitualmente francese. Se gli adulti tra loro possono esprimersi anche in *xârâcùù* o *xârâgurè*, i più giovani utilizzano quasi esclusivamente la lingua dei colonizzatori, alla base della loro socializzazione primaria nello stesso spazio domestico. Per questo, a dire di alcuni miei amici della vicina Canala, in cui invece lo *xârâcùù* è largamente utilizzato negli scambi quotidiani, i ragazzi della zona preferirebbero rivolgersi direttamente in francese con i loro coetanei di Thio, non riconoscendo loro un sufficiente registro linguistico.

Questo essere una "Kanaky in difetto" ci porta ora a considerare il discorso emico prodotto dalla destra locale quando questo si incontra con una critica "da sinistra" verso una presunta rapacità improduttiva dei propri concittadini²³. In questo caso a essere tacciata di scandalo è la dimensione individualista del vivere sociale, dove l'attività mineraria avrebbe irrimediabilmente corrotto lo spirito dei suoi salariati:

²³ Uscire dall'assistenzialismo coloniale è d'altronde uno dei capisaldi pratici e teorici dell'azione del FLNKS nelle tribù e nei quartieri popolari di Nouméa.

Il guadagno è assicurato con la SLN. Ma io ho un pensiero su tutto questo. C'è chi è un militante independentista, ma ha delle convinzioni se è onesto, anche se lavora al Nickel²⁴. Ha il diritto di essere un independentista anche lì, non è il Nickel che gli farà cambiare idea, se è un vero militante (...) anche se lavora al Nickel è “per lavorare per il mio Paese, sono obbligato a lavorare, guadagno soldi lì”, ma solo la sua idea di essere militante la mantiene sempre, non è il denaro che gli farà cambiare idea. (...) (E invece) sono diventati non-militanti. Il loro modo di fare... si vede nel loro modo di lavorare. Se si discutesse con loro, si potrebbe dire che hanno perso la nozione di indipendenza. Beh, sono ancora independentisti, solo che i vantaggi non sono con gli independentisti, ma con gli altri, con il nichel (Thio, 03/06/2017).

Specifici regimi di delegittimazione investono dunque i dipendenti *kanak* della SLN, come proprio di tanti contesti nei quali l'industria ha causato danni collettivi capaci di coinvolgere anche quei residenti rimasti estranei ai proventi della risorsa (Ravenda 2020). Inoltre, come in tanti altri contesti nei quali l'integrazione del modo di produzione domestico a quello capitalistico è stata parziale oltre che piuttosto recente, non è raro scoprire la diffusione di tecniche magiche rivolte a bloccare i processi di accumulazione (Geshiere 2000). La *jalousie*, traducibile come “invidia”, sembra d'altronde sempre pronta a mettersi di traverso al processo di affermazione simbolica del merito individuale e continua a riprodursi nel discorso comune come causa principale del fallimento dei progetti produttivi nella zona. Secondo molti dei miei interlocutori, come per il caso di questo capo tribale sulla cinquantina proveniente da una delle aree più colpite dall'attività mineraria, questo sentimento di invidia generalizzata costituisce un vero freno allo sviluppo di un tessuto economico alternativo al nichel:

È un po' come imitare l'altro, perché non si vuole che l'altro ti superi [...]. Faccio un esempio: un certo periodo ho capito di avere problemi a lavorare per gli altri. (...) Quando avevo tempo libero, andavo a pescare i granchi e li vendevo al mercato, in tutti i mercati del comune. Ogni mattina portavo i granchi, tre o quattro, non molti, quattro granchi. [...] E quando le persone mi vedevano consegnare tre o quattro granchi ogni giorno, cosa facevano? Hanno iniziato a pescare granchi anche loro. All'epoca, avevamo dieci, venti granchi al mercato, ma a Thio non si possono fare venti granchi. Chi va a comprare venti granchi?

²⁴ Con questo termine, riportato appositamente nella sua formulazione e con la prima lettera in maiuscolo, l'intervistato fa riferimento a Le Nickel-SLN, dunque alla compagnia, e non al minerale (il nichel).

Nessuno. Magari ne comprano cinque o sei, l'altro viene a pranzo o a cena, ma ne compra solo due o tre, perché è da solo con i suoi figli, e poi finisce lì. È il fatto che la gente di Thio non ha capito, non ha capito e non vuole capire (Thio, 15/05/2017).

Thio – l'argent, viene oggi definito dai suoi stessi abitanti quel che era un centro “di nichel”, un denaro produttivo. «Se votiamo contro l'indipendenza, è per loro che lo facciamo» - mi aveva d'altronde confidato Adèle, incontrata nel paragrafo precedente - «altrimenti si ammazzerebbero»: la *jalousie*, secondo questo schema endemica dei Kanak, viene sistematicamente prodotta dall'invidia verso il proprio stesso vicino e parente salariato della SLN, sino a spingere i giovani a rubare in casa dei propri stessi cari per non essere da meno. Oltre che corrotti, i Kanak di Thio divengono “buoni” per “pensar male” tanto le rivendicazioni minerarie (non sapendo accettare la differenziazione sociale indotta dal salariato) quanto qualsiasi sviluppo alternativo al nichel in vista di un'autonomia politica giudicata impossibile.

I fiori di Katia

Il 18 novembre 1984 costituisce per molti una frattura storica, ma assieme a questo è molto altro: questa data rappresenta la fine di un mondo, la sua sovversione, una ristrutturazione prodotta dall'effetto di due spinte, l'una esterna allo spazio sociale considerato (i militanti kanak arrivati da fuori per occupare il sito), l'altra interna (quei ragazzi del luogo cresciuti insieme ai figli dei coloni, contro cui ora puntavano – almeno nelle narrazioni dei nostalgici della Thio coloniale – i loro fucili). Questa frattura assieme storica e culturale, riconosciuta dagli stessi militanti indipendentisti come tale, non è posta in rapporto causale con la decadenza percepita del presente. Per la gran parte dei Kanak e degli indipendentisti di Thio sembra piuttosto la crisi della giunta di Mapéri a determinare lo scarto con l'oggi, attraverso diverse configurazioni storiche, inserite nel tempo progressivo della decolonizzazione. Quest'ultimo si caratterizza come un regime di senso estraneo alla maggioranza dei discendenti dei coloni, quando invece ha così profondamente ristrutturato la visione kanak di un tempo circolare, iscritto nella toponomastica e nel paesaggio (rocce chiamate come antenati, luoghi d'origine di migrazione dei clan che legittimano oggi eventuali rivendicazioni fondiarie ecc.) con l'introduzione (e l'applicazione) del

principio socialista dello sviluppo delle forze produttive interno a un progetto lineare di costruzione nazionale.

I riferimenti spaziali, individuati da coloro che, sommariamente, si identificano più nell'una o nell'altra prospettiva di sviluppo storico, sono dunque diversi, perché diverso l'elemento di continuità e rottura ricercato.

L'incendio delle case è posto da Adèle in continuità coi fuochi lasciati accesi sulle montagne dai cacciatori di oggi, che degradano il territorio e facilitano l'erosione. La natura che arde viene così risignificata dalla lotta politica in corso, come lo sono gli altri elementi dell'ecosistema in questo paese in transizione (Touissant 2020), in cui l'attaccamento al luogo è uno dei tanti mezzi per giustificare la propria presenza. Le fiamme ora divengono simbolo dell'incuria, della mancanza di progetto dietro la rivendicazione delle terre ai coloni poi ottenute e lasciate incolte. Il fuoco, per Adèle, simbolizza l'inadeguatezza del progetto independentista, la scintilla che esplode per consumare, ma che, per la donna e gli altri nostalgici dell'età dell'oro del comune, non è capace di costruire un'alternativa a ciò che ha bruciato. Eppure, dove Adèle vede il fuoco, c'è chi, come Katia, che per anni ha incrociato Adèle al villaggio facendo le compere nel piccolo alimentare locale, pensa solo ai fiori.

Parlando nella sua cucina, all'interno di una grande casa in muratura, lamiera e compensato costruita a monte del fiume che a ogni nuovo ciclone inonda la valle, Katia ricorda i fiori alle finestre delle stesse case che Adèle immagina avvolte nelle fiamme. Sposata a uno di quei militanti independentisti che avevano terrorizzato Adèle nel 1984, Katia porta tatuata sulle mani la sigla del FLNKS. Anche Katia associa alle case di Bota Méré un'immagine, un vuoto, forse, e si lamenta con me dell'assenza dei fiori. A Bota Méré non sembrano più esserci i fiori di una volta, né l'interesse dei residenti nel piantarli e farli crescere, ma i fiori di Katia sono "apparenze" nel senso che assegna Halvacsik al termine per il suo caso di studio nella vicina Papua Nuova Guinea: le "apparenze" sono infatti niente più di ciò che rende un luogo tale, ovvero le qualità estetiche del passato nella forma della vita quotidiana (Halvacsik 2008). Prendendo in prestito il concetto di "economia delle apparenze" (Tsing 2000) come *fiction* speculativa per attirare investimenti finanziari, Halvacsik (2008) mutua "l'apparenza" per parlare delle qualità attrattive del paesaggio stesso nella sua relazione con un passato presentificato.

Se il fuoco delle case di Bota Méré riporta la decadenza del centro all'azione del FLNKS, Katia usa le stesse "apparenze", i fiori, come metafora

del declino di una partecipazione popolare nata proprio a seguito di questo fuoco ed organizzata attorno alla “cura” del luogo, e che trova nei progetti di permacultura portati avanti ancora oggi da *Mara Jati* uno degli esempi più tangibili. Thio è stata “disconnessa” anche per Katia, il processo di disarticolazione del centro da un regime modernista materializzato da concreti riferimenti estetici, oggetti, mancanze. Il vuoto che la SLN lascerà segue la sua mancanza d’investimento precedente verso un territorio raschiato e lasciato ad allargare il proprio grado di disarticolazione.

Conclusioni

La partenza di un’impresa è un passo in più verso la disarticolazione in un mondo percepito come composto da parti ipoteticamente sempre più articolate dal mercato globale (Ferguson 1999). Il bacino minerario di Thio, “la città del nichel”, vive la minaccia di questa dipartita da ormai più decenni, scandendo attorno a questo fantasma il ritmo della propria vita sociale e delle attese della sua popolazione verso un futuro che non arriva mai. La riproduzione del modello estrattivo, congiuntamente alla minaccia della sua prossima fine, costituisce l’ossatura di questa struttura di rapporti degli individui con il loro modo di abitare il tempo e lo spazio.

Il progressivo esaurimento del minerale su cui si sono edificate le estetiche della modernità industriale pare velocizzare la dissoluzione di questo passato idealizzato. Le forme di memoria collettiva articolano lo spettro della deindustrializzazione futura a una narrazione storica specifica, intimamente legata al processo di decolonizzazione in corso da quasi quarant’anni e mai concluso. Quello che è un territorio ricco di minerale, segnato dalla macchina estrattiva, costituisce agli occhi dei suoi abitanti lo scenario dello scontro avvenuto tra indipendentisti e coloni il 18 novembre: il momento del confronto violento tra idee antagoniste d’integrazione del livello locale (il comune di Thio, la sua valle) a uno nazionale in formazione.

Diversi elementi fisici del paesaggio, come le case o i fiori alle finestre, divengono il supporto fisico attorno al quale i diversi soggetti sviluppano narrazioni in conflitto sul senso della decadenza e sulla sua datazione, evocando o additando una pluralità di artefici alternativi all’origine della (presunta) crisi attuale. Individuare le forme plurime di questo racconto e i rapporti sociali che ne determinano l’apparizione permette di disvelare le qualità profondamente politiche che concorrono a produrre il “18 novembre 1984” come elemento di cesura temporale. La presa di Thio da

parte del FLNKS costituisce una “frattura culturale” perché è funzionale alla mobilitazione della popolazione attorno a progetti di futuro differenti e, soprattutto, concorrenti.

I gruppi che vivono e riconoscono l'esistenza di una frattura possono infatti avere interesse ad affermare una chiave di lettura cronologico-morale piuttosto che un'altra all'interno dello stesso spazio sociale. Le diverse logiche in grado di contendersi la legittimità di definire uno spartiacque storico-culturale rivelano infatti non solo il tipo d'implicazione di singoli e collettività nell'elaborazione di un elemento cronologico capace di istituire un “prima” e un “dopo”: partecipare attivamente nelle pratiche e nei discorsi alla sua definizione espone il coinvolgimento presente degli attori in campo nell'elaborazione di futuri alternativi gli uni dagli altri e svela le possibili vie per farli convergere.

Bibliografia

- Alliegro, E. 2016. Crisi ecologica e processi di identizzazione. L'esempio delle estrazioni petrolifere in Basilicata. *EtnoAntropologia*, 4: 5-35.
- Appadurai, A. 2014 (2013). *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Aria, M. 2007. *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*. Pisa: Pacini Editore.
- Atzeni, P. 2011. Paesaggi della cura, paesaggi vitali. Fra territori e ambienti minerari della Sardegna, in *Antropologia del “Terzo Paesaggio”*, a cura di F. Lai & N. Breda, 75-96. Roma: CISU.
- Bachis, F. 2017. Ambienti da risanare. Crisi, dismissioni, territorio nelle aree minerarie della Sardegna sud-occidentale. *Antropologia*, 4, 1: 137-153.
- Bayart, J-F. & R. Bertrand 2006. De quel «legs colonial» parle-t-on?. *Esprit*, 12: 134-160.
- Benadusi, M. 2019. Sicilian futures in the making: Living species and the latency of biological and environmental threats. *Nature and Culture*, 14, 1: 79-104.
- Bencivengo, Y. 1999. *La mine en Nouvelle-Calédonie. 101 mots pour comprendre*. Nouméa: Éditions Île de Lumière.
- Bencivengo, Y. 2014. *Nickel. La naissance de l'industrie calédonienne*. Tours: Presses universitaires François-Rabelais.
- Calvão, F., Benya, A. & M. Archer 2023. Global Afterlives of Extraction. *International Development Policy. Revue internationale de politique de développement*, 16.
- Centemeri, L. 2019. *La permaculture ou l'art de réhabiter*. Versailles: QAUE.
- Cooper, F. & A.L. Stoler 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Burgeoning World*. Berkeley: University of California Press.

- Coulon, M. 1985. *L'irruption kanak: de Calédonie à Kanaky*. Parigi: Messidor.
- Cutolo, A. 2011. Regimi di verità. Nazionalismo, anticolonialismo e afrocentrismo nella galaxie patriotique in Costa d'Avorio. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 235-260.
- D'Angelo, L. & L.J. Pijpers 2018. Mining Temporalities: An Overview. *The Extractive Industry and Society*, 5, 2: 215-222.
- De Preixan, R. 1985. *Thio, la honte*. Nouméa: Nemo.
- Dégremont, M. 2008. *Opérateur minier et gouvernance locale à Thio. Entre développement, aménagement et environnement*. Tesi di Master 2. Provence Aix- Marseille 1.
- Demmer, C. 2016. *Socialisme kanak. Une expérience politique à Canala (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: Khartala.
- Dolan, C. & D. Rajak 2016. Introduction Toward the Anthropology of Corporate and Social Responsibility, in *The Anthropology of Corporate and Social Responsibility*, a cura di C. Dolan e D. Rajak, 1-28. Oxford & New York: Berghahn.
- Ferguson, J. 1999. *Expectations of modernity. Myths and Meanings of Urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Favole, A. 2010. *Oceania, isole di creatività culturale*. Bari: Laterza.
- Fortun, K. 2012. Ethnography in Late Industrialism. *Cultural Anthropology*, 27, 3: 446-464.
- Foucault, M. 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II – Cours au Collège de France. 1984*. Paris: Seuil/EHESS/Gallimard.
- Gentilucci, M. 2022. *La montagna e il capitale. Il cammino kanak del nichel*. Novate Milanese: Prospero Editore.
- Geshiere, P. 2000. Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité. *Politique africaine*, 79, 3: 17-32.
- Gorohouna, S. 2016. La réalisation des projets économiques sur terre coutumière et via les GDPL, in *La coutume kanak dans le pluralisme juridique calédonien*, a cura di E. Cornut & P. Deumier, pp. 290-301. Nouméa: Presses universitaires de la Nouvelle-Calédonie.
- Groves, C. 2017. Emptying the future: On the environmental politics of anticipation. *Futures*, 92: 29-38.
- Guerrier, O. 2020. Qu'est-ce qu'un « régime de vérité »?. *Les Cahiers de Framespa*, 35.
- Halvaksz, J.A. 2008. Whose closure? Appearances, temporality, and mineral extraction in Papua New Guinea. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14, 1: 21-37.
- Hartog, F. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.
- Illido, P. 2010. La photo de presse et les événements de Nouvelle-Calédonie (1984-1989). *Outre-mers*, 366-367: 69-81.
- Kirsch, S. 2014. *Mining capitalism: the relationship between corporations and their critics*. Berkeley: University of California Press.

- Le Meur, P.-Y. 2009. Opérateurs miniers, gouvernementalité et politique des ressources à Thio, Nouvelle-Calédonie, in *Proceedings of the 11th Pacific Science Inter-Congress*, a cura di P. Mary. Honolulu HI: Pacific Science Association.
- Leblic, I. 2018. Chronologie de Kanaky Nouvelle-Calédonie (1774-2018). Version revue et augmentée en 2018. *Journal de la Société des Océanistes*, 147, 2: 529-564.
- Lutri, A. 2018. Le magie globali dell'ENI a Gela: industrializzazione, riconversione e patrimonializzazione. *Illuminazioni*, 46 : 3-39.
- Merle, M. & A. Muckle 2019. *L'Indigénat. Genèses dans l'empire français. Pratiques en Nouvelle-Calédonie*. Paris: Cnrs éditions.
- Mokaddem, H. 2001. *Anthropologie politique de la Nouvelle-Calédonie contemporaine. Constitution et médiation des espaces publics insulaires*. Paris: EHESS.
- Ravenda, A. 2020. “Frizioni famigliari”. Laboratori, salute e conflitti in un'area industriale siciliana. *Archivio antropologico mediterraneo*, 22.
- Toussaint, M. 2020. Are Bush Fires and Drought ‘Natural Disasters’? The Naturalisation of Politics and Politicisation of Nature in New Caledonia. *Anthropological Forum*, 30, 1-2: 157-173.
- Tsing, A.L. 2000. Inside the Economy of Appearances. *Public Culture*, 12: 115-14.
- Tylor, C. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.



La conversión agroindustrial como fractura cultural. Reflexiones sobre la memoria de la naturaleza en la Comunidad Guaraní 16 de Marzo en Bolivia

FRANCESCA HAAS

“Sapienza” – Università di Roma

Resumen

La transición de la agricultura de subsistencia a la mecanizada ha tenido un gran impacto en la única comunidad Guaraní en los llanos afectados por el proyecto “Tierras Bajas del Este” en Bolivia. Este cambio ha alterado su economía y su forma de vida, generando una fractura cultural y desencadenando procesos de redefinición de roles y perspectivas individuales y colectivas. La deforestación y la conversión a la agroindustria de exportación han marcado un antes y un después en la línea temporal de esta comunidad. En el presente, los agricultores dependen completamente de empresas que comercializan sus productos, además enfrentan dificultades asociadas al cambio climático y la deforestación, lo que resulta en ciclos de deudas e incertidumbre. A través de una investigación etnográfica de cuatro meses, se ha demostrado que el limitado poder y agencia de los actores sociales idealiza su pasado como uno más “natural”. El control que tenían en ese entonces, a pesar de las dificultades, se recuerda con nostalgia y se utiliza como base de la identidad comunitaria y personal. Los habitantes de la 16 de Marzo suelen ser responsabilizados por la transformación problemática que ha introducido nuevas necesidades y dificultades. Así, se produce una dialéctica entre la experiencia cotidiana, los recuerdos pasados y las nuevas ideas provenientes del mundo exterior a la comunidad.

Palabras claves: Guaraní, memoria, agroindustria, fractura cultural, narrativa, Bolivia.

The agroindustrial conversion as a cultural fracture: Reflections on the memory of nature in the Guaraní Community 16 de Marzo in Bolivia

The transition from subsistence agriculture to mechanized farming has had a significant impact on the only Guaraní community in the lowlands affected by the “Tierras Bajas del Este” project in Bolivia. This change has altered their economy and way of life, leading to a cultural fracture and triggering processes of redefining individual and collective roles and perspectives.

Deforestation and conversion to export-oriented agribusiness have marked a turning point in the timeline of this community. Currently, farmers are entirely dependent on companies that market their products, facing challenges such as climate change and deforestation, resulting in cycles of debt and uncertainty.

Through a four-month ethnographic research, it has been demonstrated that the limited power and agency of social actors idealize their past as more “natural”. The control they had back then, despite the difficulties, is nostalgically remembered and used as the foundation for community and personal identity. The inhabitants are often held responsible for the problematic transformation that has introduced new needs and difficulties. Thus, a dialectic arises between everyday experiences, past memories, and new ideas coming from the outside world to the community.

Keywords: Guaraní, memory, agroindustry, cultural fracture, narrative, Bolivia.

Introducción

El artículo analiza las diferentes narrativas adoptadas por los habitantes de una comunidad Guaraní en las tierras bajas bolivianas en la descripción del período anterior y posterior a la conversión hacia la agricultura industrializada e intensiva. Este período representa un claro punto de inflexión, una fractura cultural en la historia comunitaria que sigue siendo reelaborada. La comunidad en su conjunto identifica claramente un “antes” y un “después” a los que se atribuyen valores específicos.

La fractura cultural emerge como un marco simbólico que moldea la percepción individual de la historia, el clima actual y las perspectivas futuras. Este concepto se articula a través de la forma en que los individuos entrelazan e interpretan los diferentes ámbitos temporales, poniéndolos en diálogo, creando discordia y ubicándolos en una escala jerárquica de influencia. Las raíces culturales influyen en la percepción del pasado y en la forma en que nos relacionamos con el presente (Di Pasquale 2017; Radstone & Schwarz 2010). La nostalgia, en correlación con la cultura, se convierte en una lente a través de la cual se observa la historia y se construyen perspectivas sobre el futuro, contribuyendo a definir la fractura cultural (Angé & Berliner 2016). Igualmente, queremos pensar en el modelado del futuro para la colectividad comunitaria bajo análisis como un hecho cultural: las perspectivas futuras están moldeadas por la diversidad cultural, ya que es esa diversidad la que activa o desactiva el valor del pasado, del presente y del futuro. Cuando estas dimensiones del tiempo parecen estar

en discontinuidad, es decir, cuando se identifica una fractura cultural, las múltiples formas en que diferentes comunidades interpretan y proyectan las diversas experiencias del tiempo se ven profundamente afectadas por la falta de claras instrucciones para actuar en el mundo (Appadurai 2013).

Diversas culturas abordan la relación con el tiempo y la historia de diferentes maneras, identificables como específicos “regímenes de historicidad”¹ que influyen en la percepción del pasado y del futuro, contribuyendo a delinear el marco de la fractura cultural. Para una sociedad de tipo tradicional como la analizada aquí, adoptaremos el enfoque identificado por François Hartog (2007) en el “régimen pasadista”, según el cual en estos contextos se abraza un paradigma en el que la verdad auténtica reside en el pasado, en el anclaje a la tradición, sin aceptar o rechazar desplazamientos hacia el futuro. La noción de memoria, en este contexto, emerge como una construcción cultural, susceptible de ser moldeada y reinterpretada dentro de los diferentes regímenes de historicidad.

A partir de la reconstrucción histórica mediante los testimonios de las personas entrevistadas y los documentos catastrales puestos a disposición por éstas, sabemos que a principios de los años 2000, los habitantes de la comunidad comenzaron a convertir su sistema agrícola de subsistencia a uno orientado a la exportación, siguiendo las demandas del mercado global y con la esperanza de obtener ganancias fáciles. Esto trajo una deforestación masiva y la conversión de tierras a cultivos intensivos destinados a la exportación. Los datos presentados fueron recopilados en la Comunidad Guaraní “16 de Marzo Cordillera” durante una investigación de campo de cuatro meses realizada en 2018². Los sujetos consultados en más de 70 en-

¹ En su detallada exposición histórico-etnográfica, François Hartog (2007) identifica tres regímenes de historicidad principales caracterizados por una orientación “pasadista”, uno dirigido hacia el futuro (modernista) y, finalmente, el presentismo, con el cual él quiere señalar la tendencia de las sociedades contemporáneas a descuidar el pasado y el futuro para enfocarse más en el presente y su conservación.

² Interesada en el tema de la percepción indígena de la conversión de la agricultura de subsistencia a la agroindustria, llegué a la comunidad gracias a la recomendación de Jeanette Beltrán Díaz, ex trabajadora de FormaSol, una asociación vinculada a la Asamblea del Pueblo Guaraní (la principal organización representativa del pueblo Guaraní, afiliada a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia: CIDOB), que opera en el municipio de San Julián, en la zona de alta productividad agrícola. Beltrán Díaz me puso en contacto con Sarita Arce, concejala municipal de San Julián, a través de la cual obtuve el contacto del Capitán (*mburuwicha*, máximo cargo comunitario) de la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera. Entre julio y noviembre de 2018,

trévistas pertenecen a diversas generaciones, géneros y clases sociales dentro de la misma comunidad del pueblo. Además, tienen acceso diferenciado a la tierra comunitaria, como se explicará en detalle (diferenciación entre “loteros” y “paceleros” en el párrafo *Eligiendo la conversión agroindustrial*). Los individuos analizados profesan la religión cristiana pentecostal, con distintos niveles de práctica religiosa. Todos se identifican como Guaraní, incluso aquellos que han vivido períodos en la ciudad, alejados de la comunidad de origen por largos períodos. La mayoría de los hombres entrevistados se dedica a la agricultura; algunos tienen acceso a tierras comunitarias y arriendan la mayor parte, pero la mayoría no tiene acceso a tierras y trabaja como peon o tractorista para empresas externas. Igualmente, las ganancias de aquellos que poseen tierras y las alquilan no son suficientes, por lo que estas personas también se dedican a otros tipos de trabajos manuales para empleadores fuera de la comunidad. Varios hombres también trabajan como albañiles o carpinteros en la ciudad, a la que también se trasladan por períodos prolongados. La mayoría de las mujeres son amas de casa, pero algunas también tienen pequeñas tiendas o trabajan periódicamente en la ciudad como niñeras o en el ámbito de la limpieza. Una minoría de mujeres tiene acceso a tierras, la mayoría no. El hecho de que el cuidado del hogar y de los hijos esté encomendado a las mujeres, mientras que los hombres se ausentan por períodos prolongados del pueblo, confiere a la composición del tejido social adulto un carácter decididamente femenino en la vida cotidiana. Este aspecto, en calidad de mujer, me ha permitido participar en numerosas conversaciones informales ricas en elementos culturales significativos para la comprensión de los temas analizados en la investigación etnográfica. Al mismo tiempo, la componente femenina está menos acostumbrada al debate dialéctico; en los contextos de asamblea del pueblo, aunque las mujeres

viví en la población junto a una familia originaria de la comunidad de Los Pozos en la provincia Cordillera, de donde habían emigrado en la década de 1990. Esta familia se convirtió en mi primer y más importante punto de referencia, estableciendo la base del capital social que eligieron compartir conmigo y que sirvió como punto de partida para la red de contactos e información recopilada durante los cuatro meses de investigación. A pesar de esta conexión, al moverme de manera autónoma entre las familias del pueblo, establecí una red de contactos e informantes para identificar algunas “categorías de habitantes” para las cuales luego seleccioné informantes privilegiados. Mi estadía en el pueblo fue recibida positivamente y, con el paso de los meses, los habitantes empezaron a percibirme cada vez más como un recurso potencial, un aspecto que he tratado en parte de problematizar en este trabajo: mi observación también se dirigió a la perturbación que generé dentro del campo de investigación.

tengan acceso, son normalmente los hombres quienes se expresan más. Esta tendencia se alinea con una percepción general de la agroindustria como un ámbito predominantemente masculino. Por esta razón, fue muy difícil obtener un gran número de entrevistas extensas en las que las mujeres compartieran su opinión sobre la política agrícola familiar y del pueblo. A pesar de ello, al representar una parte tan prominente de la sociedad, se procuró otorgarles la máxima voz posible en el marco de este análisis.

Algunos entrevistados, tanto hombres como mujeres, son profesionales, es decir, maestros, enfermeros u oficiales religiosos. También se han entrevistado a ancianos que ya no trabajan y a adolescentes que asisten a la escuela del pueblo.

En respeto a la privacidad de las personas entrevistadas y con quienes mantuve conversaciones informales en el marco de la investigación, se ha decidido contextualizar las voces mencionadas en las citas de las entrevistas mediante referencias biográficas esenciales, como una alusión a la edad, género y año de traslado a la comunidad, sin caer en el riesgo de hacer que su identidad sea reconocible para los lectores. No se consideró necesario utilizar seudónimos, excepto dos diálogos reportados con una mujer a la que llamaremos aquí Doña Lina y un hombre que llamaremos a Don José.

Basándonos en los testimonios recopilados, sostendemos que los patrones argumentativos vinculados al tema analizado y la convergencia de perspectivas son identificables principalmente en relación con la responsabilidad que las personas entrevistadas asumieron durante el proceso de deforestación y conversión a la agroindustria. Este aspecto, junto con el nivel educativo, se erige como el factor discriminante preponderante en las perspectivas presentadas, superando en importancia al género o la edad de los individuos.

Para la reconstrucción de las dinámicas que llevaron a la fundación de la comunidad, combinamos la recopilación de fuentes orales con algunas fuentes bibliográficas relacionadas con el pueblo Guaraní, desde el asentamiento en la región Guaraní-Chiriguano hasta el fenómeno migratorio que trasladó a familias enteras de los pueblos de la provincia de Cordillera a las provincias de Obispo Santistevan, Warnes y Ñuflo de Chávez, donde se encuentra el área de densidad agroindustrial. Los principales autores en los que basé esta reconstrucción histórica son Xavier Albó (1990), Francisco Pifarré (2014), Isabelle Combés *et al.* (2003), Bartomeu Meliá (1986, 1988), Kevin Healy (1986) y Jürgen Riester (1986; 1979).

Narrando la historia comunitaria

La comunidad analizada se encuentra en el centro de una extensa área agrícola del tamaño de Bélgica (McKay 2018), que fue creada en a partir de la década de 1980 mediante la deforestación de miles de hectáreas de bosque. La Comunidad 16 de Marzo fue fundada en 1979 en el municipio de San Julián, en la provincia Ñuflo de Chávez, actualmente una de las zonas de mayor producción de soja y productos agrícolas destinados a la exportación en Bolivia (*Ivi*). La región ha experimentado numerosos y rápidos cambios en el uso de la tierra y en las políticas económicas relacionadas con ella, con una compleja y cambiante relación entre productores, propietarios, Estado y empresas, en amplias redes de dependencia y lucro. Estos cambios representaron la creación de un nuevo papel para Bolivia en el sistema global, un papel que ha cambiado con la sucesión de gobiernos neoliberales, dictaduras y, finalmente, un socialismo extractivista abierto al mercado extranjero y multinacional (Urioste & Kay 2005; Soruco 2008; PNUD 2008).

La mayoría de las comunidades en la zona están compuestas por poblaciones Quechuas originarias de los departamentos de Cochabamba y Potosí. En cambio, la 16 de Marzo es la única comunidad Guaraní del municipio y de la zona de alta intensidad de producción agrícola.

Hacia la independencia

Las familias fundadoras se trasladaron desde los pueblos Guaraní de la provincia de Cordillera, cerca de la ciudad de Camiri, a trescientos kilómetros al sur de San Julián. Se trata de una región donde la llanura del Chaco comienza a transformarse en la cordillera de los Andes, por lo que presenta relieves y precipicios. Las comunidades guaraníes de la región vivían aisladas en pueblos poco conectados con los centros más grandes y, en muchos casos, bajo el sistema de patronato, en total reclusión y bajo el estricto control de familias de terratenientes. Una gran oleada migratoria fue impulsada por el deseo de libertad y autodeterminación compartido por muchos jóvenes que vivían bajo el patronato de familias burguesas blancas³: el patrón tenía un poder casi total sobre sus cientos de peones y se aprovechaba de su aislamiento, analfabetismo y alcoholismo (Healy 1982; Albó 1990; Pifarré 2014).

³ Sin embargo, cabe destacar que las familias terratenientes consideradas “blancas” en el siglo XX eran en su mayoría de ascendencia mestiza (Healy 1982).

El relato de la dureza de este período está constantemente presente en las narraciones de los habitantes mayores cuando intentan explicar el valor salvífico que la nueva tierra tuvo para ellos, como se nota en el testimonio de este anciano, oriundo de Los Pozos, que emigró a la Comunidad 16 de Marzo alrededor de los treinta años, después de haber vivido al servicio de una patrona:

Esta señora, ¡mala! Entonces no permite la señora, no permite que salgamos de ella porque si salimos de ahí ¿quién la va a ayudar a trabajar? Nosotros le hacemos trabajo, semana y semana y semana trabajamos, tanto sacrificio trabajamos, pero no hay plata, ¡no nos paga! No hay plata (Entrevista 22 octubre 2018).

De manera similar, para aquellos que no provienen de comunidades bajo patronato, lo que se destaca en los relatos son la aridez del terreno y la insuficiencia de las cosechas: la provincia Cordillera está representada, por ejemplo por esta mujer mayor emigrada de Eity, una comunidad libre, como una región con características de baja productividad del suelo:

Allá, dice, cosecha en un año nomás. Porque hay sequía. [...] Antes, allá, donde vivía antes. [...] Al año es una sola cosecha, dice, no como acá: hay dos cosechas al año. [...] Hay [chaco⁴], pero no es grande, una hectárea... no es como aquí (Entrevista 15 agosto 2018).

La aridez del suelo y la topografía accidentada de una cordillera llena de desniveles y precipicios son algunas de las principales razones detrás de la migración. Miles de hombres, seguidos por sus familias, decidieron abandonar sus lomas y quebradas para buscar cómo ganarse la vida en el mercado global en el que habían sido incorporados. Así cuenta uno de los fundadores de la comunidad, una persona mayor oriunda de Moreviti, otra comunidad libre:

La comunidad no había muy bien, no hay plano, como aquí. Era puro cerro, no se podía trabajar, no había pa' hacer chaquito... claro, hay poquito, poquito, poquito. Claro, hay un hectarito, medio hectarito, un hectarito, pero no hay plano. Es puro serranía allá. Así que de esta manera ya pensamos, porque no hay, cuando ya seamos jóvenes ya queremos trabajar, y no hay pa' trabajar también el chaco, no hay de dónde sacar pa' vender productos, no hay, entonces tenemos que pensar nosotros, salir a trabajar, a los patronos, a zafrear, y de esa manera ya también hemos venido llegando por acá (Entrevista 27 julio 2018).

⁴ Sembradío.

En la década de 1980, una serie de factores exógenos de naturaleza económica, política y cultural contribuyeron a la creación de una nueva efervescencia cultural que impulsó las dinámicas migratorias desde la Provincia Cordillera hacia la Provincia Ñufflo de Chávez. Para muchos hombres, era común acudir periódicamente a las grandes plantaciones de caña de azúcar (la zafra), viendo el latifundio como una alternativa válida al patronato y a las limitadas oportunidades de crecimiento económico que ofrecía la economía del pueblo (Riester *et al.* 1979; Bedoya & Bedoya 2005). De la zafra, un grupo de jóvenes provenientes de las comunidades guaraníes de Moreviti, Pampa Redonda, Ipapochi y Kiritiriuva (provincia Cordillera) comenzaron a buscar tierras donde establecerse y trabajar, fundando así la Comunidad 16 de Marzo en un área de bosque subtropical asignada por el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) como zona comunitaria.

Un período guiado por el pragmatismo, en el cual se tomaron decisiones y vivieron experiencias estrechamente relacionadas con el mundo económico y laboral, así también con la esfera espiritual ha caracterizado la aspiración de los comunarios a una mejora de sus condiciones de vida, cuestión que ha marcado la historia de la comunidad desde su fundación hasta hoy.

Esta historia está estrechamente ligada al cambio ambiental y puede dividirse en tres fases principales: 1) la conversión de un bosque hostil en un territorio habitable (aproximadamente de 1979 a 1995); 2) el uso de la tierra comunitaria para consumo familiar y en parte para la venta de pequeños porcentajes de productos (aproximadamente de 1995 a 2005); 3) la deforestación casi total de la comunidad y la conversión a un tipo de agricultura destinada a la exportación, en la cual los agricultores dependen de empresas que venden semillas transgénicas y productos indispensables para su crecimiento (desde 2005 hasta la actualidad).

Aunque no se mencionan explícitamente, las personas involucradas distinguen y recuerdan estas tres fases como: 1) fase fundacional, 2) edad de oro a la que se mira con nostalgia y que se contrasta con el presente, y 3) edad contemporánea, cuya interpretación varía mucho según los narradores y su posición o responsabilidad en el momento en que la comunidad decidió cambiar el tipo de producción.

Además, podemos considerar el tiempo anterior a la migración como una especie de prehistoria en la historia de la comunidad. Este período se recupera constantemente para enfatizar el valor que la nueva tierra tuvo una vez que se volvió habitable: la experiencia del patronato en la provincia Cordillera (prehistoria) y la dura fase de deforestación en la nueva tierra

(fase fundacional), contribuyeron a la creación de una memoria colectiva asociada al sacrificio. La década siguiente (edad de oro) brillaba en comparación con los períodos anteriores, ya que, la tierra deforestada finalmente proporcionaba cosechas abundantes. Es importante destacar que la narrativa de este esplendor se produce en un presente que mira con gran nostalgia hacia ese período: como veremos, varios elementos estructurales que contribuyeron a la sensación de bienestar durante esta fase han desaparecido con la conversión a la agroindustria (Angé & Berliner 2016).

La primera fase, la fundacional, se recuerda como un período muy duro. Fueron años dedicados al saneamiento del territorio boscoso, que poco a poco se volvió habitable con la construcción de senderos y posteriormente caminos de tierra, pozos y escuelas. Todo esto se consiguió a través de una deforestación parcial del bosque, que además alejó a parte de los depredadores que lo habitaban y aterrorizaban a las familias.

A pesar de las claras ventajas relacionadas con la independencia del patronato y la fertilidad de la tierra, la llegada fue desafiante y estuvo acompañada de grandes sacrificios debido a la adaptación a una naturaleza poderosa y, en muchos aspectos, adversa. Consideramos interesante el relato del período de asentamiento presentado por un hombre de unos cuarenta años, nacido en Los Pozos, comunidad bajo patronado, que llegó en 1990, a la edad de 12 años, a la comunidad:

Llegamos aquí... es otro, digamos, preocupación: ¡la selva! [Ríe] Claro, ya era libertad, pero no había colegio. Lamentablemente era una selva, era lejos. Lejos, lejos, feo el camino, desde la carretera. [...] Mi hermano lloraba, mi hermano menor, los chicos. [...] Ellos lloraron. Porque habían muchos mosquitos, muchas abejas que picaban, que nos molestaban. No había agua, donde tomar agua, porque tomábamos agua de un curichi, de una poza. [...] Como de un pantano. De ahí sacamos agua. Y en ese pantano había lagartos, había serpientes, [...] de aquí nosotros íbamos a un kilómetro queda el pantano de aquí. Y yo y mis hermanos, mis hermanas, a traer agua. [...] Dos veces al día, uno en la mañana y uno en la tarde. [...] Aha, fue un poco triste, nomás, porque era todo una selva, peligroso. Y después de un año, dos años ya íbamos acomodando, acomodando (Entrevista 20 julio 2018).

«¡Harto hemos sufrido!» es la explicación concisa más repetida al hablar del patronato y de la naturaleza salvaje. Hasta el día de hoy, los ancianos que experimentaron la realidad de la selva la describen como algo “feo”, “horrible” y que “da miedo”. El entorno natural con sus peligros no se extraña en

absoluto, a diferencia de la tierra que en aquellos años era muy fértil y daba abundantes frutos, por lo que se consideraba “bonita” en su utilidad.

En cuanto a la segunda fase histórica de la comunidad (aproximadamente de 1995 a 2005), que definimos la “Edad de Oro”, cada relato, de actores sociales de diferentes edades, está siempre marcado por un tono nostálgico y por la comparación entre esos años y el presente. Esto se debe a la abundancia, serenidad y bienestar que los habitantes atribuyen a ese período próspero, por lo cual miran con recelo al presente y al futuro (Angé & Berliner 2016; Hartog 2007).

De la independencia familiar a la dependencia agroindustrial

Desde la segunda mitad de la década de 1990, la comunidad fue provista de servicios esenciales y se percibió una mejora significativa en comparación con las décadas anteriores de lucha por la supervivencia. La narración de esta “Edad de Oro”, es decir, los años previos a la participación de la comunidad en la deforestación y la producción agroindustrial, está llena de valor simbólico y se pueden identificar dos tendencias principales en su descripción, que varían según la edad de los narradores. Por un lado, están los más jóvenes, que ya no dependen de la tierra para su supervivencia y se dedican a profesiones en el sector secundario o terciario, tienen un nivel educativo más alto en comparación con los primeros migrantes (de los cuales son hijos) y tienen una conciencia ecológica moderna, influenciada también por el mundo exterior a la comunidad. Ellos resaltan la armonía con la naturaleza de la cual pudieron disfrutar durante su infancia y la naturalidad de las relaciones humanas. Por otro lado, están los más ancianos, quienes hacen una distinción principalmente relacionada con la productividad del suelo. Quince años de deforestación y uso intensivo de la tierra han reducido el rendimiento de los cultivos, que hasta entonces se habían beneficiado de la alta fertilidad del suelo de la selva virgen. Se enfatiza cómo en el período anterior no era un problema cultivar productos para el sustento familiar, lo que también permitía la creación de reservas para el año siguiente y la venta del excedente.

Esta independencia económica y comercial se expresa en las narraciones en un contraste radical con la total dependencia de los patrones en la provincia Cordillera. Finalmente, los antiguos peones podían administrar sus propios recursos económicos a su gusto, realizar actividades comerciales y planificar su consumo familiar sin ser privados de los frutos por impuestos arbitrarios, como ocurría en el patronato. Del mismo modo,

aquellos que no vienen de condiciones de patronato celebran en sus relatos la fertilidad del suelo en la nueva comunidad, a diferencia de lo que ocurría en la provincia Cordillera.

El control sobre sus propias vidas, la libertad de acción, un entorno natural fértil y con una rica biodiversidad, fue propicio para el crecimiento de los cultivos, son los factores de los cuales los habitantes de la comunidad se beneficiaron desde la deforestación del bosque, cuestión que cambió con la conversión a la agroindustria. De hecho, son los mismos elementos los que se han perdido con esta conversión.

El cambio ocurrió con la oferta de empresas agroindustriales especializadas en el cultivo a gran escala de productos destinados a la exportación, que se instalaron en la zona alrededor de la ciudad de San Julián en la década de 1990. El acuerdo consistía en un servicio de deforestación por parte de la empresa a cambio del uso de la tierra durante un período de aproximadamente tres o cuatro años. Hasta principios de la década de 2000, cada familia había deforestado solo una pequeña porción de su tierra, un máximo de cinco hectáreas, dejando el resto del bosque intacto. El cultivo de estos campos se realizaba de forma manual y colectiva. Los habitantes decidieron cambiar a un tipo de agricultura a gran escala para poder trabajar con maquinaria y así tener menos trabajo físico, y apoyarse en un mercado que ofrecía una comercialización aparentemente más lucrativa: se cultivarían productos para la exportación (principalmente soja y girasol) según las demandas del mercado. Los agricultores optaron por la deforestación y la transición a la agroindustria, sin tener conciencia de las consecuencias ambientales y de la dependencia hacia las empresas que la agricultura mecanizada a gran escala crearía (Urioste & Kay 2005).

La dependencia de estos productos para este tipo de agricultura es total: los agricultores deben comprar semillas transgénicas, fertilizantes, herbicidas y pesticidas para controlar malezas e insectos, y alquilar maquinaria al menos para la siembra y la cosecha (McKay 2018; Fabricant 2011). Estas transacciones se realizan a crédito, que se supone que se pagará después de la cosecha. Sin embargo, la erosión del suelo y sequía debido al cambio microclimático local que ha resultado de la deforestación, el viento fuerte que golpea los cultivos sin árboles como protección y los tiempos de espera para acceder al uso de maquinaria en una larga lista de agricultores que no la poseen, son todos factores que a menudo conducen a cosechas muy escasas, con las cuales los agricultores a menudo no pueden cubrir los costos de todos los productos adquiridos a crédito al comienzo de la tempora-

da. Como resultado, para pagar la deuda solo les queda permitir que las empresas utilicen su tierra durante cuantas temporadas se acuerde (Haas 2022). Los comunarios quedan atrapados en un vínculo forzado de deuda permanente, en una dinámica de “enganche” similar a la ejercida por los patrones en las haciendas de la provincia Cordillera (Bedoya & Bedoya 2005). El control que los agricultores tienen sobre su situación económica se vuelve drásticamente inferior en comparación con cuando dependían únicamente de sus propios recursos y de una naturaleza que se recuerda como favorable para el crecimiento de los productos.

La fractura

La deforestación y la conversión a la agricultura intensiva representan un punto de inflexión entre dos fases históricas claramente distintas y opuestas. Es una ruptura entre un “antes” agroecológico, en aparente armonía con la naturaleza, y un “después” que gira en torno a las demandas del mercado mundial, donde falta la soberanía alimentaria de los agricultores y el poder económico está nuevamente vinculado a las élites agrícolas, que someten a los agricultores de las comunidades tal como lo hacían los patrones en la provincia Cordillera, desde donde emigraron los primeros habitantes de la comunidad. De manera casi unánime, los graves daños económicos sufridos por los mismos artífices de la deforestación se narran como la principal consecuencia de la conversión al régimen agrícola intensivo.

Eligiendo la conversión agroindustrial

Según lo reconstruido a través del análisis comparativo de las fuentes orales consultadas en la investigación, hasta que los bosques de la comunidad fueron completamente talados, la mayoría de las familias cultivaban no más de cinco o seis hectáreas de las treinta disponibles, dejando el bosque intacto en el resto del terreno. Con la creciente difusión de la agricultura mecanizada a gran escala, vinculada a productos seleccionados por empresarios externos en toda el área circundante a la comunidad, muchos de los parceleros⁵ de la 16 de Marzo acordaron la deforestación de sus tierras.

⁵ Los parceleros son los habitantes de la comunidad a quienes se les asignó un terreno de 30 hectáreas al llegar. Se distinguen de los loteros, quienes llegaron a la comunidad cuando el territorio ya había sido completamente distribuido, o son hijos adultos con sus propias familias de parceleros. Además, los parceleros son los únicos con derecho a voto en las elecciones del *mburuvicha*, el líder del pueblo.

En una primera fase, a fines de los años noventa, para financiar la deforestación de 37 parcelas, el capitán⁶ de aquel entonces cuenta que obtuvo un crédito oneroso para la deforestación de la comunidad. Según los testimonios, la segunda gran fase de deforestación ocurrió a principios de los años dos mil: las familias cedieron en usufructo sus tierras a empresas o particulares externos a la comunidad que poseían las máquinas para deforestar y trabajar la tierra. Esta etapa representa el momento más difícil de procesar para aquellos que tomaron esta decisión, conscientes de las necesidades que llevaron a ello, pero al mismo tiempo, a la luz de la conciencia ecológica más reciente, conscientes del enorme daño causado a sí mismos, a la comunidad y al ecosistema en general.

Desmontamos⁷ [sic] para hacer chaco, pues, hacer chaco, chaco grande. [...] Pa' que haiga [sic] más plata. Entonces nosotros alquilamos ese chaco y de ahí con esa plata hacemos algo, o compramos algunas otras cosas. Digamos, [...] me hago casa, hago estudiar mis hijos, con esa plata. [...] Así pues nadie, nadie lo imaginaba. Uucha. Nosotros pensábamos que iba a seguir lloviendo, lloviendo, lloviendo. Sin embargo, no pues, había sido por el árboles, había sido lo que llueve. Lo desmontamos todo y se paró también la lluvia, pues. Así había sido (Parcelero mayor 29 agosto 2018, cfr. Haas 2022: 80).

Después de tres o cuatro años en usufructo, las tierras se devolvían después de un intenso uso de productos químicos, como herbicidas y pesticidas, comprometiendo visiblemente la fertilidad del suelo. Sin embargo, ya se había establecido un círculo vicioso del cual los parceleros de la 16 de Marzo aún no han logrado liberarse, como cuenta ese padre parcelero llegado a principios de la década de 1990:

En el transcurso del tiempo mismo ya se va cambiando, pues, todo: como ya hemos hecho bastante chaco, grande, y casi ya no podemos mantener a pulso. Entonces sí o sí tenemos que buscar estas maquinarias y pagarle y que nos lo haga (Entrevista 3 octubre 2018).

A pesar de tener vastas tierras con potencial económico, los comunarios se encontraron atrapados en un ciclo de deudas, dependencia y ansiedad existencial. Las máquinas utilizadas para trabajar la tierra son fundamenta-

⁶ Representante de la comunidad elegido por los parceleros (en lengua guaraní: “*mburuvicha*”).

⁷ Deforestamos.

les para manejar las treinta hectáreas y la producción a gran escala requiere el uso de herbicidas y pesticidas agroquímicos, que solo se pueden aplicar a semillas transgénicas vendidas por las mismas empresas que luego compran los productos. Esto crea una dependencia financiera de la misma cadena de suministro. El alquiler de las maquinarias, la compra de las semillas y productos químicos se realizan a crédito, con el pago de la deuda previsto después de la cosecha. Sin embargo, debido a las frecuentes sequías y la erosión del suelo, las condiciones climáticas adversas a menudo dañan los cultivos.

Esto ha dejado a cada familia de la comunidad con numerosas historias de deudas, junto con un creciente y fuerte aprieto financiero y una ansiedad constante. La dependencia de las empresas, combinada con la inestabilidad climática y la falta de recursos financieros, ha creado un entorno en el que los comunarios se encuentran constantemente atrapados en un ciclo de endeudamiento sin salida. La ansiedad derivada de esta difícil situación ha afectado profundamente la calidad de vida de las familias, generando un sentimiento de impotencia y frustración frente a los desafíos económicos y ambientales que deben enfrentar a diario.

Hasta entonces, los agricultores dependían de las semillas que ellos mismos seleccionaban («hay mucho este... la inteligencia ¿no ve?», Hombre anciano, uno de los fundadores de la comunidad, 15 agosto 2018) y protegían las plantas de las plagas quitándolas a mano, con trabajos en grupo que involucraban a decenas de personas. Este tipo de trabajo colectivo es ahora impensable por innumerables razones económicas, pero también por una forma más individualista de percibir su propia tierra.

Las enfermedades y las plagas antes de la transición a la agroindustria eran un problema menor, que se ha vuelto significativo después de varios años de uso de venenos especializados, a los cuales las propias plagas han desarrollado gradualmente resistencia. Si usar estos productos implica contraer una deuda con las empresas, no utilizarlos conlleva un riesgo enorme, que ya es alto debido a la creciente sequía, que produce cosechas muy escasas y genera un endeudamiento constante con las empresas y los bancos. Así cuenta el hijo de un parcelero, ex dirigente del Movimiento Sin Tierra:

Totalmente fracasamos. El primer año no había ni plaga por eso, porque era una planta nueva, que no había bichos, no había... que perjudicaba la planta. El segundo año que sembramos ya hubo ya. Muchos bichos, que nos perjudicó bastante. No dió nada de los 25 hectáreas que habíamos sembrado. Ese fue el inicio de nuestro fracaso, digamos. [...] Ya vino, tres años vino una seca, que la

afectó. No llovió mucho, que las semillas no daban, y nos endeudamos y otra vez se lo hemos dado pa' los dueños de las maquinarias, pa' otro tipo ya. En esos tres años varios de los compañeros fueron a la ciudad: lo han dejado su parcela. Harto han dejado, no solo nosotros, los vecinos, los collitas⁸ también. [...] En estos dos años, porque era pues... no daban los cultivos (Entrevista 23 septiembre 2018).

La toma de conciencia sobre el desastre ambiental ocurre además en un contexto en el cual la mayoría de los habitantes de la comunidad no tiene acceso a la tierra: eso se debe a su llegada a la comunidad después de que la tierra comunitaria ya había sido repartida o por haber alcanzado la edad adulta una vez que la tierra ya había sido completamente redistribuida. Por esta razón se fundó el Movimiento Sin Tierra.

El Movimiento de los Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia se estableció en el año 2000 como un movimiento sindical y político que engloba a una amplia base multiétnica, abogando por «una justa distribución de la tierra, por el desarrollo rural integral, por la libertad y la justicia» (Fernández Bamba 2003: 198). Su objetivo es implementar una Reforma Agraria desde la base. Este movimiento se distingue por una sólida conciencia de clase organizada en sectores sindicales que están acostumbrados a formas visibles y directas de protesta. Se destaca también por una extensa coordinación mutualista y multiétnica en las distintas regiones indígenas. Es central entender que este enfoque es *completamente diferente* a la organización del Movimiento Sin Tierra de la Comunidad 16 de Marzo.

El Movimiento Sin Tierra de la Comunidad Guarani 16 de Marzo Cordillera representa uno de los diversos grupos de asamblea dentro de la aldea. Según su estatuto, el objetivo de este movimiento es obtener nuevas tierras entre las confiscadas y saneadas por el Estado, de acuerdo con la Ley INRA 1715 de 1996. Se trata de una forma de movilización más pequeña, basada en la asamblea interna de la aldea, con sus propios líderes y modus operandi. A diferencia del Movimiento de los Trabajadores Campesinos Sin Tierra, esta iniciativa se encuentra desconectada de discursos y bande-

⁸ Con la denominación “colla” se define una persona que ha nacido o es originaria de la región occidental de Bolivia, como la mayoría de la población de las comunidades campesinas del municipio de San Julián. “Colla” es un término considerado ofensivo por los habitantes del altiplano occidental, pero utilizado indiscriminadamente por los “camba”, los habitantes de la región de Santa Cruz, para hablar de ellos de manera positiva o negativa.

ras externas, centrándose únicamente en la practicidad de la cuestión, sin considerar el aspecto político-indigenista a nivel macroscópico.

En la narración del drástico cambio que ocurrió dentro de la comunidad en esos años, el tono de los testigos varía según su implicación, no solo en términos de responsabilidad, sino también en relación con los responsables. Las opiniones más contundentes y negativas provienen principalmente de aquellos que no vivieron el proceso gradual que llevó a la comunidad a su estado actual.

Los hijos de los parceleros, en el caso aquí citado un padre profesional de unos 40 años llegado a principio de los años Noventa, trabajan a menudo como jornaleros o en diversas actividades. Ellos suelen reconocer las razones de sus padres en un contexto histórico y familiar, identificando la desinformación como el problema principal:

Falta de información. Eso. [Ríe] Falta de información. Si hubiera concientización de las personas, nadie hubiera hecho, pues, pero como nadie les dijo nada que: «Mira, si haces esto no vas a tener esto», «Si haces esto vas a tener esto». [...] Ese era la idea, pues: «Mira, yo voy a hacer harto, grande mi chaco y voy a ganar harta plata». Este ¿no ve? su idea de uno. Pero sin embargo... bueno, está bien esta idea, no está malo, pero lo malo es que nosotros no hemos dejado ni un árbol, hemos empezado a utilizar agroquímicos. Esto (Entrevista 04 octubre 2018, cfr. Haas 2022: 80).

Aunque no comprendieran completamente la magnitud del cambio que estaba ocurriendo y, sobre todo, de sus consecuencias, la mayoría de los jóvenes entre las edades de veinticinco y cuarenta años se presentan actualmente como herederos conscientes de una experiencia histórica que no debe repetirse. Con frecuencia se relata el escepticismo inicial, adoptado desde muy temprana edad, frente a las destructivas manifestaciones con las que el “progreso” se abría camino en sus hogares:

Me pareció muy raro, porque las orugas⁹ estaban destrozando toda la área. Destrozando, destrozando... y yo pensando ¿no? «Mañana, pasado, posterior año no va a haber ni leña pa' que cocine la gente, va a estar todo raso, el viento va a “rasar con las casas”» y todo pensando siempre... [...] Comentábamos, incluso comenté ahí con los hermanos de la iglesia, con los amigos de la cancha... «Bien, están destrozando el monte, ¿dónde vamos a ir a cazar?»: así. Y fuego

⁹ En el contexto agrario en Bolivia, el término “oruga” puede referirse a maquinarias pesadas utilizadas para la deforestación o para la remoción de vegetación en terrenos agrícolas.

por todo lado se veía. Y claro, bueno, importancia no dieron porque erábamos [sic] muy minoría los que pensamos así ¿no? (Entrevista a otro padre “sin tierra” que trabaja afuera del pueblo, hijo de un parcelero 10 octubre 2018).

Sin embargo, es importante tener en cuenta que la formación real de una conciencia ecológica, impregnada de paradigmas exógenos asimilados a través de contactos frecuentes con la realidad urbana, es mucho más reciente y probablemente responsable de gran parte de la autorrepresentación actual que se ofrece a figuras externas como la que suscribe este artículo.

Los jóvenes no contaban con conocimientos científicos para ir más allá del «me pareció muy raro» y diferir de sus padres en la falta de conexión entre la presencia de árboles y el ciclo del agua. En los años siguientes, el concepto exógeno de “cambio climático” fue incorporado en la *Weltanschauung* campesina, resultando relevante a medida que la experiencia iba mostrando a los habitantes una clave de lectura perteneciente al respetable mundo científico que añadía valor a sus percepciones empíricas y daba sentido a un fenómeno difícil de conceptualizar de otra manera.

Hasta entonces, la agricultura seguía prácticas ecológicas no por principios ideológicos ni, obviamente, con una perspectiva de salvaguardia de los equilibrios climáticos globales o locales, sino porque resultaban lógicas y funcionales a las necesidades vinculadas a la agricultura de subsistencia, en una lógica de costos y beneficios que consideraba los objetivos, los recursos disponibles y el territorio. Los crecientes contactos entre la comunidad y el mundo exterior generaron un nuevo fermento cultural, en el que innumerables nuevas informaciones son continuamente procesadas e interpretadas en un proceso creativo: basándose en criterios étmicos, los actores sociales evalúan en cada ocasión si es oportuno o no dar crédito a las nuevas propuestas. Es evidente que la falta o la escasa familiaridad con este tipo de información en ocasiones resulta en interpretaciones erróneas de los datos científicos, pero estas interpretaciones son antropológicamente significativas de la percepción de los equilibrios de poder a nivel mundial, especialmente en relación con la modernidad y la industrialización, como se puede observar a partir de este intercambio con una anciana señora emigrada desde Los Pozos en los años Noventa:

Doña Lina¹⁰: Antes no es como ahora. Ahora pues hace fuerte el sol. Si yo era que de cerquita estamos y fuego, ¡así! Siento así yo. Antes no era así: poquito nomás.

¹⁰ Nombre ficticio.

FH: ¿Y por qué cambió? ¿A partir de cuándo?

Doña Lina: No sé, dice que hay algo arriba, dice que esto ha bajado un poco.

FH: ¿Qué cosa?

Doña Lina: Qué cosa será... así me ha dicho ayer en colegio. Hartísimo hace calor, fuerte. Va quemando ya, parece si fuera que se quita también fuego, dice que hay un aparato arriba, dice que este se ha bajado. ¿Qué será pues? [Ríe]

FH: ¿Algo en el cielo?

Doña Lina: M-mh. «Ha bajado» dice, por eso está fuerte el sol. Alguno dice, dice que hay como tela también de este sol, ese dice que está este, parece que quiere... romper ya, dice. Por eso está cumpliendo será. Palabra de Dios. Eso será, pues. No ves que un día va a quemar esta tierra mismo. De eso será pues... (Entrevista 22 septiembre 2018).

Sobre el cambio climático y el aumento del calor, [el pastor] añade detalles a lo que me ha dicho doña Lina [...]: hace tiempo los estadounidenses lanzaron una nave espacial o un cohete al espacio y se desprendió una pieza que perforó una capa del sol y por eso llega más calor. Creo que esta es su versión del agujero de ozono (Traducción del diario de campo 26 septiembre 2018).

Esta explicación del agujero de ozono también se compartió en la iglesia en un sermón sobre la importancia de respetar la naturaleza y no exagerar en querer dominarla. La interpretación claramente “antiestadounidense” (incluso del pastor evangélico que hace referencia a una iglesia estadounidense) muestra una identificación precisa, en las injusticias del presente, de un poderoso enemigo que se abre paso en la intimidad de la vida del pueblo sin realmente poner un pie en él, teniendo el poder incluso de cambiar el clima. Es importante tener en cuenta que la zona de San Julián, donde se ubica la Comunidad 16 de Marzo, está habitada por poblaciones emigradas del occidente del país que son la base popular del Movimiento al Socialismo (MAS) actualmente en el gobierno, conocido por su antiimperialismo. No es improbable que esta interpretación “antiestadounidense” pueda tener su origen en el tejido político, social e ideológico de esta población.

Estas inexactitudes científicas constituyen, sin embargo, episodios esporádicos en un complejo interpretativo principalmente positivista que deja poco espacio para causas de naturaleza divina o explicaciones morales, centrándose en la concreción de los daños sufridos y en las posibles soluciones prácticas para frenarlos.

Además de la desaparición de muchos animales de caza, el trastorno del equilibrio de la biodiversidad, la disminución de las lluvias y el aumento de

la temperatura, la falta de masa forestal ha hecho que la comunidad, tanto las casas como los campos, estén expuestos a fuertes vientos. Estos vientos, además de levantar una molesta nube de polvo de los caminos de arcilla seca, representan un daño para los cultivos debido a la erosión del suelo, que reduce drásticamente su valor nutritivo, como reconocen los propios habitantes. En general, el nuevo tipo de cultivo provoca un “envejecimiento” acelerado de la tierra, que deja de dar frutos y cada vez más a menudo causa endeudamiento: la soja es un producto que causa graves pérdidas a los parceleros, agotando los recursos del suelo y comprometiendo su fertilidad. Sin embargo, la tierra se aprovecha al máximo por parte de quienes la alquilan, en una perspectiva que no va más allá de una sola temporada, en detrimento total del propietario. Este aspecto es problematizado por el pastor (Guaraní y residente en la comunidad, emigrado con su familia en los años noventa) de la iglesia pentecostal más grande del pueblo¹¹:

En esto está el problema, en la rotación de cultivos. No cambia de producto: tiene que cambiar. Eso yo les digo a los hermanos: «La tierra se cansa, la tierra deja de dar frutos, la tierra se hace infértil, la tierra pierde su valor nutritivo». Entonces lo que tenemos que hacer es saber cultivar la tierra. No mirar mucho en ganar, ganar y ganar. (Entrevista 9 agosto 2018).

Muchos comunarios, especialmente los sin tierra que no tienen la oportunidad de aplicar sus ideas, desearían ver a la comunidad liberarse de la dependencia de los productos agroquímicos, los cuales son ampliamente

¹¹ A partir del análisis de los testimonios recopilados, se ha concluido que, en la comunidad, la Iglesia se consolidó como un punto de referencia considerado por larga parte de la población más confiable que las asambleas tradicionales. Este fenómeno se atribuye no solo a la mayor capacidad económica del pastor dentro de la red pentecostal, sino también al respaldo sagrado directo de Dios (cfr. Austin-Broos 2001; Corten 2001; Albó 1990; Haas 2022). La elección de explorar el mensaje de la Iglesia se forjó a partir de la suposición inicial sobre su posible influencia ética weberiana en los cambios económicos y ambientales que se estaban analizando. A partir de este enfoque, analizamos inicialmente los sermones y participamos en los cultos, inicialmente perseguíamos la confirmación de la promoción de la economía neoliberal. Sin embargo, se pudo notar como la Iglesia aborda el discurso económico con una clara invitación a no desperdiciar recursos y a gestionarlos adecuadamente, incluyendo una llamada al cuidado del medio ambiente. Es igualmente crucial subrayar que, al analizar los sermones, se tomó en cuenta el posible impacto de la perturbación de la investigación antropológica misma: el énfasis en la sostenibilidad podría haberse resaltado con el propósito de proyectar una imagen positiva de la Iglesia en el marco de un análisis notoriamente sobre la relación entre medio ambiente y la comunidad indígena.

reconocidos por los daños que causan, pero lamentan no conocer alternativas efectivas y no saber cómo tratar la tierra como “lo hacían sus abuelos”, incluso cuando se trata de personas que hasta los veinte años trabajaban de esa manera.

El mercado global no es un espacio abierto para entrar y salir sin consecuencias, sino más bien un entorno complejo en el cual las acciones y las elecciones pueden generar dependencias e implicaciones significativas. Las dinámicas de dependencia que se desarrollan requieren una atención especial, especialmente cuando se trata de satisfacer nuevas necesidades, como la necesidad de mantener a sus hijos en ciudades lejanas para permitirles asistir a la universidad.

La identidad Guaraní en el contexto agroindustrial

La nueva configuración económica-laboral ha llevado a que cada familia se enfoque en una supervivencia menos comunitaria y más individual, adaptándose al contexto. El *motiró* (trabajo colectivo) y el compartir la tierra estaban relacionados no con la comunidad de destino de la migración, sino con la comunidad de origen: las familias emparentadas colaboraban para su bienestar, en un mutualismo total y fundamental, pero restringido a su grupo.

En otro sentido, es importante destacar que, a pesar de la distancia de las comunidades de origen y de la APG – Asamblea del Pueblo Guaraní (cuyas sedes centrales se encuentran en Charagua y Camiri, aproximadamente a unos 300 kilómetros más al sur), los habitantes no ponen en duda su identidad indígena Guaraní, la cual prefieren decididamente sobre la de campesinos.

La identidad Guaraní ha sido afirmada como indígena en la provincia de ubicación de la comunidad (Ñuflo de Chávez), a pesar de su fundación por migrantes originarios de otra provincia (Cordillera), que, no obstante, forma parte del mismo departamento, Santa Cruz. Esta situación contrasta con la de los migrantes Quechuas, quienes provienen de los departamentos andinos de Cochabamba y Potosí. En el proceso de reconocimiento de los Guaraníes como pueblo indígena en la Carta Orgánica de San Julián, la comunidad ha recibido el respaldo de la asociación Formasol. Esta entidad, afiliada a Zona Cruz (la organización de los Guaraníes de Santa Cruz, perteneciente a la APG), coordina talleres mensuales para garantizar que los documentos elaborados reflejen de la mejor manera posible el punto de vista y las necesidades de la comunidad. Esto se logra mediante la participación directa de los comunarios en la redacción de una nueva versión de

la Carta Orgánica de San Julián, en la que se destaca la presencia indígena Guaraní. Asimismo, participan en la elaboración del Plan de Gestión Territorial Indígena, un informe que incluye datos demográficos, históricos y económicos, análisis FODA (Fortalezas, Oportunidades, Debilidades, Amenazas) y una reconstrucción detallada de los pilares de la *tenta*¹², elaborada en grupos de trabajo.

De hecho, contraponen esta identidad a las poblaciones circundantes, especialmente a aquellas de ascendencia quechua que han emigrado desde el altiplano, subrayando exactamente el valor atribuido a los procesos comunitarios de mutualismo.

Los Quechua ya no llevan su costumbre. Yo creo que los que son originarios no tienen tractor, no tienen maquinaria... solamente están allá cultivando de su terrenito, verdura, lo que ellos siembran. Pero ellos ya se transformaron en empresarios. [...] Como Guaraní, [un tractor] debería ser de la comunidad. Pero estos son empresarios individuales. Y ya no llevan su cultura, más que todo ya tienen plata y ya son como los ricos. Ya no comen su comida, ya no sus danzas tampoco... En cambio acá nosotros... tenemos todavía nuestra comida, nuestra danza... nuestro costumbre. Costumbre de ser... de ayudar siempre a los demás (Joven mujer políticamente activa en la comunidad 11 agosto 2018, cfr. Haas 2022: 71).

Un discurso dialéctico entre la “modernidad” occidental y la “tradicción” indígena es promovido por los ancianos fundadores, los miembros más involucrados en las luchas políticas y asociaciones como Formasol. Los movimientos indígenas siempre han sido conscientes de la «importancia de la construcción social de imágenes del yo colectivo [...] que se intercambian en una gran arena» (Colajanni 1998: 12, trad. mía): en el contexto político en el cual la Comunidad 16 de Marzo interactúa con el Estado o simplemente con el mundo no indígena, resaltar que «tenemos todavía nuestra comida, nuestra danza» es un intento de atribuir a algunos aspectos de la vida social una «estructura inmóvil e inmutable» (Hobsbawm & Ranger 2017: 4, trad. mía). Este discurso se refiere a la “tradicción”, entendida como una superestructura con una función ideológica distinta de la función técnica de la “costumbre” (*Ivi*: 4), de la cual individuos como la mujer citada arriba reciben, aun antes de poder político, un reconfortante sentimiento de estabilidad, a pesar de que la comida haya, de hecho, cam-

¹² “Comunidad”.

biado desde la invasión agroindustrial y el baile haya sido relegado por los evangélicos¹³ al ámbito de las obras escolares.

La invitación de las personas más politizadas a conocer la historia, cuya memoria no debe perderse, tiene la intención de motivar a la población, especialmente a los jóvenes, a apuntar alto para poder dar la máxima contribución a la aldea con sus habilidades y éxitos, sin distanciarse del pasado de «valientes guerreros que han resistido a los invasores durante quinientos años» (Diario de campo, nota tomada durante un discurso de Formasol a los estudiantes de secundaria, 20 de octubre de 2018).

El pasado guaraní es poco conocido por los jóvenes estudiantes, a pesar de que el programa actual del gobierno favorece la enseñanza de las culturas de los diversos pueblos nativos bolivianos. Sin embargo, el sistema escolar no está estructurado de manera que implemente una preservación y transmisión efectiva de los sistemas culturales indígenas, a lo que teóricamente aspira. Estos sistemas culturales se cristalizan en libros de texto con representaciones indigenistas involuntariamente estereotipadas, ahistóricas e inmutables. En el proceso de restitución de dignidad y orgullo a la identidad indígena, el Movimiento al Socialismo liderado por Evo Morales ha desempeñado un papel destacado en la legitimación política de realidades culturales previamente relegadas o reprimidas a lo largo del tiempo (Correr & Paolillo 2012).

El valor otorgado a la educación es significativamente elevado, y a diferencia de las conclusiones de McKay (2018) en relación con las comunidades quechuas en la misma área, como Cuatro Cañadas y San Julián, la búsqueda de estudios superiores se percibe como la mejor perspectiva de futuro entre los miembros de la comunidad guaraní. La obtención de un título universitario se considera la vía hacia una mayor estabilidad económica y satisfacción laboral, destacando que la mayoría de los profesionales en la localidad, en la actualidad, son enfermeros o maestros. Sin embargo, es importante señalar que los jóvenes y señoritas actualmente inscritos en la universidad están matriculados en una variedad de disciplinas académicas.

¹³ La religión cristiana evangélica considera pecaminosas las danzas que no están dedicadas a Dios en el ámbito eclesástico, pero acepta con agrado las representaciones escolares en las que se escenifican bailes de diversos grupos culturales bolivianos. No obstante, las danzas ejecutadas por los guaraníes en sus comunidades de origen antes de la evangelización y la migración se han perdido como práctica cultural compartida, comunitaria y colectiva.

Esta divergencia con respecto a la población quechua en Santa Cruz podría atribuirse al hecho de que los guaraníes, a pesar de ser igualmente migrantes, proceden del mismo departamento y, en consecuencia, son reconocidos legalmente como indígenas. Esto implica que forman parte del segmento de la población para el cual el Estado garantiza un porcentaje de cupos en algunas universidades y en sectores laborales específicos, como la enfermería y la enseñanza en contextos rurales.

Los conceptos de bienestar y progreso para los Guaraní conllevan la aspiración a una vida serena, exenta de fatiga y preocupación. Sin embargo, este ideal no busca necesariamente un estatus económico elevado que se alinee con los modelos quechua o *karai*¹⁴.

Al describirse a sí mismos, los Guaraní reconocen su propensión a no ser resueltos en la gestión de sus finanzas, optando por vivir el presente sin realizar inversiones en proyectos destinados al futuro. Estas características pueden inducir un sentido de autoironía o fomentar la autocrítica dentro de la comunidad.

La expresión “los guaraníes se conforman” constituye la autocrítica más frecuente entre los habitantes de la 16 de Marzo al evaluar el estado de su comunidad. No obstante, el guaraní no es en absoluto “flojo” y desempeña labores exigentes desde la adolescencia temprana, desarrollando un fuerte sentido del deber hacia la familia y priorizando el respeto por sus responsabilidades.

A pesar de ello, la posibilidad de disfrutar del tiempo libre, relajarse con la familia o participar en actividades recreativas como el deporte también se valora enormemente. Esto contrasta con una eventual concentración exclusiva en esfuerzos dirigidos a implementar mejoras que podrían elevar el nivel de vida de la familia o incluso de toda la comunidad, alimentando así el estereotipo del guaraní que se conforma y es considerado “flojo”.

La nostalgia del pasado

Un cambio tan drástico y difícil de manejar ha llevado a los habitantes de la Comunidad 16 de Marzo a reconsiderar su papel en el mundo agrícola, así como su rol como padres y madres o miembros de la comunidad mis-

¹⁴ «“*Karai*” hace referencia a aquellas personas que no comparten la misma forma de ver el mundo que los guaraníes; por tanto, son aquellos individuos culturalmente diferentes, es decir, el *karai* es el hombre blanco, foráneo.» (Caurey 2017: 11); «“*Karai*” quiere decir que era de castellano» (Anciana Guaraní originaria de la comunidad de Itapí, 20 agosto 2018).

ma. El nuevo contexto económico y laboral ha favorecido tendencias hacia actitudes más individualistas que comunitarias, un cambio que ya se estaba produciendo en comparación con las poblaciones de origen de la provincia Cordillera. La superación del trabajo colectivo, condato por muchas familias como práctica comunitaria, ha eliminado una de las principales necesidades de reunirse que unían a miembros de diferentes familias, quienes ahora se encuentran en una lista y compiten por utilizar el mismo tractor en el momento de la cosecha.

Según los testimonios, la presencia de agua corriente directamente en las viviendas ha permitido un uso mucho más generoso de este recurso en comparación con cuando ir a buscar agua era un esfuerzo significativo y un compromiso a lo largo del día, no solo cuando se trataba de ir a buscarla al *curichi*, sino también cuando, a partir de 1996, se construyeron pozos con bomba manual. La bomba manual se utilizó durante casi veinte años, mejorando considerablemente el consumo de agua en términos de calidad: su uso fue simultáneo a la “Edad de Oro” de la comunidad, el breve período en el que los agricultores salían de la fase de asentamiento cargada de sacrificios, antes de que el sistema fuera revertido por la incorporación al mercado global de oleaginosas, lo que ahora genera muchas incertidumbres. Como construcción social que refleja tensiones y cambios dentro de las sociedades, notamos que la nostalgia se convierte en un recurso vital para la construcción de identidad y sentido de pertenencia, tanto a nivel individual como colectivo (Angé & Berliner 2016; Di Pasquale 2017). Creemos que este sentimiento se pueda utilizar estratégicamente para mitigar la ansiedad y la incertidumbre asociadas a los rápidos cambios sociales y culturales, proporcionando así un anclaje de continuidad y familiaridad. En este contexto, resulta interesante observar cómo la antigua bomba de agua de la población se presenta como una señal de memoria que evoca un sentido de incomodidad debido a la ausencia de elementos del pasado. Este fenómeno lleva hasta a los jóvenes a reinterpretar ese pasado con profunda nostalgia, sintiéndose desorientados en un competitivo mundo laboral donde faltan los puntos de referencia de su infancia. La reificación de la incomodidad en este elemento particular destaca la añoranza por la sociabilidad de la fuente en el centro del pueblo y la frescura del agua que fluía desde las profundidades de la tierra “como agua de heladera”. Este anhelo persiste a pesar de las evidentes ventajas de las que todos disfrutaban en su vida cotidiana. En este contexto, se podría hablar de un régimen de historicidad (Hartog 2007) que rechaza el presente y el futuro, y encuentra

elementos positivos y certidumbres sobre todo en el pasado, en el que se fija, observándolo y describiéndolo, como este profesional de 26 años crecido en la Comunidad 16 de Marzo, a partir de un presente donde es difícil identificar puntos de referencia:

Como te decía, yo preferiría mil veces vivir en estos tiempos en la cual yo estaba niño, porque era muy diferente, nosotros nos divertíamos naturalmente. Aparte esto... bueno, en realidad yo vivía más feliz que ahora, porque la luz natural de la noche era la luna, el sol no era fuerte, comíamos comidas naturales, nos divertíamos, éramos felices con lo que teníamos. En cambio, ahora, para comer hay que tener dinero, para comprar ropa hay que tener dinero, antes con lo que teníamos, lo poco que teníamos, éramos felices. Ahora... también para trabajar no era tanto el sol así, digamos. Cuando ya llegaba la noche tempranito nosotros ya nos bañamos ya. Porque en la noche teníamos miedo. [Ríe] [...] Bueno, en realidad éramos más valientes que ahora: en cambio los niños de ahora, ucha, quieren hacer todo... digamos, lo mandas a la venta: «Me das quinto», te dice, o sea con quinto quiere ir, quiere que les pagues en otras palabras y le da flojera de ir. En cambio antes no era así pues. Éramos valientes. Como te decía incluso traíamos agua de la bomba. Tranquilamente traíamos. En cambio ahora tienes que sacar de la pila e incluso unos le da flojera de ir a sacar de ahí agua. Teníamos que comer con lo que es el cocinado de leña, no teníamos que comprar gas, y cuando mi mamá hacía pan tenía que hacer en horno con la leña del horno, cuando matamos chancho metíamos al horno con leña... o sea: todo. En cambio ahora tenemos que comprar gas, si no hay gas no se puede hacer nada, o sea, es muy diferente. Los años cambiaron y como alguien dice ¿no? los años ¿no? pasan en vano. [...] Por eso en otras palabras yo me alegro, porque yo he vivido todavía aquellos tiempos cuando verdaderamente nosotros éramos felices. (Entrevista 25 julio 2018).

En el presente industrializado, para los comunarios, la idealización de la “Edad de Oro” es tal que describen los cambios que han ocurrido en los últimos años como perjudiciales en el estilo de vida, haciendo referencia a objetos y lugares de memoria, como por ejemplo, el pozo con bomba manual donde el pueblo se reunía en fila para obtener agua. Del mismo modo, se establecen paralelismos entre la alimentación de aquel entonces y la del presente: por un lado, alimentos autoproducidos, y por otro lado, alimentos comprados e industriales provenientes del mismo complejo que limita su horizonte laboral y económico.

Ideológicamente, estos elementos del pasado son descritos por los habitantes como la forma correcta de alimentarse, platos buenos para comer y

“buenos para pensar”: un retorno a las raíces resulta atractivo para muchos. Aquí el testimonio de un parcelero de sesenta años que emigró en los años noventa:

Vida sana. Vida sana aquellos años, sanamente, sano, porque comía comida puro preparado de nosotros, preparado de nosotros. [...] Ya no compramos. [...] Hoy día vamos a comer frejol, mañana... diferenciar la comida ¿no? no puro frejol, hay varias clases de comida, hartas clases de comida. Hay. [...] Así ella, pues, sabe preparar de diferente clase de comida. [...] Lo que pasa, lo que pasa es que lo hemos dejado éste, nosotros mismo producimos arroz, pues, nosotros mismos sembramos, sembramos y cosechamos arroz y llevamos a la peladora ya hay arroz ya. Y así uno se va acostumbrando, arroz, arroz, arroz nomás comemos. Ya no esa comida antigua, comida típica de años, de aquellos años, de a poco a poco lo vamos dejando ya. (Entrevista 10 agosto 2018).

Cambios culturales más significativos han llegado con la electricidad. Casi todos tienen un teléfono móvil y muchos, especialmente los más jóvenes, tienen smartphones, cuyo uso está modificando rápidamente la forma en que los adolescentes se relacionan, al tiempo que desempeñan un papel educativo poderoso debido al acceso a Internet y sus infinitas fuentes de información. Casi todos los hogares tienen un televisor que se utiliza principalmente para ver telenovelas en DVD y películas internacionales. Esta forma de entretenimiento no solo concierne a los jóvenes, sino a personas de todas las edades, incluso a los ancianos. Las antenas de televisión todavía son una minoría, pero cuando están presentes, se utilizan principalmente para ver programas de estilo “trash”, concursos o shows de talentos, creando gustos completamente nuevos que siguen patrones externos. Sin embargo, incluso con respecto a estos elementos de la modernidad, se puede observar un sentimiento de malestar asociado a su contraposición con un pasado descrito como más simple pero más feliz. Presentamos aquí otro testimonio de una persona joven que muestra mucha nostalgia hacia el pasado; en este caso, se trata de un adolescente nacido en la Comunidad 16 de Marzo y que ha vivido parte de su vida en la ciudad de Santa Cruz:

No había electricidad, las casas eran de barro, de motacú, solo velitas... [Pero] estaba más feliz porque, bueno, porque cuando empezábamos a jugar era más divertido el juego, era muy divertido, no sé como explicar esto, como me sentía más antes. Me sentía más alegre, más divertido... y esto, en la noche mis abuelos me contaban historias, así de terror, así me asustaban, se asentaban en una fogata, así... hacían como tipo de campo ¿no vé? Empezaban a contar his-

torias, chistes, o cosas que les habían pasado... Y esto era muy divertido. [...] Lo que me cuenta mi tío es muy interesante porque él dice que más antes era más divertido, más alegre, se pasaba más tiempo con los compañeros... [...] [Mis abuelos] sabían contar, y cuando contaban pasaban las horas y yo me dormía en la falda de mi abuela. Así me dormía, me daba sueño, con el cansancio y todo esto, pero era muy divertido... (Entrevista 20 julio 2018).

La narrativa extremadamente nostálgica del período posterior al asentamiento, cuando las familias vivían de los productos que crecían en campos aún de tamaño reducido, está vinculada a las incertidumbres del presente en el que los actores sociales no tienen un amplio margen de acción, posibilidades de autodeterminación e independencia. La situación presente en la que los habitantes sufren su condición social de explotados se contraponen entonces al periodo en el cual, como grupo social, tuvieron mayores oportunidades de autoafirmarse y aplicar sus agencias individuales en el marco de la cultura indígena guaraní, caracterizada no solo por la soberanía alimentaria, sino también, a la posibilidad de ejercer sus prácticas culturales, de mantener sus sistemas de organización familiar, política y espiritual.

Los mismos discursos y artificios retóricos se adoptan al pensar en posibles usos futuros de la tierra, tanto en la comunidad como en otros lugares. De hecho, desde 2011, parte de los habitantes ha estado tratando de obtener nueva tierra para las familias “sin tierra” que viven en la comunidad.

La tierra asignada a la Comunidad 16 de Marzo¹⁵ se distribuyó en lotes de 30 hectáreas por cabeza de familia hasta agotarse. Sin embargo, la migración no se detuvo con el agotamiento de la tierra, y entre nuevos migrantes y nuevos núcleos familiares formados por los hijos, ahora adultos, de los primeros migrantes, la comunidad cuenta actualmente con más de doscientos adultos registrados como “sin tierra”, que han estado solicitando al Estado una nueva tierra donde ir.

Es especialmente entre los miembros más activos de este Movimiento Sin Tierra que la experiencia de la fractura, la conversión y los errores de sus padres está presente. De ellos se hace constantemente referencia al re-

¹⁵ A partir de la Reforma Agraria de 1953, con algunas modificaciones realizadas en 1996, el Estado Boliviano comenzó a distribuir tierras fiscales entre comunidades que solicitaban nueva tierra para habitar y trabajar. Estas tierras no pertenecen a las comunidades y sus habitantes, sino al Estado, pero estos pueden usarlas casi como si fueran suyas (Soruco 2008; Ormachea Saavedra 2008; McKay 2018). Este es el caso de la Comunidad 16 de Marzo.

cuerdo de ese pasado, a lo que se denomina como la “Edad de Oro”, en la cual la naturaleza era generosa en su relación con los seres humanos que buscaban beneficiarse de ella gracias a los equilibrios que ahora se echan de menos. El momento en que se decidió deforestar y crear las inmensas plantaciones que ahora constituyen el área, queda en la memoria colectiva de los “sin tierra” como un momento crucial, un punto de inflexión, o precisamente una fractura que permanece como un recordatorio constante al pensar en el futuro para no cometer errores. Este padre parcelero alquila su terreno, ahora casi completamente deforestado, porque le resulta más rentable que cultivarlo él mismo; aquí subraya el daño que se hizo con la destrucción del bosque y su biodiversidad:

Don José¹⁶: Por parte la foresta creo que es lindo ¿no? de tener. Porque sin árboles, sin nada sería pues un desierto en esta parte. No tener nada, ni los animalitos, nada, los animales silvestres... porque de salir al campo siempre ¿no? uno está viendo a los animalitos que están por ahí. Pero si no hay nada ellos se van [a] ir lejos. Sería lindo esta parte.

FH: ¿A veces le pasa de extrañar este tipo de naturaleza o es algo que se siente ajeno?

Don José: No, en sí para nosotros es un... nosotros *utilizamos para el sustento de la familia*, y nosotros lo *necesitamos* bastante a estos animalitos. Porque estamos alimentados de eso (Entrevista 10 octubre 2018).

La proyección para el futuro es sobrevivir a los mecanismos del mercado de exportación global gestionado por grandes empresas, mirando hacia el pasado agroecológico, hacia la forma de hacer agricultura “como nuestros abuelos”. Sin embargo, los habitantes de la comunidad hoy en día se enfrentan a nuevos gastos -como financiar la educación universitaria de sus hijos en las ciudades- que los ingresos de una agricultura de subsistencia como la practicada en los años noventa, no podrían sostener.

Conclusión

El análisis de las diferencias en las narrativas históricas de los habitantes de la Comunidad Guarani 16 de Marzo Cordillera revela un punto de inflexión cultural en la percepción de la historia comunitaria, representado por la transición hacia la agricultura intensiva industrializada. Las tres

¹⁶ Nombre ficticio.

etapas históricas identificadas destacan los cambios e hitos significativos que han moldeado las nuevas percepciones del mundo, la identidad y el sistema económico en el que la comunidad se encuentra ahora inserta.

La experiencia del patronato, la ardua fase de asentamiento en la selva y el presente agroindustrial se contrastan constantemente con la fase descrita aquí como la “Edad de Oro”, durante la cual la tierra comunitaria se utilizaba principalmente para el consumo familiar. La transición hacia un modelo de agricultura a gran escala para la exportación fue una elección de los habitantes para reducir el esfuerzo físico mediante el uso de maquinaria y aprovechar un mercado que prometía mayores beneficios económicos. Sin embargo, la decisión de deforestar y adoptar este nuevo modelo agrícola se tomó sin que los comunarios estuvieran plenamente conscientes de las consecuencias ambientales y de la dependencia total que generaría la agricultura mecanizada a gran escala en manos de las empresas.

En la narrativa del período anterior a la conversión se destaca la libertad y la independencia económica de los habitantes, contrastada por un lado con el período del patronato y los sacrificios de los primeros años de asentamiento, y por otro lado con el presente cargado de incertidumbres en el que los comunarios no tienen libertad para manejar agrícolamente y económicamente su propia tierra, en una dinámica de total dependencia de las empresas agrícolas de la zona.

Desde una perspectiva perceptiva-identitaria, la nostalgia, en correlación con la cultura, se convierte en una lente a través de la cual se observa la historia y se construyen perspectivas sobre el futuro (Angé & Berliner 2016). Esto contribuye a definir la fractura cultural, destacando la distinción predominante entre el modelo de agricultura de subsistencia adoptado por las familias antes de la transición a la agricultura intensiva industrial. Esta distinción radica en el nivel de control e independencia que los agricultores tenían sobre su tierra cuando esta aún era de dimensiones pequeñas y se enriquecía naturalmente con los fertilizantes producidos por el bosque circundante. Dos tendencias distintivas emergen en la descripción de la “Edad de Oro”, diferenciándose según la edad de los narradores. Los más jóvenes, que en su mayoría trabajan fuera de la comunidad, a menudo en sectores secundarios o terciarios, con un nivel de educación mucho más alto que los primeros migrantes, e influenciados por una conciencia ecológica formada por influencias externas a la comunidad, enfatizan la armonía con la naturaleza que disfrutaron durante su infancia y la espontaneidad de las relaciones humanas en una época anterior a la conversión ambiental y socioeconómica. Por otro lado, los habi-

tantes más ancianos enfatizan más la productividad del suelo, comprometida desde hace quince años debido a la deforestación y la explotación intensiva de la tierra. La deforestación y la conversión a la agricultura intensiva representan una clara ruptura entre dos etapas históricas profundamente distintas y opuestas, que han delineado un “antes” caracterizado por una agricultura en armonía con la naturaleza y un “después” centrado en las demandas del mercado global. Actualmente falta la soberanía alimentaria de los agricultores y el poder económico se concentra en manos de las élites agrícolas, sometiendo a los agricultores de las comunidades a un control similar al de los patronos en la provincia Cordillera. Un cambio tan radical y difícil de manejar ha obligado a los habitantes de la Comunidad 16 de Marzo a reconsiderar su papel en el mundo agrícola, así como su papel de padres, madres y miembros de la comunidad misma. La influencia de la cultura se manifiesta de manera significativa en la percepción tanto del pasado como del presente. La fractura cultural, entendida como el marco simbólico que configura nuestra visión individual de la historia, desempeña un papel crucial en la interpretación del panorama actual y en la construcción de las perspectivas de futuro para los habitantes de la comunidad. La complejidad de esta fractura cultural radica en la forma en que los individuos entrelazan y otorgan significado a distintos ámbitos temporales, tejiendo así una red única de experiencias e interpretaciones que moldean su comprensión del mundo.

El nuevo contexto económico y laboral ha favorecido una tendencia hacia actitudes más individualistas en lugar de comunitarias. El abandono del trabajo colectivo como práctica comunitaria ha eliminado una de las principales razones para reunir a miembros de familias diversas, quienes ahora se encuentran en lista de espera para poder utilizar el mismo tractor durante la cosecha.

Se puede especular que la narrativa extremadamente nostálgica de los años noventa, después del asentamiento, cuando las familias vivían de productos abundantes que crecían en campos aún de tamaño reducido, es una respuesta a las incertidumbres del presente, donde los actores sociales tienen una libertad de acción, autodeterminación e independencia limitadas. La idealización de ese período pinta como negativos los cambios en el estilo de vida ocurridos en los últimos años, haciendo referencia a objetos y lugares de memoria, como el pozo con bomba manual donde el pueblo se reunía en fila para obtener agua. En una sociedad que aún exhibe muchas de las características de las culturas tradicionales, se puede analizar la memoria colectiva como una construcción cultural definida en este caso por

un “régimen de historicidad pasadista” (Hartog 2007) que tiende a rechazar el presente y el futuro, en el cual las personas permanecen vinculadas a las certezas identificadas en el pasado y la tradición.

De hecho, discursos similares se adoptan para reflexionar sobre los posibles usos futuros de la tierra por parte de los miembros del Movimiento Sin Tierra, que durante más de una década han estado reclamando tierra nueva para las familias sin tierra que residen en la comunidad. En particular, entre los miembros más activos del Movimiento Sin Tierra, la experiencia de la ruptura histórica de la conversión a la agroindustria y los errores cometidos por sus padres se manifiesta de manera evidente. Continuamente hacen referencia al recuerdo de la “Edad de Oro” porque el momento en que se decidió deforestar y crear las enormes plantaciones sigue siendo un momento crucial en la memoria colectiva de los sin tierra, un punto de inflexión que representa un constante recordatorio para el futuro, indicando los errores a evitar. Con ello, la perspectiva de los habitantes, contextualizada en el “pasatismo”, contribuye de manera significativa a definir el marco de su fractura cultural como un espacio simbólico que moldea la forma en que los individuos perciben no solo la historia, el pasado y el presente, sino también las perspectivas futuras para el uso de su tierra (que aún no tienen). La idea misma de “futuro” es un hecho cultural determinado por el valor atribuido al pasado. En el caso que estamos analizando, es evidente, a través de testimonios y observación de la vida cotidiana en la comunidad, una discontinuidad entre el pasado, el presente y el futuro. Esto nos permite identificar una fractura cultural, fuertemente influenciada por la ausencia de puntos de referencia claros para actuar en el nuevo contexto (Appadurai 2013).

Un análisis del imaginario colectivo indígena de una idea de futuro con objetivos ecológicos en el contexto de la agricultura globalizada, podría ser un material de investigación adicional para los estudios antropológicos, y proporcionar una perspectiva interesante sobre cómo las comunidades locales enfrentan los desafíos del capitalismo agroindustrial.

Bibliografía

- Albó, X. 1990. *La comunidad hoy*. La Paz: CIPCA
- Angé, O. & D. Berliner (coords.) 2016. *Anthropology and Nostalgia*. New York-London: Berghahn.
- Appadurai, A. 2013. *The future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. New York: Verso.

- Austin-Broos, D.J. 2001. Jamaican Pentecostalism: Transnational Relations and the Nation-State, en *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, coordinado por A. Corten A. & R. Marshall-Fratani, 142-161. Bloomington: Indiana University Press.
- Bedoya Garland, E. & A. Bedoya Silva-Santiesteban 2005. *Enganche y Servidumbre por Deudas en Bolivia*. Ginevra: Programa de acción especial para combatir el trabajo forzoso.
- Caurey, E. 2017. Elio Ortiz García y la literatura guaraní. *Americana. Revista de Estudios Latinoamericanos*: 7-24.
- Colajanni, A. 1998. *Le piume di cristallo: indigeni, nazioni e Stato in America Latina*. Roma: Meltemi
- Combés, I., Chiaki Kinjo, T. & J. Ros Izquierdo 2003. *Los indígenas olvidados: los guaraní-chiriguano urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: Fundación PIEB.
- Corten, A. 2001. Transnational Religious Needs and Political Delegitimation, en *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, coordinado por A. Corten & R. Marshall-Fratani, 106-123. Bloomington: Indiana University Press.
- Correr, F. & A. Paolillo 2012. *Bolivia: evoluzioni economiche e nuove dinamiche geopolitiche*. Vidor: Istar.
- Di Pasquale, C. 2017. *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Fernández Bamba, E. 2003. La Reforma Agraria en Bolivia y el MST, en *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, coordinado por J.D. Varagas Vega, 191-201. La Paz: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, PLURAL editores.
- Haas, F. 2022. Distribución de tierras fiscales bolivianas y perspectivas indígenas: el cambio en el valor de la tierra en la Comunidad Guaraní 16 de Marzo Cordillera. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 12, 2: 65-92.
- Hartog, F. 2007 (2003). *Regimi di storicità*. Palermo: Sellerio.
- Healy, K. 1982. *Caciques y patronos. Una experiencia de desarrollo rural en Bolivia*. New York: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E.J. & T.O. Ranger 2017. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- McKay, B.M. 2018. *Extractivismo agrario. Dinámicas de poder, acumulación y exclusión en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Meliá, B. 1986. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de ethnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología n. 5.
- Meliá, B. 1988. *Ñande reko: nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*. La Paz: CIPCA.
- Omarchea Saavedra, E. 2008. *¿Revolución Agraria o consolidación de la vía terrateniente? El gobierno del MAS y las políticas de tierras*. La Paz: CEDLA.
- Pifarré, F. 2014. *Historia de un pueblo. Los Guaraní – Chiriguano*. La Paz: CIPCA.

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2008. *Informe temático sobre desarrollo humano. La otra frontera: usos alternativos de recursos naturales en Bolivia*. La Paz: PNUD.
- Radstone, S. & B. Schwarz 2010. *Memory: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press.
- Riester, J. 1986. Aspectos del chamanismo de los Izoceño-Guaraní. *Revista del centro de estudios antropológicos*, 21, 1: 263-283.
- Riester, B., Riester J., Simòn, B. & B. Schuchard 1979. *Me vendí, me compraron*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.
- Soruco, X. 2008. De la goma a la soya: El proyecto histórico de la élite cruceña, en *Los barones del Oriente: el poder en Santa Cruz ayer y hoy*, coordinado por X. Soruco, 1-100. Santa Cruz: Fundación TIERRA.
- Urioste, M. & C. Kay 2005. *Latifundios, avasallamientos y autonomías: la reforma agraria inconclusa en el Oriente*. La Paz: Fundación TIERRA.



«Faisons de nos coeurs le jardinet du dernier cerisier»: retoriche dello sviluppo, fratture culturali e narrazioni della crisi a Sefrou

MICHELA BUONVINO

“Sapienza” – Università di Roma

Riassunto

Il presente articolo tenta di offrire al lettore una prima restituzione dell'elaborazione di specifiche narrazioni della crisi e dei tentativi contesi di (re)immaginazione del futuro a Sefrou avvenuti in seguito alla sospensione prolungata del principale evento pubblico della città, il Festival des Cerises, inaugurato nel 1920, iscritto alla Lista rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dal 2012, inquadrando tali dinamiche all'interno dei delicati processi di redistribuzione urbana dei disegni di sviluppo dettati dallo Stato marocchino. La festivalizzazione culturale, in Marocco, dà vita a una serie di articolati processi di (re)invenzione della storia, della memoria e della cultura nazionali; questa si presenta, nei suoi intenti, come una “politica della speranza” e agisce attraverso la trasfigurazione degli spazi cittadini che assumono la fisionomia di “spazi della speranza” in cui si celebra il rituale della coesistenza interculturale e interreligiosa. I festival urbani marocchini si rivelano pertanto spazi complessi di riconfigurazione delle relazioni Stato-città, in cui avviene la socializzazione di determinate rappresentazioni (meta-ideologia e infra-ideologie) dello sviluppo. Si prende in esame in questa sede il caso specifico di Sefrou, ripercorrendone le trasformazioni della morfologia urbana e del profilo demografico e indagando i nessi pluri-mi che intercorrono tra identità urbana e identità festivaliera. In questa storia si registra la presenza di molteplici fratture culturali che agiscono come dispositivi per l'articolazione di un processo di democratizzazione della memoria culturale. Tale processo si esplicita attraverso l'elaborazione di contro discorsi che danno vita a modalità alternative di comprendere e interpretare il corso degli eventi.

Parole chiave: Sefrou, Marocco, festival urbani, sviluppo locale, crisi.

«Faisons de nos coeurs le jardin du dernier cerisier»: Rhetorics of Development, Cultural Fractures, and Narratives of Crisis in Sefrou

This article attempts to offer the reader a first restitution of the elaboration of specific narratives of the crisis and the contested attempts to (re)imagine the future in Sefrou that occurred following the prolonged suspension of the city's main public event, the Festival des Cerises, inaugurated in 1920 and inscribed on the ICH List since 2012, by framing these dynamics within the delicate processes of urban redistribution of development designs defined by the Moroccan state. In Morocco, cultural festivalisation gives rise to a series of articulated processes of (re)invention of national history, memory and culture and seems to act like a 'politics of hope' operating through the transfiguration of urban spaces, which take on the appearance of 'spaces of hope' in which the ritual of intercultural and interreligious coexistence is celebrated. Moroccan urban festivals thus prove to be complex spaces of reconfiguration of State-city relations, in which the socialisation of certain representations (meta-ideology and infra-ideologies) of development takes place. We examine here the specific case of Sefrou, tracing the transformations of urban morphology, demographic profile and investigating the multiple links between urban identity and festival identity. From this analysis emerges the presence of multiple cultural fractures, which serve as devices for the articulation of a process of democratisation of cultural memory, which is expressed through the elaboration of counter-discourses that give rise to alternative ways of understanding and interpreting the course of events.

Keywords: Sefrou, Morocco, urban festivals, local development, crisis.

Festivalizzazione culturale, redistribuzione urbana della diplomazia culturale statale e (re)invenzione della storia nazionale nel Marocco contemporaneo

In una videointervista rilasciata nel 2008 per la United Nations Alliance of Civilizations, André Azoulay, consigliere di Sua Maestà Re Mohammed VI, fondatore del Festival Gnaoua di Essaouira, dichiarò:

You can change the mind of the people more easily and deeply through culture than through ideology [...] I have created many music festivals, for instance, with people on the stage coming from all over the world from all origins or religions [...] It was so powerful! [...] And it was a magical moment of union and of consensus and peace! (Azoulay 2008)

Azoulay è probabilmente uno tra i più influenti promotori di quello che potremmo definire un articolato processo di reinvenzione della sto-

ria, della memoria e della cultura nazionali per mezzo della festivalizzazione culturale. Essaouira – città portuale che sorge sulla costa atlantica, geograficamente proiettata verso il resto del mondo – diviene, nelle sue parole, l’emblema di un Marocco storicamente tollerante, aperto alle diversità interne ed esterne al Paese. Durante la settimana “sacra” del Festival Gnaoua, Essaouira si trasforma in un “santuario urbano”, teatro di rituali della coesistenza interculturale e interreligiosa. In occasione del Festival i partecipanti sperimentano la risemantizzazione rituale e pubblica degli spazi tradizionali della coabitazione religiosa ed economica di ebrei e musulmani che aveva luogo durante i *moussem*s e durante gli *billulot*, feste e/o fiere “tradizionali” celebrate il più delle volte in onore di un santo. Dopo la partenza degli ebrei, il mercato tradizionale ha cessato di rappresentare il luogo idealtipico dell’incontro tra questi e i musulmani ed è stato sostituito dal festival musicale annuale. Dalle testimonianze di Westermarck apprendiamo che gli ebrei venivano spesso considerati individui “impuri”; per questo, durante il *mousssem*, veniva loro interdetto l’accesso al mausoleo, mentre era consentita la loro presenza nella zona commerciale che sorgeva attorno alla tomba del santo. Aomar Boum in un articolo del 2012 notò che i suoi interlocutori avevano incorporato un nuovo discorso diametralmente opposto all’attitudine tradizionale che considerava l’ebreo un “contaminatore”; in altre parole, avevano interiorizzato le retoriche statali, finalizzate a una riscrittura delle relazioni tra ebrei e musulmani, non più divisi dai confini dell’*haram*. André Azoulay mise in evidenza in varie occasioni gli effetti “catartici” delle azioni di sviluppo intraprese mediante la celebrazione di questi rituali urbani, che vivificano e dinamizzano la città, dal punto di vista culturale, sociale ed economico. Il caso di Essaouira (1998) è cronologicamente preceduto da quello di Fès (1994), anch’essa definita dal discorso ufficiale un luogo sacro, una *zaouïa*. Gli spazi urbani, gli elementi architettonici dell’*ancienne medina* divengono, nelle parole di Faouzi Skali – antropologo, *cherife* e maestro sufi, considerato il fondatore della Fondation Esprit de Fès (organizzatrice del Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde) – le componenti di un paesaggio dell’anima (Skali 2015). Fès è descritta dagli organizzatori del Festival delle musiche sacre come un luogo di memoria che custodisce inalterati molteplici ricordi appartenenti a culture diverse e a diverse tradizioni del sacro, nel quale prende forma una promessa utopistica di reincanto del mondo (Kapchan 2008).

Secondo Taieb Belghazi (2006) il Festival di Fès contribuisce alla legittimazione delle relazioni di potere dominanti che caratterizzano il contesto

politico urbano a partire dagli anni Novanta¹. Lo studioso mette dunque in evidenza gli stretti legami esistenti tra evento e città, tra identità festiva e identità urbana che caratterizzano le rappresentazioni elaborate e sponsorizzate dagli organizzatori di questi eventi². La città è implicata in una sedimentazione di quadri di governance e modellata dai flussi di capitali globali e nazionali, più in generale, di processi di riteritorializzazione del potere statale. L'*agency* politica della città è qui intesa nel quadro di una stratificazione di poteri esercitati da istituzioni statali o meno, private e pubbliche, che tentano di influenzare la definizione delle politiche locali. Nel caso delle città marocchine, gli effetti della decentralizzazione avvenuta durante il regno di Mohammed VI sono stati contrastati, se non per certi aspetti vanificati, dal persistere di una rigida centralizzazione, che si traduce nel capillare esercizio del controllo statale su ogni dominio delle attività urbane di governo. Ciò ha portato alcuni studiosi a ritenere che i governi municipali marocchini non abbiano voce in capitolo nella gestione delle politiche culturali e, più in generale, nei processi di elaborazione dei disegni di sviluppo urbano. In realtà, come si avrà modo di mostrare in questa sede, la ricerca da me condotta sul Festival di Sefrou tra il 2019 e il 2022 rivela che: lo Stato-nazione resta una presenza per molti aspetti centrale nelle politiche e nelle poetiche che caratterizzano i progetti di sviluppo culturale ed economico elaborati a livello comunale (nei quali il Festival assume un ruolo di primo ordine); che, dunque, l'agenda politica, culturale ed economica nazionale impone in maniera diretta determinate rappresentazioni dello sviluppo, da conseguirsi tramite il raggiungimento di obiettivi specifici; allo stesso tempo risulta ugualmente chiaro che è proprio nella relazione tra gli "obiettivi ideali" e le disponibilità strutturali che l'azione del Festival, in quanto vettore di diplomazia culturale, è in certi casi agevolata e in altri frenata³. Gli *stakeholders* culturali a livello locale

¹ Belghazi si rifà alle prospettive teoriche di Harvey, prestando attenzione alle pratiche di immaginazione urbana che definiscono una precisa identità culturale, mettendo l'accento sui processi di redistribuzione urbana della diplomazia culturale statale.

² Nick Dines (2021) ha esaminato le azioni di mobilitazione dei festival in Marocco e dei loro setting urbani ricollegandosi agli studi di Brenner che hanno ispirato anche i noti lavori di Bogaert sulle città marocchine, incentrati sull'indagine dei processi di formazione di spazi statali a livello urbano, ossia sull'analisi delle modalità in cui le strategie redistributive nazionali vengono riconfigurate in «urban-centric, competitiveness-oriented forms of locational policy» (Brenner 2009: 129).

³ Il concetto di diplomazia culturale si riferisce, nello specifico, a tutte quelle pratiche

negozano l'effettiva fisionomia del fenomeno-festival e le possibilità di realizzazione dei messaggi "originari" di tolleranza, democrazia, dialogo interculturale etc.⁴. I festival urbani marocchini si rivelano spazi complessi di riconfigurazione delle relazioni Stato-città. Tali spazi giocano tanto il ruolo di investimenti economici strategici, quanto quello di arene per il dibattito politico e culturale e mettono in scena le diverse sfaccettature che la diplomazia culturale assume a livello urbano. Queste diverse espressioni presentano, come vedremo, un carattere spesso conflittuale: gli organizzatori si dibattono tra le sfide poste, da una parte, dal raggiungimento di una posizione di rilievo in un mercato culturale nazionale e globale, e, dall'altra, dal perseguimento di un equilibrio sociale e di una partecipazione culturale in contesti contrassegnati da una generale precarietà dei servizi e da gravi disparità economiche e sociali.

Il quadro sinora delineato è da intendersi come il punto di arrivo di lunghi e complessi processi di statalizzazione e di nazionalizzazione (nonché di turistizzazione) della festa "tradizionale" marocchina che conobbero un'accelerazione considerevole a partire dagli anni Ottanta del Novecento, quando l'organizzazione dei *moussems* passò definitivamente nelle mani del Ministero dell'Interno (cfr. Reysoo 1991). All'inizio degli anni Novanta si assistette a un processo di creazione *ex novo* di festival moderni che coincise con un'ulteriore ondata di appropriazione statale di questi eventi (Ben-Layashi 2013). La festivalizzazione culturale costituisce tuttora uno strumento essenziale di realizzazione del progetto culturale di costruzione e di rafforzamento dell'identità nazionale marocchina, nonché di promozione delle politiche pubbliche nazionali a livello locale. Come abbiamo accennato, inoltre, facendo riferimento ai processi di reinvenzione della storia che caratterizzano la politica dei festival, questi ultimi agiscono anche nel senso di una costruzione sociale del passato

che implicano una «purposeful cultural cooperation between sub-national, national and supranational entities» (Dines 2021: 472). Come ha sottolineato Dines «Cultural diplomacy does not necessarily involve formal exchanges: on the contrary, it is often initiated independently by one party for the purposes of, say, self-promotion or cultural pedagogy. Moreover [...] the intended audience is not, as a matter of course, a direct counterpart but can vary according to circumstances» (*Ibid.*).

⁴ Attraverso la grammatica dei festival si tenta di enunciare il principio della cittadinanza democratica (centrale nei discorsi transitologici dello Stato marocchino odierno), che si fonda su un determinato ideale di "virtù pubblica", che a sua volta definisce le traiettorie della fabbricazione di un soggetto orientato verso il bene comune.

(Halbwachs 1997) in funzione del presente. A essere chiamato in causa è dunque il rapporto tra una nazione e il proprio passato, la propria storia, la propria memoria, ovvero tra i processi di formazione del «ricordo (o riferimento al passato), dell'identità (o immaginativa politica) e della perpetuazione culturale (o costituirsi della tradizione)» (Assmann 1997: XII)⁵. I festival costituiscono vere e proprie «figure di ricordo» (*Ivi*: 13), il ricordo materialmente messo in scena affinché esprima i suoi significati e contribuisca alla formazione della memoria e dell'identità dei gruppi sociali. Le classi dirigenti marocchine, con particolare veemenza all'indomani dell'Indipendenza, intrapresero un'operazione di domesticazione della Storia (Fabre 2000), nel tentativo di istituire una coincidenza tra memoria domestica, memoria dinastica e memoria nazionale (Valensi 1990)⁶. Detto altrimenti, analizzare il fenomeno dei festival marocchini significa ragionare sul rapporto dei gruppi con la propria storia, sulla loro maniera di viverla e di rappresentarla; più esattamente, significa interrogarsi sul modo in cui una pluralità di gruppi di una determinata società elabora “metacommenti” sul passato in funzione del presente e, lo vedremo, immagina il proprio futuro (Appadurai 2014; Hartog 2003). L'analisi dei meccanismi specifici che, sia a livello nazionale sia a livello locale, connotano la festivalizzazione culturale in Marocco ci consente di articolare in maniera fondata, nella parte finale del saggio, il discorso relativo alle molteplici fratture culturali retrospettivamente individuate dai miei interlocutori *sefrioui*, proprio a partire dalla sospensione prolungata dei festeggiamenti del Festival des Cerises (Festival delle Ciliegie), situando tale discorso all'interno di un determinato setting urbano che è il frutto di plurime contese che sempre caratterizzano i processi di redistribuzione delle politiche pubbliche nazionali.

⁵ Su questi stessi temi in contesti mediorientali si veda Maffi, Daher 2014.

⁶ La storia politica del Marocco è stata caratterizzata dall'avvicinarsi di diverse autorità che, in un'altalena continua di alleanze e rivalità, riuscirono faticosamente a imporre il loro dominio sugli altri pretendenti al trono (cfr. Waterbury 1970). All'epoca del sultanato il Paese si divideva in *bled al-makhzen* e *bled as-siba* (questi ultimi erano i territori dissidenti, per la maggior parte berberi, che l'autorità sultanale faticava a sottomettere) ed era dunque attraversato da una condizione perenne di conflitto tra il centro e le zone periferiche (cfr. Montagne 1930). L'analisi antropologica dei processi contemporanei della festivalizzazione culturale e della redistribuzione locale delle politiche culturali statali ci consente di scorgere le trasformazioni storiche di tale conflitto.

Processi di patrimonializzazione, rappresentazioni dello sviluppo e conflittualità locali: il caso del Festival des Cerises di Sefrou

Sefrou è una cittadina situata sul versante nordoccidentale del Medio Atlante, nella Provincia omonima, nella Regione di Fès-Meknès⁷. Ancor prima del 682, anno in cui si suole convenzionalmente datare l'attraversamento del Marocco da est a ovest da parte del primo missionario musulmano e divulgatore della lingua araba Okba ben Nafaâ, questo piccolo centro portava già il nome di "Sfro" ed era abitato da una popolazione berbera assoggettata al dominio ora dei Fenici, ora dei Romani, ora dei Bizantini. Il popolamento di queste zone avvenne in seguito a una migrazione massiccia sull'asse sud-nord, seguendo il corso del fiume Moulouya. La presenza dell'imponente catena montuosa dell'Atlante favorì lo spostamento dalla "miseria ecologica" dei territori sahariani alla rigogliosa, edenica vegetazione delle valli del nord. L'*oasis sans palmiers*, resa fertile dalle acque del fiume Aggay, non poteva che apparire a queste genti come un vero e proprio paradiso in terra. Alla vigilia del Protettorato francese, Sefrou era una città che godeva di strutture politiche, economiche e amministrative solide. Si potevano scorgere due elementi ben distinti nel paesaggio urbano: l'antica cittadella fortificata (*qala*), situata alla gola del fiume Aggay e, più a valle, lungo le sponde del corso d'acqua, la medina, circondata da una spessa cinta muraria di 1500 metri, oltre la quale si estendevano giardini lussureggianti. Un anno prima dell'instaurazione del Protettorato la superficie di Sefrou era di dieci ettari. Già al principio degli anni Venti si passò a circa 130 ettari, con l'edificazione del quartiere arabo fuori le mura e del quartiere europeo. Una commissione municipale indigena incaricata della gestione della città venne nominata nel 1913. Il 28 aprile del 1917 la città fu elevata al rango di municipalità. A partire dagli anni Venti, in accordo con la *policy* istituita dal Maresciallo Lyautey, una Ville Nouvelle venne eretta lungo il confine occidentale dell'oasi. Dopo la Seconda Guerra Mondiale intorno all'*ancienne medina* sorse la *nouvelle medina*, contrassegnata da un design più moderno. Nel secondo dopoguerra prese avvio un lungo e ininterrotto processo di ruralizzazione urbana (*rurbanisation*), che stravolse in maniera considerevole il profilo demografico della città. Ciononostante, Sefrou, all'inizio degli anni Sessanta, era ancora, con le parole

⁷ La città è nota principalmente nella letteratura antropologica per essere stata il terreno di ricerca di Clifford Geertz tra i primi anni Sessanta e la seconda metà degli anni Ottanta del Novecento.

di Geertz, un «perfetto esemplare da studiare» (Geertz 1995: 21), con una «medina da manuale» (*Ivi*: 20); nel 1986, scrive, la proliferazione dei nuovi quartieri comparsi disordinatamente intorno alla città vecchia, la partenza dei francesi e degli ebrei, il vertiginoso aumento della popolazione (che nel 1961 era di circa 20.000 abitanti e nel 1986 di circa 60.000) seguito al massiccio inurbamento dei berberi delle campagne, rendevano Sefrou irriconoscibile. La fisionomia della città era stata stravolta da un'urbanizzazione sregolata, contrassegnata da una marcata speculazione edilizia. Oggi Sefrou copre una superficie di circa 1.050 ettari e conta all'incirca 90.000 abitanti. L'immigrazione dalle campagne circostanti è andata di pari passo con la crescita incontrollata delle periferie e con l'aumento del tasso di disoccupazione. La medina tende in misura sempre maggiore a divenire un serbatoio di manodopera per i quartieri di più recente costruzione. Tali trasformazioni rientrano in un panorama più generale di crisi dei centri urbani tradizionali marocchini e non possono pertanto essere compresi al di fuori dell'agenda politico-economica nazionale.

A Sefrou si festeggia ogni anno (salvo alcune particolari e significative eccezioni di cui si dirà più avanti), tra la fine del mese di maggio e l'inizio del mese di giugno, a partire dal 1920, il Festival des Cerises, anche detto Moussem di Hab-el-Mlouk⁸. I frutti locali sono soprannominati “beldi” (termine che ha plurimi significati ma che potremmo tradurre con “tradizionali”); oggi *el-Beldi*, come vedremo, non esiste più nella città di Sefrou (mentre è ancora presente nel resto del territorio provinciale). Infatti, nel corso degli anni Sessanta del Novecento, giunse a compimento quel lungo processo che condusse alla sua definitiva sparizione. Nel 1920 il Festival des Cerises era una fiera agricola dalle dimensioni ridotte, dagli intenti largamente pedagogici, di cui il governo coloniale si serviva per mostrare alla popolazione i prodigi delle innovazioni apportate al settore agricolo. Il *défilé* o *carnaval* era il momento cruciale delle festività e consisteva in una grande sfilata in maschera nel cuore della Ville Nouvelle, attraverso la quale i francesi presentavano ai *sefrioui* il resto del mondo (per l'occasione,

⁸ Ho effettuato un lavoro di documentazione etnografica della novantanovesima edizione del Festival, tenutosi tra il 12 e il 16 giugno 2019 e organizzata dal Comune di Sefrou, dalla Fondazione Carase e dalla Prefettura di Sefrou, con il partenariato del Ministero dell'Agricoltura, della Pesca Marittima, dello Sviluppo Rurale, delle Acque e delle Foreste, del Ministero dell'Interno, del Ministero della Cultura e della Comunicazione e del Consiglio Regionale di Fès-Meknès, sotto l'Alto Patronato di Sua Maestà Re Mohammed VI.

sfilavano i carri degli egizi, dei messicani, degli eschimesi, dell'URSS etc.), riconfermandosi in occasione del Festival i promotori di un "salvifico" processo di acculturazione. L'analisi dei temi delle diverse edizioni del Festival ci consente di registrare un cambiamento significativo, avvenuto tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila. Da quel momento, difatti, le tematiche iniziarono a recare espliciti riferimenti alle principali questioni politiche dell'agenda nazionale e molte di queste furono "mises en chars"; il *défilé* del 2003 ospitò la sfilata di un carro a tema *L'unione nazionale e il recupero del Sahara Occidentale* e un carro sulla questione palestinese. Il tema dell'ottantunesima edizione fu *La solidarietà con il mondo rurale è un dovere nazionale*, mentre l'ottantaduesima edizione fu dedicata al *décollage* agricolo e turistico come vettore per uno sviluppo economico e sociale della Provincia di Sefrou.

Il processo di trasformazione dei *moussems* in festival ha comportato l'adeguamento della festa "tradizionale" marocchina a un modello festivo internazionale urbano. In alcuni casi, come in quello del Festival des Cerises e del Festival des Roses di Kelaat M'Gouna che, almeno teoricamente, si sviluppano intorno al progetto di valorizzazione di uno specifico prodotto locale, sembrerebbe compiersi in maniera evidente la contraddizione (solo apparente) insita nel processo stesso di globalizzazione, della produzione di località in *prêt-à-montrer* universali, ai fini di promuovere a livello regionale, provinciale e locale, le politiche pubbliche ufficiali (Berriane *et al.* 2016: 306). Nelle aree a vocazione rurale – e la Provincia di Sefrou non fa eccezione –, la nozione di "territorio" costituì la via di accesso privilegiata per l'espressione di una nuova consapevolezza patrimoniale (Michon *et al.* 2016). La fine degli anni Novanta fu contrassegnata dal boom dell'ideologia dello sviluppo sostenibile; lo Stato marocchino investì copiosamente in questo settore, come in quello del turismo rurale e fu il promotore di una riabilitazione positiva del *terroir* in quanto modello fondamentale di sviluppo agricolo, intraprendendo una decisa operazione di «patrimonialisation "par le haut"» (Ivi: 175-176). La trasformazione capitalistica delle tecniche di produzione ha causato la scomparsa di molti *savoir-faire* legati all'agricoltura locale, con il passaggio della gestione delle fasi della produzione dagli agricoltori autoctoni agli investitori stranieri. Secondo alcuni studiosi la scarsa rilevanza odierna del "prodotto faro" nella struttura complessiva del Festival des Cerises definisce questo stesso prodotto come un "pretesto" per la messa in scena di un altro spettacolo: non quello della vendita e della valorizzazione del prodotto in sé, quanto quello della spon-

socializzazione delle strategie politiche dello Stato⁹. Il Festival des Cerises rientra in quella tipologia di fiere a tema in cui la promozione delle strutture statali, in particolare dei loro modelli di sviluppo agricolo, assume un ruolo centrale. Il Festival rappresenta, inoltre, per le autorità locali (e per le delegazioni del potere centrale) l'occasione più importante nell'arco di un intero anno per mettersi in mostra di fronte a una popolazione riunita.

Il Festival delle Ciliegie di Sefrou è iscritto alla Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity dal 2012. Il riconoscimento, ottenuto in seguito a una corrispondenza durata circa due anni, ha attribuito al Festival un certo prestigio nel panorama nazionale. Un personaggio di primo piano in questa storia fu senz'altro Abdellatif Maazouz, Président du conseil régional de Casablanca-Settat, proveniente da una vecchia famiglia *sefrioui*, eletto Sindaco della città di Sefrou nel giugno del 2009. Nella mente di Maazouz l'obiettivo era quello di modernizzare il Festival, conservandone tuttavia la dimensione popolare. La preparazione del dossier di candidatura ebbe inizio nel 2010 e richiese la mobilitazione di un'équipe di specialisti. La produzione di una documentazione da sistematizzare in un «Archivio della città e del suo festival» figura, nel formulario di candidatura, alla voce «misure di salvaguardia proposte». Driss Zouzi, Chef des affaires municipales, ex organizzatore dell'evento, ritiene improponibile la costituzione di un archivio del Festival. Egli istituisce la corrispondenza tra archivio e memoria: «Un festival senza archivio», afferma, «è un festival senza memoria» (Intervista a Driss, 12/06/2019). I rappresentanti delle autorità locali si sono appropriati nominalmente del discorso UNESCO che impone, anche quando non esplicitato, il trasferimento dal repertorio all'archivio in nome dell'equazione scrittura=memoria. Nel quadro di una lettura non dicotomica delle relazioni tra archivio e repertorio, sembra più utile soffermarsi sulle diverse esigenze che dettano la definizione delle modalità di conservazione e di trasmissione delle memorie e delle conoscenze, come anche sulle specifiche retoriche dello sviluppo attraverso cui si tenta la socializzazione di specifiche modalità di autocomprendimento dei gruppi implicati. La tendenza a leggere i rapporti tra archivio e repertorio in termini sequenziali, e/o in termini di verità e falsità, e/o di moderno e primordiale, pervade i discorsi di molti membri della pubbli-

⁹ La strategia politica statale “socializzata” durante il Festival des Cerises è quella espressa dal Plan Maroc Vert, varato nel 2008 dal Ministero dell'Agricoltura e della Pesca Marittima.

ca amministrazione *sefrioui*. Tale polarizzazione si riflette nell'opposizione festival vs *moussem*, il primo "apollineo" e contrassegnato da un certo senso dell'ordine proprio della cultura europea, il secondo "dionisiaco", contraddistinto dalla disorganizzazione e dal caos¹⁰. È questo un tema che ci riporta direttamente alla complessa tematica della trasformazione della festa marocchina, dal *moussem* al festival. Si noti che il festival, nel caso di Sefrou, è "all'origine"; infatti, nei loro discorsi i rappresentanti delle autorità, che a oggi coincidono con gli organizzatori dell'evento¹¹, tentano di scongiurare la regressione dal festival al *moussem*, mirando a ristabilire l'equilibrio introdotto nel 1920 dal tocco francese, equilibrio minacciato inizialmente dal delicato passaggio di testimone avvenuto con l'instaurazione della monarchia, a cui hanno poi fatto seguito sia l'esodo degli europei e degli ebrei (soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta), sia la ruralizzazione progressiva della popolazione musulmana residente a Sefrou; entrambi i fenomeni stravolsero letteralmente tanto la demografia quanto la topografia della città. Assai eloquenti sono, a questo proposito, le dichiarazioni di Driss:

Il Festival è un festival europeo, ma si è poi arabizzato e berberizzato. I marocchini non lo hanno conservato come consegnato loro dai francesi. Non può

¹⁰ È importante sottolineare qui la continuità tra la logica coloniale e l'ideale di ordine, di modernità e di razionalità con cui oggi si confronta la società marocchina; con la fine del Protettorato, la logica coloniale si è trasferita, ad esempio, nel sistema scritturale di riorganizzazione dei codici giuridici. Qui, nel caso del Festival, vediamo ricomparire l'idea di razionalità e di professionalità dell'evento (in riferimento al modo in cui la festa è stata pensata e organizzata dai funzionari francesi); all'opposto, troviamo il disordine, a detta degli attuali organizzatori del Festival, come vedremo fra poco, prodotto soprattutto dalla massiccia presenza dei berberi. A questo ultimo proposito, non dobbiamo dimenticare che la Siba (rif. alla nota 6 di questo articolo), dunque la dissidenza, è sempre stata rappresentata nei termini di un "disordine" contrapposto all'ordine del potere centrale.

¹¹ La Fondazione Carase, organizzatrice della novantanovesima edizione del Festival, è un'istituzione venuta a sostituire l'Associazione Fête des Cerises (2007-2015), a sua volta sorta al posto di un comitato organizzativo (2003-2007) privo di statuto giuridico, nel quale figuravano membri del consiglio comunale, della società civile e commercianti locali. L'ex segretario generale dell'Associazione Fête des Cerises affermò che nel 2016 i rappresentanti del tessuto associativo locale furono definitivamente tirati fuori dall'organizzazione dell'evento. Attualmente i membri della Fondazione Carase sono tutti interni al consiglio municipale mentre l'esperienza dell'Associazione aveva visto, per tutta la sua durata, la coesistenza di personale comunale (60%) e rappresentanti delle associazioni civili (40%).

sopravvivere con questa mentalità arabo-berbera: è un festival che ha a che fare con un certo senso dell'organizzazione. Con la mentalità che abbiamo qui è davvero difficile pretendere di organizzare un vero festival. È un *moussem* destinato a rimanere un *moussem*. La città in quei giorni diventa isterica. È una festa isterica. Bisogna liberare la farfalla del festival dal bozzolo del *moussem* (Intervista a Driss, 12/06/2019).

La dimensione popolare del Festival rappresentò il principale argomento da presentare all'UNESCO al fine di ottenere l'inserimento dell'elemento nella lista dell'ICH. Tuttavia, nel corso degli anni, il Festival è andato incontro a una totale politicizzazione del comitato organizzativo. Ciò ha comportato l'estromissione del tessuto associativo locale dalla gestione dell'evento, causando una serie di gravi conflitti e spaccature sulla scena locale.

La ricerca etnografica a Sefrou ci ha permesso di cogliere la rilevanza dell'intimo collegamento che vige tra *mise en festival* e politiche dello sviluppo locale. Laddove, come nel caso del Festival des Cerises, alla festivalizzazione si "affianchi" un processo di patrimonializzazione, tali questioni divengono ulteriormente complesse, proprio in seguito all'intervento di agenzie transnazionali che legittimano (o contrastano) processi di esotizzazione e di stereotipizzazione interni sia agli Stati-nazione sia alle Direzioni Comunali. Il campo dello sviluppo locale a Sefrou è popolato da attori eterogenei, più o meno partecipi alla galassia dell'evento. Il concetto di "partecipazione" implica la negoziazione tra differenti politiche e poetiche dello sviluppo, tra diversi sistemi di conoscenza, che oscillano tra i due estremi del discorso burocratico delle istituzioni e del discorso "locale". In questo moto oscillatorio, acquisire un certo grado di padronanza del discorso tecnico permette agli attori implicati di non essere esclusi dalla gestione del potere. Tale negoziazione alimenta e informa i processi di definizione delle identità (cfr. Abram *et al.* 1997; Long 1994; Olivier de Sardan 1995). A livello analitico una delle principali sfide consiste nel comprendere i processi di incorporazione e di internalizzazione dei fattori cosiddetti "esterni". Tali processi consistono, in termini generali, nell'interazione tra interventi "estranei" e risorse e limitazioni dei gruppi e degli individui che li incorporano e che elaborano specifiche strategie sociali. Si tratta dunque di esaminare come determinate azioni di sviluppo si inseriscono nei giochi politici locali, dando vita a determinate rappresentazioni dello sviluppo, elaborate dai cosiddetti *acteurs d'en bas*, dalle *sociétés indigènes* e dai *développeurs*. Le politiche e le poetiche dello sviluppo attraverso cui si espri-

mono le rappresentazioni delle configurazioni *développementistes* sono in parte standardizzate e, come ha scritto Olivier de Sardan, sono perlopiù dominanti e strutturano l'orientamento, la concezione e la *mise en oeuvre* delle azioni di sviluppo. Queste veicolano non solo esplicite ideologie dello sviluppo, ma anche quelle che Olivier de Sardan chiama «méta-idéologie» e «infra-idéologies du développement» (Olivier de Sardan 1995). La meta-ideologia che legittima le pratiche degli *élus*, ossia degli organizzatori del Festival, è contraddistinta da una parte dal “paradigma altruista”, secondo il quale lo sviluppo ha per scopo il benessere generale (in questo caso, alle azioni di sviluppo si attribuisce una chiara valenza morale); dall'altra dal “paradigma modernizzatore”, per cui lo sviluppo comporta e implica un progresso e un'evoluzione della tecnica, dell'economia e della cultura. A questo proposito, si riporta qui un brano tratto da un'intervista ad Aziz Taqui, ex Presidente della Fondazione Carase, ex membro del Consiglio comunale, ed ex Capo della Commissione culturale:

Vogliamo rendere il Festival des Cerises il vettore principale dello sviluppo locale a Sefrou, e fare in modo che questo rappresenti anche una finestra verso l'esterno. La Fondazione ha una visione strategica e lungimirante e si propone di far crescere ed evolvere il Festival, attuando la promozione di pratiche di buona governance che possano diffondere la cultura e l'identità nazionali. Ho cercato di professionalizzare l'amministrazione del Festival, per il benessere economico e culturale della città e dei suoi cittadini. Per farlo, nel 2018 abbiamo tentato per la prima volta l'esperienza dell'appalto a società specializzate nell'organizzazione di eventi. «Modernizzare il Festival» è il motto della Fondazione (Intervista ad Aziz, 29/04/2019).

La messa in opera del Plan d'Action Communal del 2019 – strutturato sul modello dell'Initiative Nationale pour le Développement Humain (INDH), il programma di lotta contro la povertà varato nel 2005 da Mohammed VI – ha dato il via a un turbolento *jeu politique*, sebbene la configurazione *développementiste* degli *élus* tenda a nascondere tale realtà politica e conflittuale, nonché a produrre visioni stereotipate dei gruppi “destinatari”. La novantanovesima edizione del Festival des Cerises si concluse con l'accusa di finanziamenti illeciti agli organizzatori mossi, si dice, da avversari politici del sindaco e del suo partito (PJD), che diede avvio a un processo giudiziario da poco conclusosi. Inoltre, durante il nostro ultimo incontro, Aziz mi rivelò che, in seguito all'edizione del 2019, i rappresentanti della comunità berbera di Sefrou mossero agli organizzatori accuse

pubbliche di razzismo, alimentando le proteste anti-comunali che infine portarono alla rimozione del sindaco e a nuove elezioni. Infatti, nel 2019, la città di Sefrou ospitò non uno, bensì due festival: un festival berbero, il Festival Ahazij, tenutosi dal 27 al 29 aprile e il Festival delle Ciliegie vero e proprio, tenutosi dal 12 al 16 giugno. Durante il Festival di giugno, la rappresentazione della presenza berbera venne confinata nell'area di Mas-say¹² in cui venne eretto un *village amazigh*. I rappresentanti di alcune cooperative berbere locali mi dissero che l'organizzazione del Festival Ahazij era l'esito di un conflitto rimasto latente per anni, esploso in una sorta di "Grande Scisma". Driss, a questo riguardo, mi disse:

Volevamo tirare fuori da un festival due festival; anche per movimentare la vita della città che spesso è in letargo. Le associazioni che difendono la causa berbera hanno approfittato delle tensioni politiche e hanno gridato allo scandalo, definendo il Festival delle Ciliegie un festival anti-berbero. Però se il Festival include gli spettacoli berberi la città diventa una barondata: non si circola, è stracolmo di gente, la polizia è ovunque. I capi delle associazioni berbere invece hanno accusato il Presidente del Consiglio comunale di gradire una politica anti-berbera; hanno detto: «Abbiamo anche noi diritto all'animazione durante il Festival delle Ciliegie che è anche il nostro festival». Pertanto, sono stati reintegrati nel Festival di giugno (Intervista a Driss, 12/06/2019).

Negli ultimi anni le manifestazioni culturali berbere sono state oggetto di energici processi di folklorizzazione interna, di esotizzazione endotica e di mercificazione culturale. Lo Stato ha tentato, anche attraverso una festivalizzazione culturale dai chiari intenti depoliticizzanti, l'integrazione strategica della cultura *amazighe* all'interno di una retorica della resistenza, facendosi primo orchestratore di processi di reinvenzione della storia e di re-immaginazione della comunità nazionale (Boum 2007; Hoffman & Miller 2010; Maddy-Weitzman 2006; Wyrzten 2011; 2013; 2015)¹³. A

¹² Si narra che l'origine del nome di questo quartiere sia da attribuirsi ai coloni francesi che, giunti a Sefrou, trovarono in quella zona un gruppo di berberi dalle vesti corte, dall'aspetto smunto e malmesso, con dei grandi bastoni alla mano e con una sterminata mandria di vacche al seguito. I francesi allora diedero a queste genti il soprannome di "Masai del Marocco". Oggi Massay è uno dei principali luoghi di ritrovo e di aggregazione della comunità berbera di Sefrou.

¹³ È necessario fare riferimento ai movimenti di resistenza e di rivendicazione dei diritti culturali berberi in Marocco; tali rivendicazioni nacquero dall'operato dell'Association Marocaine de Recherche et d'Échange Culturels (AMREC), fondata nel 1967 da un gruppo di studenti berberi, e nel corso degli anni confluirono in una energica richiesta

Sefrou è stato possibile cogliere nel suo farsi il processo di costruzione dello stereotipo del berbero dionisiaco, animalesco, pericoloso, affetto da una «paysannerie “non capturée”, rétive, rebelle» (Olivier de Sardan 1995: 67), uno stereotipo “addolcito” dalla passione turistica per l’“autentico” e per il “primitivo”. In seguito all’estromissione della componente berbera dal Festival, assistiamo, difatti, alla sua reintroduzione, motivata dal fatto che le manifestazioni culturali berbere sono in grado di attirare un consistente numero di turisti e dunque di procurare introiti significativi al bilancio economico della città. Le vicende conflittuali che si svolgono a livello locale si inseriscono in maniera problematica nei disegni politici statali di integrazione dell’*amazighité* all’interno del discorso nazionale, in quanto fattore imprescindibile di sviluppo economico e culturale. La redistribuzione locale di tali discorsi mette spesso in risalto i limiti delle (infra)strutture cittadine nel mezzo dei quali le autorità locali tentano di destreggiarsi. A detta degli organizzatori la “mentalità” degli abitanti di Sefrou sarebbe la causa principale del permanente carattere rurale della festa; i disegni di modernizzazione e di professionalizzazione dell’evento perseguiti dall’amministrazione comunale sarebbero destinati a rimanere frustrati proprio a causa dell’ignoranza della popolazione, come si è visto, in larga parte, di origine rurale. La resistenza di fronte alle azioni di sviluppo degli *élus* viene ricondotta da questi ultimi a fattori di ritardo culturale (quando non addirittura a fattori biologici). Da parte loro, molti abitanti di Sefrou rimproverano agli organizzatori di calpestare le “tradizioni locali”, stravolgendo la conformazione originaria del *moussem*, facendo appello a società straniere, svalutando la cultura locale nella direzione di un’occidentalizzazione della

dei diritti linguistici per le lingue berbere e, più in generale, del riconoscimento dell’identità culturale *amazighe*. Negli anni Novanta questi movimenti acquisirono una certa rilevanza sociale e politica, in seguito agli eventi della cosiddetta «primavera berbera», iniziata dalla Cabilia nel 1980 e diffusasi in tutto il Nordafrica. Il 1° marzo 2000 venne redatto il Manifesto *amazigh*, in cui si richiedeva il riconoscimento politico e giuridico della lingua e della cultura berbere, nonché la loro salvaguardia, valorizzazione e promozione come pure l’interruzione delle politiche di marginalizzazione sociale, politica e culturale che le popolazioni berbere avevano subito a partire dagli anni delle lotte per la conquista dell’Indipendenza portate avanti dai movimenti nazionalisti. Nel 2001 Re Mohammed VI creò l’Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM). Il Movimento del 20 febbraio (2011) accolse un numero altissimo di attivisti berberi e, anche in seguito a queste proteste, nel luglio del 2011 fu ratificata un’importante riforma costituzionale a sostegno delle diversità interne, in cui si riconobbe alla lingua berbera lo statuto di lingua ufficiale del Paese.

festa. Gli organizzatori si appropriano delle retoriche dello sviluppo promosse a livello nazionale e attribuiscono i fallimenti dei loro progetti a una popolazione che esotizzano e che patrimonializzano nella sua tradizionalità. Il riconoscimento patrimoniale dell'evento, come vedremo, sembra aver comportato il rafforzamento di una siffatta stereotipizzazione reciproca, provocando, in sostanza, un inasprimento dei conflitti a livello locale.

Sospensioni, fratture, narrazioni della crisi a Sefrou: (re)immaginare il futuro tra etica della possibilità e etica della probabilità

Olivier de Sardan istituì in maniera esplicita la coincidenza tra la problematica dello sviluppo locale e quella del cambiamento sociale. La dimensione "locale", lungi dal costituire il baluardo da contrapporre alla globalizzazione e all'omologazione culturale, è il frutto, come si è visto, di processi stratificati di produzione della località, i quali mettono in connessione i diversi livelli e che ci spingono a prediligere una visione dinamica della località che si rivela, come ha sostenuto Appadurai (1996; 2014), l'insieme delle "condizioni di possibilità" a partire dalle quali i gruppi umani fanno esperienza di sé e fabbricano il proprio futuro; detto in altre parole, essa costituisce l'esito di una progettazione e in parte di una pianificazione, destinata a rimanere incompiuta. Se, come ha affermato Appadurai, il futuro è modellato dalle pratiche dell'aspirazione, della previsione e dell'immaginazione, si tratta dunque di comprendere quali siano «i modi in cui le specifiche concezioni dell'aspirazione, della previsione e dell'immaginazione vengono configurate per produrre il futuro come una forma o un orizzonte culturale specifici» (Appadurai 2014: 393). Per fare ciò occorre tenere a mente che il futuro non è in alcun modo uno spazio neutrale; al contrario, esso si definisce sulla base di determinate concezioni di "benessere", di "emergenza" e di "crisi"; sono le emozioni e le sensazioni che l'idea di futuro produce a fornire «alle varie configurazioni assunte dall'aspirazione, dalla previsione e dall'immaginazione la loro specifica forza di gravità, la loro trazione motrice e la loro consistenza» (*Ivi*: 393-394).

La sospensione dei festival marocchini a causa della pandemia di Covid-19 ha messo ancor più in evidenza i plurimi significati che tali fenomeni (la cui funzione di sociabilità si fonda essenzialmente sulla ripetizione annuale) assumono, a diversi livelli. Occorre precisare che per i primi due anni (2020 e 2021) l'interruzione delle celebrazioni del Festival des Cerises era effettivamente dovuta alle misure restrittive imposte dalla pandemia.

Tuttavia, dal 2022 la quasi totalità dei festival venne ripristinata, ma non il Festival des Cerises. La sua mancata celebrazione per ben quattro anni ha avuto indubbiamente un impatto disarticolante sulla *ville* di Sefrou. Il Festival, difatti, permette di potenziare l'economia locale e nazionale, attirando cospicui investimenti, sia pubblici, sia privati e discreti flussi di turismo interno e internazionale. L'interruzione ha seriamente gravato sulle condizioni economiche della città, provocando il fallimento di numerose imprese e di cooperative i cui introiti provenivano in larga parte proprio dalle attività del Festival, riducendo sul lastrico un numero consistente di cittadini. Discutendo dell'impatto di questa assenza, recuperando alcune retoriche dello sviluppo nazionale e locale, Aziz mi disse:

durante il Festival, Sefrou diventa come un santuario. Il Festival costituisce una piattaforma fertile che valorizza la diversità delle culture locali. È sempre stato uno spazio di dialogo, di espressione, e di divertimento; tutte queste attività fanno parte del patrimonio culturale popolare degli abitanti della Regione... uno spazio di incontro di varie delegazioni nazionali che vengono da tutti i continenti; è questo soprattutto che gli conferisce il carattere multiculturale che lo rende degno del riconoscimento UNESCO. La sospensione dei festeggiamenti per colpa del Covid ha causato un depauperamento della scena culturale locale. Il pubblico ha perso l'opportunità di ravvivare l'immaginario popolare e di costruire dei ponti con il passato, di istituire un legame tra la dimensione locale, quella araba, quella africana e quella internazionale. Questa interruzione ha avuto un impatto negativo sui berberi che durante il Festival hanno l'occasione di mostrare e di valorizzare la loro diversità culturale, giocando un ruolo chiave nella promozione del patrimonio culturale marocchino (Intervista ad Aziz, 26/06/2022).

Dalle testimonianze raccolte durante la ricerca sul campo emerge che per il 97% del campione l'interruzione dei festeggiamenti ha causato malessere e disagi profondi. Ciò che è avvenuto a Sefrou – ed è la dinamica sulla quale si vuole porre l'attenzione – è che l'assenza prolungata dei festeggiamenti, nonché gli effetti devastanti di questa assenza soprattutto dal punto di vista economico hanno spinto gradualmente la popolazione locale a interrogarsi criticamente sul senso del Festival. Nella pratica ciò ha generato un'esplosione della produzione di discorsi legati al significato storico, culturale, sociale del Festival, alternativi ai discorsi "egemonici" sul passato prodotti dai rappresentanti delle istituzioni. In altre parole, a partire da una prima frattura economica sembra essersi

innescato un timido seppur significativo processo di «democratizzazione della memoria culturale» (Dei 2018), che avviene contestualmente all'erosione tendenziale del monopolio memoriale delle autorità; erosione legata a una più generale diminuzione del senso di riverenza (*hiba*) nei confronti dei rappresentanti dell'amministrazione locale che, a sua volta, è da ricondurre a una perdita di credibilità di questi ultimi agli occhi di una popolazione esasperata dalla crisi. Ciò ha comportato la comparsa di rappresentazioni del passato e del futuro, di «memorie locali-sociali» (Moulton 2015) a volte sostenute da specifici gruppi che sempre di più tentano di divenire interlocutori istituzionali, dotandosi di uno statuto giuridico, per agire come attori in grado di competere per l'appropriazione delle risorse. Tali rappresentazioni si articolano principalmente attraverso le immagini della crisi, della catastrofe, del declino irreparabile. I miei interlocutori hanno iniziato a periodizzare la storia del Festival, risemantizzandola alla luce delle sue diverse interruzioni, interpretate come vere e proprie fratture politico culturali; questi punti segnano le tappe di un processo di degenerazione che trova nella sospensione dovuta alla pandemia la logica conclusione di un declino iniziato già nei primi anni Duemila, confluito in quella che da molti dei miei interlocutori è ricordata come “la guerra politica del 2009”, anno in cui l'acuirsi delle conflittualità politiche locali compromise le attività di organizzazione dell'evento. Il 2012, anno del riconoscimento UNESCO, da molti fu interpretato, in un primo momento, come la possibilità di invertire la rotta e di scongiurare la politicizzazione totale dell'evento; dopo poco tempo, le speranze si affievolirono, soprattutto quando, una volta ottenuto il riconoscimento, ebbero luogo diverse controversie che videro contrapporsi i rappresentanti delle ONG locali e i rappresentanti delle autorità comunali e provinciali, vedendosi i primi esclusi dalla gestione effettiva dell'evento pur figurando nel dossier di candidatura tra “le comunità, i gruppi e gli individui interessati”. Il 2012 segnò dunque, per molti membri della società civile, un ulteriore passo verso la degradazione totale del Festival. Difatti, il riconoscimento UNESCO attirò maggiormente le speculazioni dei politici locali e ancorò una volta per tutte il Festival alle esigenze di un mercato culturale nazionale e globale, cosa che a detta di molti ebbe più effetti negativi che positivi, alimentando la sensazione di una continua e inesorabile perdita della cultura *sefrioui*. Per i rappresentanti delle autorità, contrariamente, il riconoscimento UNESCO costituì l'ideale punto di arrivo dello sviluppo culturale locale.

L'ingresso del Festival nella ICH *list* ha dato il via a fenomeni di oggettivazione culturale, nonché di essenzializzazione identitaria; le “qualità culturali”, come l’“autenticità”, la “tradizionalità”, la “tipicità” del Festival, della comunità che lo celebra e della ciliegia, divennero a Sefrou risorse di «un’economia simbolica dell’immaginario» (Palumbo 2010: 67); ne risultò la produzione di memorie patrimoniali scritte auto-esotizzanti – ma anche l’elaborazione di un repertorio “orale” di contro-discorsi che si oppone alla visione della storia mediata dalle retoriche ufficiali. Le operazioni di ricerca e di sistemazione del materiale finalizzato all’elaborazione della *fiche d’inventaire* nazionale e del dossier di candidatura UNESCO misero in moto una macchina locale patrimonializzante che si tradusse nella pubblicazione di una serie di scritti atti a promuovere le immagini essenzializzate del Festival e della città: ipostasi eteree che idealizzano e cristallizzano la storia sociale e politica di Sefrou. In particolare, ciò favorì l’introduzione di nuove forme di espressione essenzializzata del rapporto tra la città di Sefrou e il suo principale evento festivo. Se, fino a pochi anni prima dell’iscrizione del Festival alla lista dell’ICH, questa relazione era ancora perlopiù incorporata nella pratica quotidiana, performata ogni anno durante i festeggiamenti e custodita nelle storie e nelle memorie dei singoli, familiari o di gruppi ristretti, successivamente essa dovette essere rielaborata su un altro registro, animato da altre esigenze e da altri scopi, che richiedevano un certo grado di teorizzazione dell’identità e l’astrazione dalle storie particolari in nome delle categorie di “identità collettiva” e di “memoria collettiva” che necessitavano di essere non solo prodotte, ma anche fissate in una forma scritta. In tale corpus di conoscenze reificanti, in parte trasfiguranti, sulla *ville* e sul Festival, avviene la mitizzazione della Sefrou odierna alla luce del suo glorioso passato agricolo. Questi testi non fanno quasi mai menzione del fatto che alla metà degli anni Cinquanta i ciliegi dell’oasi di Sefrou furono falciati da un’epidemia di coleotteri buprestidi o del fatto che, nel corso degli ultimi vent’anni, in seguito alla sregolata crescita delle periferie, a una furia edilizia incontrollata e alla cementificazione delle aree verdi, si è assistito alla totale scomparsa dei ciliegi nella città; al contrario, Sefrou è ancora chiamata «Oasis sans palmiers», «Jardin du Maroc» o «Ville des cerises». La scomparsa dell’albero di ciliegie dalla città di Sefrou costituisce un’altra decisiva frattura; in quanto tale si rivela un dispositivo attraverso cui comprendere e interpretare gli eventi, offrendo delle alternative alle modalità dominanti di inquadrarli. Mohammed, maestro di scuola elementare, mi raccontò che:

in passato Sefrou era una città piccola e affascinante. Era davvero un'oasi. Adesso di giardini quasi non ce n'è traccia. Le ciliegie non crescono a Sefrou. Per cui a Sefrou si fa il Festival delle ciliegie ma non si piantano le ciliegie. È tutto un gioco politico. Perché questo Festival si conservi e conservi un minimo di credibilità è necessario piantare almeno un ciliegio in ogni giardino. Prima ce n'erano... adesso ci sono solo case, palazzi che crescono senza criterio. Non so come sia potuto accadere che un ciliegio sia diventato un immobile!

Brahim, storyteller nativo di Sefrou, si esprime sulla questione come segue:

Si vendono i giardini per la costruzione di immobili. Sefrou ha cominciato a essere cara. I prezzi salgono ed è soprattutto una questione di mala gestione politica che consente e incentiva la speculazione edilizia. Prima le persone credevano nell'agricoltura: mio padre era contadino e il suo terreno se lo teneva stretto! Adesso invece tutti a vendere i terreni, perché conviene così. «Questa è la città delle ciliegie», dicono, «dove si festeggia il Festival delle Ciliegie». E allora dov'è l'albero e assieme a esso il mondo che stiamo lasciando scomparire?

Anche Fatima, nata e cresciuta a Sefrou, come molti altri, mi raccontò di una Sefrou ormai perduta. Rievocò i ricordi di quella che definì «un'altra vita», quando il Festival non era ancora un «*affaire des fonctionnaires*» e quando Sefrou era davvero le *Jardin du Maroc* e quando ancora, di notte, si poteva circolare in tranquillità nella medina, arrivare fino alla terrazza di Sidi Ali Bousserghine e rimirare da lì, in lontananza, nella totale oscurità, le poche luci accese di qualche casa e immaginare le storie che le abitavano, il profumo dell'*harira* sgattaiolare via dalle finestre e infilarsi tra i vicoli del *mellah*. Quel paradiso perduto, quel «gioiello che sfidava l'Atlante»¹⁴,

¹⁴ Così Re Hassan II definì la città di Sefrou nel discorso pronunciato nel 1986, poco prima delle celebrazioni in onore del venticinquesimo anniversario della sua salita al trono, divulgato dalla radio e dalla televisione di Stato. In breve, la comunicazione reale mirava a ribadire la grandiosità e l'autenticità dell'architettura marocchina, additandone ad esempi classici gli edifici di costruzione idriside, almoravide, almohada, sa'adiana e alawita. Per contro, si annunciava un periodo di irreparabile declino, in cui volgari edifici all'europea stavano disordinatamente spuntando intorno ai centri dell'antica civiltà. La città marocchina, nella sua forma originaria, marchio di magnificenza culturale, periva sotto i colpi di una smania edilizia senza criterio. La città rappresentativa di questa degenerazione era proprio Sefrou, sostenne Sua Maestà, prima un «gioiello» che sfidava l'Atlante, adesso una cittadina «brutta» che non ha saputo trovare una via nazionale e tradizionale in mezzo alla modernizzazione, che non è stata in grado di mantenere intatta né la conformazione della città autentica né, di conseguenza, la propria identità spirituale e maghrebina.

venne rievocato con profonda nostalgia dai miei interlocutori. Oggi il *mel-lah* è ridotto in macerie, nell'antica cittadella regna la criminalità, mentre le periferie continuano a espandersi caoticamente. Un intellettuale locale, A. Guiri, è l'autore di un componimento poetico assai noto a Sefrou, che riflette un "sentire comune" a molti *sefrioui*, intitolato *L'appel de l'oasis de Sefrou* (Guiri 2005). La poesia si sviluppa come una sorta di tenzone tra una Sefrou passata e una Sefrou presente: la prima connotata da un'edenica calma, da una natura rigogliosa, dalla vitalità più assoluta, dalla presenza dei *cerisiers* nei giardini delle case dei *sefrioui*; nella seconda, invece, domina il caos, il grigio del cemento, il nero della morte: è la fine dell'era delle ciliegie. *L'appel* si conclude come segue:

"Mais c'est moi Sefrou"/ Continue à croire Sefrou le présent/ "C'est une illusion,/ Explique Sefrou le passé,/ On t'appelle Sefrou par compassion/ Mais si tu veux l'être/ Et honorer tes ancêtres/ Je te pose une condition"/ [...] "C'est ton ultime chance" / Oh! Gens de Sefrou!/ Ne laissez pas l'Atlas sans sa joue/ Ne laissez pas l'oasis dans le joug/ [...] Faisons de nos coeurs le jardinet/ Du dernier cerisier (Guiri 2005: 9).

Dal 2019 la città dovette affrontare una serie ininterrotta di crisi politiche, che comportarono il succedersi di vari governi nel corso di pochissimi anni. Tra il 2020 e il 2023 il Comune di Sefrou andò incontro, ancora una volta, a stravolgimenti politici radicali e turbolenti che impedirono la messa in moto di un'adeguata macchina organizzativa. Oggi ulteriori polemiche circondano la questione dell'organizzazione del Festival, soprannominato da alcuni interlocutori «Festival des CRISES». Attualmente, persone vicine all'amministrazione comunale, approfittando della situazione di crisi e dunque dell'instabilità che caratterizza lo scenario post-pandemico, avrebbero creato una nuova organizzazione politica al fine di mettere le mani sulla gestione del Festival.

La frattura costituisce una possibilità di riconfigurazione dell'esperienza tra un prima e un dopo, che dà senso alla realtà, conferendole valore. Tanti abitanti di Sefrou hanno visto, in un certo qual modo, diminuire la loro capacità culturale di aspirare; questa ultima ha a che fare con i significati che contestualmente si danno della «buona vita». Coloro che progettano il futuro, o che progettano *per* il futuro, tanto i cosiddetti *développeurs* quanto *les acteurs d'en bas*, agiscono in una «dimensione critica affettiva» dominata oggi dalla preoccupazione e dall'incertezza. Tuttavia, come si è tentato di dimostrare, a divergere sono le narrazioni che i soggetti

elaborano sulla crisi. Le dichiarazioni di molti abitanti di Sefrou relative alla loro previsione del futuro rivelano la crisi radicale di un sentire fondato su un'«etica della possibilità», che va sempre di più opponendosi a una modalità di pensiero che si affida a un'«etica della probabilità». Con la prima espressione si indicano «quei modi di pensare, sentire e agire che ampliano gli orizzonti della speranza, espandono il campo dell'immaginazione» (Appadurai 2014: 405); con la seconda, invece, «quei modi di pensare, sentire e agire che [...] sono collegati alla crescita del capitalismo dell'azzardo, che specula sulle catastrofi e tende a scommettere sui disastri. Si tratta di un'etica [...] che si lega a forme amorali di capitale globale» (*Ibid.*). Molti cittadini di Sefrou (si tratta prevalentemente di soggetti tra i 20 e i 40 anni) sembrano aver interiorizzato una sensazione di insignificanza nei confronti del presente che trova le sue radici non nel passato, ma in un futuro che si prospetta minaccioso e inospitale. Essi si vedono negata la possibilità stessa di articolare, come mi disse un giorno Ahmed, «progetti per il futuro in cui sia possibile conservare un'integrità culturale e morale e procurarsi allo stesso tempo le risorse materiali per vivere una vita dignitosa».

È vero, come ha affermato Appadurai, che la speranza è l'equivalente politico del lavoro dell'immaginazione e che le società hanno bisogno di dotarsi di qualche tipo di politica della speranza, di tracciare una strada per la realizzazione di obiettivi in grado di garantire un cambiamento delle cose nel senso desiderato, nonché di rendere desiderabile quella stessa idea di futuro. Si comprende allora meglio l'utilità e la funzione di sociabilità di queste manifestazioni: le politiche legate ai festival urbani marocchini vorrebbero dar vita a veri e propri «spazi della speranza» (Harvey 2000) in cui si tenta di riscrivere, in ultimo, la storia nazionale, conferendole un senso e una direzione, nel quadro di specifici programmi di sviluppo, mediando e socializzando determinate rappresentazioni dello sviluppo e della «buona vita».

Bibliografia

- Abram, S., Waldren, J.D. & D.V.L. Macleod (a cura di) 1997. *Tourists and Tourism*. Oxford, New York: Berg.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. 2014 (2013). *Il futuro come fatto culturale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Assmann, J. 1997. *La memoria culturale*. Torino: Einaudi.
- Azoulay, A. 2008. Intervista per la United Nations Alliance of Civilizations <<https://www.youtube.com/watch?v=4v2Dy-yLbA0>>, [10/11/2020].

- Belghazi, T. 2006. Festivalization of Urban Space in Morocco. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 15, 1: 97-107.
- Ben-Layashi, S. 2013. Feet on the Earth, Head in the Clouds, in *Contemporary Morocco*, a cura di B. Maddy-Weitzman & D. Zisenwine, 147-160. London and New York: Routledge.
- Berriane, M., Michon, G. & M. Aderghal 2016. Des mousses aux fêtes et foires à thème, in *Les Terroirs au Sud*, a cura di M. Berriane & G. Michon, pp. 291-309. Rabat: IRD Éditions – Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat.
- Boum, A. 2007. Dancing for the Moroccan State, in *North African Mosaic*, a cura di N. Boudraa & J. Krause, 214-237. Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Boum, A. 2012. “Sacred Week”: Re-Experiencing Jewish-Muslim Co-existence in Urban Moroccan Space, in *Sharing the Sacra*, a cura di G. Bowman, 139-155. New York: Berghahn Books.
- Brenner, N. 2009. Open Questions on State Rescaling. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 2, 1: 123-139.
- Dei, F. 2018. Usi del passato e democratizzazione della memoria, in *Il senso della storia*, a cura di A. Iuso, 15-36. Roma: CISU.
- Dines, N. 2021. Moroccan City Festivals, Cultural Diplomacy and Urban Political Agency. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 34, 4: 471-485.
- Fabre, D. (a cura di) 2000. *Domestiquer l'histoire*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Ministère de la Culture.
- Geertz, C. 1995. *Oltre i fatti*. Bologna: il Mulino.
- Guiri, A. 2005. L'appel de l'oasis de Sefrou, in *Sefrou. Sur les traces de la mémoire collective*, a cura di A. Guiri, M. Zerhouni, A. Houssa & L. Ourri, 4-10. Sefrou: Commune Urbaine de Sefrou.
- Halbwachs, M. 1997 (1925). *I quadri sociali della memoria*. Napoli: Ipermedium Libri.
- Hartog, F. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Le Seuil.
- Harvey, D.W. 2000. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hoffman, K.E. & S.G. Miller (a cura di) 2010. *Berbers and Others*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kapchan, D. 2008. The Promise of Sonic Translation. *American Anthropologist*, 110, 4: 467-483.
- Long, N. 1994. Du paradigme perdu au paradigme retrouvé ? Pour une sociologie du développement orientée vers les acteurs. *Bulletin de L'APAD*, 7: 11-34.
- Maddy-Weitzman, B. 2006. Ethno-Politics and Globalisation in North Africa. *The Journal of North African Studies*, 11, 1: 71-83.
- Maffi I. & R. Daher (a cura di) 2014. *The Politics and Practices of Cultural Heritage in the Middle East*. London, New York: IB Tauris.
- Michon, G., Berriane, M., Romagny, B. & A. Skounti 2016. Les enjeux de la patrimonialisation dans les terroirs du Maroc, in *Les Terroirs au Sud*, a cura di M. Berriane

- & G. Michon, 161-179. Rabat: IRD Éditions – Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat.
- Montagne, R. 1930. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Moulton, S.M. 2015. How to Remember: The Interplay of Memory and Identity Formation in Post-Disaster Communities. *Human Organization*, 74, 4: 319-328.
- Olivier de Sardan, J.P. 1995. *Anthropologie et Développement*. Paris: Karthala.
- Palumbo, B. 2010. Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. *Meridiana*, 16: 37-72.
- Reysoo, F. 1991. *Pèlerinages au Maroc*. Neuchâtel. Paris: Editions de l'Institut d'ethnologie/ Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Skali, F. 2015. *Esprit de Fès*. Casablanca: Langages du Sud.
- Valensi, L. 1990. Le roi chronophage. La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial. *Cahiers d'études africaines*, 30, 119: 279-298.
- Waterbury, J. 1970. *The Commander of the Faithful*. New York: Columbia University Press.
- Wyrzten, J. 2011. Colonial State-building and the Negotiation of Arab Berber Identity in Protectorate Morocco. *International Journal of Middle East Studies*, 43, 2: 227-249.
- Wyrzten, J. 2013. National Resistance, Amazighite, and (Re)-imagining the Nation in Morocco, in *Revisiting the Colonial Past in Morocco*, a cura di D. Maghraoui, 184-204. London and New York: Routledge.
- Wyrzten, J. 2015. *Making Morocco*. Ithaca-London: Cornell University Press.



Fra il cacique e il líder, il pa'i. La transizione degli Ayoreo di Puerto María Auxiliadora attraverso i cambiamenti della leadership

NICCOLÒ SANTELLA
Università di Torino

Riassunto

Nel presente articolo si indaga la transizione di un gruppo di Ayoreo dalla fine del loro Mondo precedente al contatto – Eami – negli anni Sessanta del secolo scorso, fino alla formazione delle attuali comunità indigene di Puerto María Auxiliadora, a Carmelo Peralta (Alto Paraguay). Si analizza tale transizione considerando i principali modelli di leadership e i diversi valori e significati a essi attribuiti. I ruoli di guida comunitaria nei diversi periodi rispecchiano, infatti, le complesse fasi che gli Ayoreo hanno dovuto gestire durante la transizione. In primo luogo, si esamina la figura del cacique, traduzione castigliana del dakasute ayoreo, antico capo guerriero in Eami e coraggiosa guida del passato, a cui gli Ayoreo spesso guardano con nostalgia. In seguito, si considera il pa'i, traduzione di sacerdote in lingua guaraní, nella figura dei missionari salesiani che hanno guidato le comunità ayoreo di Puerto María Auxiliadora nei trenta complessi anni di scoperta del Mondo Nuovo. In ultima istanza il líder, la cui presenza è regolamentata dalla legge 904/81 in Paraguay, che si afferma all'interno delle comunità come figura di spicco dagli anni Novanta, agendo come comunicatore con le istituzioni.

Le tre figure rispondono a bisogni differenti nei diversi periodi della transizione, rappresentando ognuno dei significati e dei valori precisi. Tali figure sono utili per interpretare l'apocalisse di Eami prima del contatto, per guidare nel periodo di conoscenza del Mondo Nuovo durante gli anni della missione, e per far sì che gli Ayoreo si inseriscano nelle reti istituzionali, pubbliche e non, per favorire una migliore gestione comunitaria.

Parole chiave: Ayoreo, leadership, Chaco, salesiani, comunità indigene.

Between the cacique and the *líder*, the *pa'i*. The transition of the ayoreo of Puerto María Auxiliadora through changes in leadership

This article investigates the transition of an Ayoreo group from the end of their Pre-Contact World - Eami - in the 1960s, to the present indigenous communities of Puerto María Auxiliadora, in Carmelo Peralta (Alto Paraguay). This transition is analyzed by considering the main leadership models and the different values and meanings attributed to them. Indeed, the different community leadership roles reflect the complex phases that the Ayoreo had to manage during the transition.

First, we examine the figure of the cacique, a Castilian translation of the Ayoreo dakasute, the ancient warrior chief in Eami, a courageous leader from the past to whom the Ayoreo often look back with nostalgia. Next, we consider the pa'i, translation of priest in the Guaraní language, in the figure of the Salesian missionaries who led the Ayoreo communities of Puerto María during the thirty complex years of discovery of the new world. Lastly, the líder, whose presence is regulated by law 904/81 in Paraguay, who has established himself within the communities as a prominent figure since the 1990s, acting as a communicator with the institutions.

The three figures respond to different needs in different periods of the transition, each carrying specific meanings and values. These figures are useful to interpret the Eami's apocalypse prior to contact, to guide in the period of knowledge of the new world during the mission years, and to ensure that the Ayoreo fit into institutional networks, public and otherwise, to foster better community management.

Keywords: Ayoreo, leadership, Chaco, Salesians, indigenous community.

Introduzione

Puerto María Auxiliadora è un territorio ayoreo¹ riconosciuto dall'Instituto Nacional del Indígena – INDI – del Paraguay in cui sono stanziate ufficialmente 11² comunità. Il territorio, 20.000 ettari di terra direttamente col-

¹ Gli Ayoreo sono un popolo indigeno del Gran Chaco, il cui territorio originario si estendeva nel Chaco secco a ridosso dell'attuale confine fra Bolivia e Paraguay (cfr. Figura 1). In Paraguay sono riconosciuti 19 popoli indigeni, divisi in cinque famiglie linguistiche. La famiglia linguistica Zamuco è composta da due popoli, gli Ayoreo e gli Yshir, a loro volta divisi fra Tomaraho e Ybytosó, e rappresenta la seconda famiglia linguistica meno numerosa del Paese, con 4.733 membri, su un totale di 137.507 persone indigene, a livello nazionale (Instituto Nacional de Estadística 2022). La maggior parte degli Ayoreo in Paraguay vive nel dipartimento di Boquerón, nel Chaco centrale, mentre un gruppo meno numeroso in Alto Paraguay.

² Le 11 comunità riconosciute sono Cucaani, Isla Alta, Guidai Ichai, Tiogai, Punta, Atapi, Punta Euei, Nueva Esperanza, Jogasui, Ayugui e Dojobie. Dato del 2022.

legati al fiume Paraguay, è situato nella periferia del centro urbano di Carmelo Peralta, nel dipartimento dell'Alto Paraguay, nel Chaco paraguaiano. Nelle 11 comunità riconosciute, stando agli ultimi dati raccolti, vivono 339 famiglie³. Le comunità sono sparse sul territorio, ma quasi tutte sono stanziate vicino al fiume Paraguay. La maggior parte delle comunità, a cui ogni famiglia è affiliata, sono difficili da distinguere dal punto di vista territoriale, poiché formano un grande agglomerato centrale, vicino al confine con Carmelo Peralta. Le altre comunità sono, o per motivi storici, o per vicinanza alle vie di trasporto nazionali, più nettamente separate. I gruppi che risiedono nel territorio sono perlopiù i discendenti di quegli Ayoreo che fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso vennero condotti lì da missionari salesiani, senza sapere dove stessero andando, sopportando un lungo viaggio dal loro territorio originario fino alle terre acquistate dal Vaticano sul fiume Paraguay per mano del vescovo del tempo, Monsignor Muzzolón, e denominate prima Misión de los Moros⁴, precedente etnonimo degli Ayoreo, e in seguito Misión de Puerto María Auxiliadora.

Prima del contatto permanente, gli Ayoreo erano divisi sul territorio in gruppi di diverse dimensioni. Il nucleo centrale dell'organizzazione sociale era, e in un certo senso è ancora, lo *jogasui*, famiglia allargata matrilocale i cui membri praticano l'esogamia fra clan (Bugos 1985: 149-152). Ogni *jogasui* afferiva ad una confederazione. Fra le confederazioni più importanti del XX secolo, i Gaaigosode, i Guidaigosode, i Totobiegosode e i Diekenai-gosode, rispettivamente i primi tre nel lato del territorio riconosciuto come paraguaiano, e il terzo nel lato boliviano. Ogni confederazione era legata ad un territorio specifico⁵. Gli *jogasui* si muovevano in tutto il territorio

³ Fonte: Iniciativa Amotocodie Ong, 2020.

⁴ Gli Ayoreo furono chiamati *indios moros* fino a metà del secolo scorso. Probabilmente, riporta l'antropologa Isabelle Combès (2009), il termine deriva dall'etnonimo utilizzato dai gesuiti della Chiquitania del XVIII secolo per classificare un gruppo di indigeni di differente provenienza, raggruppati nelle *reducciones*, denominato Morotocos. Il termine Ayoreo risale ai primissimi incontri attestati fra Ayoreo e non Ayoreo, nello specifico è riportato la prima volta dal resoconto di un missionario delle New Tribes Mission, un'organizzazione evangelica nordamericana, Bob Dye, nel 1943, che riferisce gli sia stato comunicato da un Ayoreo. In seguito altre persone riferiranno che gli Ayoreo si autodenominano in questo modo, fino a che il termine non sarà comunemente usato sia dagli Ayoreo stessi che dai non Ayoreo (Combès 2009: 121-126).

⁵ -gosode è il suffisso di appartenenza al luogo, mentre la prima parte del nome della confederazione indica il nome della zona. Per esempio, Guidaigosode sono le persone del luogo del villaggio, Totobiegosode le persone del luogo dove abbondano i maiali selvatici.

(Fig.1), adottando uno stile di vita seminomade. L'anno ayoreo era infatti diviso in due stagioni, quella secca e quella delle piogge. Durante la stagione delle piogge lo *jogasui* si fermava in un luogo, praticando l'orticoltura, mentre nella stagione secca si muoveva in tutto il territorio, migrando per lunghe tratte, anche esterne alla zona della confederazione, come nel caso della migrazione verso *Echoi*, di cui scrivo più avanti (Bugos 1985: 129-136). Gli Ayoreo inoltre sono organizzati in sette gruppi di appartenenza, denominati clan⁶, fra i quali viene praticata l'esogamia. In ogni *jogasui*, dunque, sono presenti persone provenienti da diversi clan e ogni Ayoreo appartiene ad un clan di cui considera parenti gli altri membri, anche nel caso in cui non esista un effettivo legame di consanguineità. Ai clan, oltre agli Ayoreo, afferiscono persone non umane e oggetti, che sono considerati come appartenenti al gruppo (Bugos 1985: 141-142).

Ho condotto le mie ricerche a Puerto María fra marzo e agosto 2022, lavorando sulle memorie del processo di evangelizzazione e sulla storia delle comunità, con lo scopo di analizzare le maggiori preoccupazioni attuali degli Ayoreo residenti a Carmelo Peralta partendo dalla loro storia. Ho adottato un metodo di campo basato principalmente sull'ascolto. Poco dopo il mio arrivo ho deciso di prestare attenzione a quello che le persone con cui mi rapportavo sentivano più urgente comunicare attraverso conversazioni informali. Per i primi mesi sono stati gli altri che hanno deciso di avvicinarsi a me in quanto antropologo e non il contrario. Dopo aver dedicato del tempo all'ascolto, raccolte alcune informazioni sui temi ricorrenti che venivano proposti durante le conversazioni, ho cercato di organizzare alcuni incontri specifici. Non utilizzo casualmente i termini "conversazione" e "incontro" poiché mi resi conto, durante il periodo di campo, che non era possibile condurre interviste ponendo domande puntuali e precise, ma che sarebbe stato più fruttuoso lasciare fluire i pensieri delle persone con cui mi relazionavo per comprendere meglio il loro punto di vista su alcuni aspetti che interessavano anche la mia ricerca⁷. Le scelte

⁶ Il clan ayoreo va inteso come gruppo di affiliazione per via patrilineare, senza un antenato in comune definito. I sette clan ayoreo sono Dosape, Jurumine, Picanera, Chiqueno, Etacore, Cutamurajna, Posorajna. I nomi dei clan sono oggi utilizzati come cognomi.

⁷ Non Glauser, antropologo paraguaiano, scrive, a proposito delle interviste con gli Ayoreo: «il discorso ayoreo si riferisce sempre a una realtà intera, integrale, e parla di eventi, persone e fenomeni individuali e concreti [...]. Seguendo questo ragionamento, le domande di un'intervista standard risultano inadeguate: o non vengono fornite



Fig. 1. Carta geografica del Chaco Paraguaiano. Si può osservare il territorio originario ayoreo (più scuro) e le comunità di Ayoreo in contatto permanente, la maggior parte nel dipartimento di Boquerón. Ad est, sul fiume Paraguay, le comunità di Puerto María Auxiliadora, in Alto Paraguay. Non sono presenti tutte le comunità citate nell'articolo poiché la carta non è aggiornata. (Fonte: Iniciativa Amotocodie in Glauser 2016: 57)

metodologiche mi hanno portato a non condurre interviste strutturate e a non registrare quasi nessuna conversazione, a meno che dall'altra parte non ci fosse una richiesta o non fosse proposto. Tutti gli estratti riportati, dunque, sono appunti annotati accuratamente sui miei diari di campo durante le conversazioni.

risposte, e si trasformano in un niente di fatto, o centrano l'obiettivo ma creano solo confusione. Frequentemente provocano risposte che provano a adattarsi in qualche modo a ciò che si è domandato [...]. Abbiamo bisogno di una metodologia per ascoltare senza fare domande» (Glauser 2016: 58-60). Traduzione dell'autore.

A Puerto María Auxiliadora è abbastanza comune fare visita a parenti e amici presentandosi senza preavviso nella parte antistante alla casa, accomodandosi per lunghe chiacchierate. Ho adottato lo stesso metodo per condurre le mie conversazioni non strutturate, che per la maggior parte sono dunque condotte all'aperto, nei pressi delle case. Ho cercato di mantenere una presenza costante nelle comunità, durante le attività quotidiane e gli eventi importanti, cercando di capire se la gente mostrasse interesse in una mia possibile visita, se fossi invitato a passare da alcune case, o se qualcuno avesse voglia di visitare la mia. Di conseguenza, non ho scelto personalmente le persone con cui rapportarmi, almeno nel primo periodo, e ho atteso che le persone si avvicinassero spontaneamente a me. Non ho potuto selezionare le persone che volevano entrare in contatto con me e per questo motivo sono stato avvicinato principalmente da uomini capaci di comunicare in castigliano, dunque principalmente adulti non anziani. Nonostante questo, non sono assolutamente stati esclusi altri soggetti, poiché la possibilità di comunicare è stata data a chiunque desiderasse. Le donne ayoreo con cui ho interagito, infatti, nonostante numericamente meno, sono state presenze costanti nel periodo di ricerca e fonte di riflessioni necessarie che molto spesso hanno guidato scelte importanti sul campo⁸. Durante quei mesi, ad esempio, il rapporto con una importante *líder* e conoscitrice del passato del popolo, guida del suo *jogasui*, è stata centrale sia per tessere relazioni con la comunità sia per riflettere su alcune dinamiche sociali e culturali di Puerto María Auxiliadora⁹.

Gli Ayoreo hanno vissuto momenti di crisi culturale e sociale inimmaginabili dalla fine del Mondo in cui hanno vissuto prima del contatto permanente – *Eami* – fino ad oggi. In questo articolo analizzerò la frattura culturale dovuta all'apocalisse di *Eami*, e la conseguente riorganizzazione sociale, culturale e politica degli Ayoreo stanziatisi nella missione prima, e nel territorio indigeno dopo. Gli Ayoreo, in contatto permanente

⁸ Le donne ayoreo che partecipano direttamente alla sfera pubblica, e che di conseguenza si sono direttamente relazionate con me, sono molte meno rispetto agli uomini. Nostas e Sanabria (2009: 102) segnalano che nonostante siano valorizzate e accettate le donne ayoreo che occupano carichi pubblici, poiché è pensiero comune che abbiano le stesse abilità e capacità degli uomini dal punto di vista politico, le loro reali possibilità sono influenzate dalla rete di alleanze familiari e dal sostegno di un potente *jogasui* consanguineo o affine, caratteristica non comune a tutte le donne.

⁹ Rispetto al metodo sul campo, oltre ai riferimenti precedenti, rimando ad Abercrombie (1998).

con i Mondi occidentali che hanno conosciuto, hanno dovuto dare senso alla propria presenza nel Mondo Nuovo. Propongo di raccontare i diversi periodi di assestamento nel Mondo Nuovo¹⁰, le problematiche sociali ad essi connesse e i nuovi ordini e significati che ne derivano, attraverso le narrazioni che interessano le principali figure di leadership prima della fine di *Eami*, durante il periodo della missione, e dopo la sua chiusura, con l'affermazione delle comunità riconosciute dall'INDI. Le tre figure infatti, il *dakasute*, o *cacique*, il *pa'i*, e il *líder*, assumono compiti e significati ben distinti nel loro ruolo di guida della comunità, utili nei differenti periodi della transizione. Gli Ayoreo, anche attraverso le narrazioni su queste figure, danno senso alle diverse esperienze di presenza nei Mondi che hanno vissuto, caratterizzati da schemi di vita e categorie etiche di comportamento completamente distinte le une dalle altre. La fine dei tre periodi analizzati – la vita in *Eami*, la vita nella missione, e la vita dopo la fine della missione – sono fratture culturali importanti nella storia degli integranti delle comunità che, come potremo intendere nel saggio, hanno dovuto adattarsi a tempi e abitudini quotidiane sempre nuovi. Raccontare i passaggi di testimone nella leadership, dunque, diventa un modo per fare memoria di un passato remoto, in *Eami*, e di un passato più recente, nella missione, oltre che prospettarsi un futuro in cui gli Ayoreo sono in contatto col Mondo globale, attraverso i moderni *líder*, come leggeremo.

È importante, infine, fare una piccola premessa sull'utilizzo delle lingue usate dagli Ayoreo, da cui deriva una scelta accurata dei termini appena introdotti. Vivendo in comunità abbastanza isolate e popolose, anche in seguito al contatto permanente hanno mantenuto la loro lingua come lingua madre di uso quotidiano. Fra di loro comunicano principalmente in ayoreo, utilizzando ovviamente delle parole prese in prestito dal castigliano per nominare nuovi oggetti e concetti. Usano invece il castigliano come lingua di comunicazione con le persone esterne al gruppo. Io ho dunque

¹⁰ Uso Mondo Nuovo, con le lettere maiuscole, seguendo le intuizioni di Guillaume Boccara (2005), secondo cui, dopo il contatto fra i *conquistadores* e le società originarie delle Americhe, si sono creati dei mondi nuovi che vengono costantemente negoziati nelle frontiere in cui si incontrano società differenti, come in questo caso quella ayoreo di *Eami* e quelle non-indigene dei salesiani prima, quasi tutti venuti dall'Italia, e quella creola del Chaco paraguaiano poi. La scelta delle maiuscole è data dalla necessità di riconoscere l'esistenza di un Mondo inedito, con la sua cosmologia, le sue identità, i suoi tratti religiosi, sociali e culturali particolari, e rifiutare l'idea, spesso troppo diffusa, che gli Ayoreo stiano lentamente scomparendo minacciati dalle società non-indigene, perdendo la propria capacità di autodeterminazione come individui e indigeni.

comunicato con loro principalmente nella seconda lingua. Alcuni Ayoreo, inoltre, parlano il guaraní, seconda lingua ufficiale del Paraguay, conosciuta e parlata dalla maggior parte della popolazione dello Stato.

Il primo dei tre termini, dunque, *cacique*, è il termine che gli Ayoreo hanno utilizzato per parlare con me in castigliano dei loro capi tradizionali, i *dakasute*. Il termine *cacique*¹¹ è utilizzato anche dai salesiani per parlare di tali guide tradizionali, sia nelle fonti scritte, che oralmente. Il secondo termine invece, *pa'i*, deriva dal guaraní e si traduce come sacerdote. Probabilmente era il termine con cui si autodefinivano i salesiani nella missione, essendo tutta la regione dell'Alto Paraguay a maggioranza di parlanti guaraní. La parola è utilizzata anche in ayoreo. Per il terzo termine invece, *líder*, si è voluta mantenere la grafia castigliana rispetto a quella inglese, non essendo presente il termine in italiano, poiché gli Ayoreo utilizzano il termine in castigliano e ayoreo.

Come potremo leggere nel testo, i tre termini, e le persone che li rappresentano, assumono differenti significati e sono legati a valori distinti che permettono loro di essere figure di riferimento in una delle fasi della transizione da *Eami* al Mondo Nuovo. Nel primo paragrafo si analizza infatti la situazione degli Ayoreo in isolamento poco prima dei contatti con i salesiani. In un contesto di lotta territoriale fra gli Ayoreo e i militari boliviani e paraguaiani, gli eroici *dakasute* mantengono un ruolo importante, guerrieri instancabili il cui valore si prova attraverso l'uccisione del nemico. Nel secondo paragrafo invece, analizzeremo come il ruolo del *pa'i* sia centrale dopo la frattura vissuta dagli Ayoreo in seguito alla situazione di contatto permanente. Immersi improvvisamente in un Mondo poco comprensibile, dopo aver abbandonato *Eami*, gli Ayoreo si affidano ciecamente all'esperienza dei missionari salesiani per comprenderne le logiche. Con la chiusura della missione e la necessità di entrare in contatto con le istituzioni statali, dopo il riconoscimento delle comunità indigene nel 1986, invece, si afferma una nuova figura di guida, le cui qualità principali sono la possibilità di comunicare con i *cojñone*¹², e di mediare fra le comunità e lo Stato centrale e regionale, il *líder*.

¹¹ *Cacique* è inoltre una contaminazione caraibica entrata a far parte del linguaggio coloniale e incorporata nel castigliano.

¹² *Cojñoi*, al plurale maschile *cojñone*, come riportato nel testo, è il termine ayoreo per nominare quasi tutti i non Ayoreo. Letteralmente «persona che agisce senza senso» (Barrios, Bulfe & Zanardini 1992: 30)

Gli Ayoreo in *Eami*. La Storia prima del contatto

Il primo contatto ufficiale fra gli Ayoreo e i salesiani residenti nel Chaco¹³ avviene nel 1956 quando Ikevi Posoraja, ancora bambino, è catturato dai militari di stanza nel Chaco e portato come prigioniero ad Asunción. Un trofeo della guerra fra i militari paraguaiani e gli *indios moros*. Ikevi racconta così la sua cattura nel libro scritto con Daisy Amarilla, presidentessa del Asociación Indígenista del Paraguay:

Quel giorno lo ricordo molto bene, c'era molto sole e non faceva freddo. Io e un mio amico giocavamo e ridevamo molto [...]. Ad un tratto ascoltammo qualcosa di terribile, un gran rumore, non sapevamo cosa fosse. Ci spaventammo e cominciammo a correre, però io ero molto piccolo e non potevo correre troppo velocemente. E così apparvero quattro *cojñone*. [...] Quando mi raggiunsero uno di loro provò a spararmi con una pistola, però un altro gli afferrò la mano e non mi uccise, ma mi bloccarono con un cappio. [...] Io ero molto spaventato, avevo paura, molta paura. Pensavo a mia madre, dove potesse essere; avevo bisogno di lei e piangevo (Amarilla & Posoraja 2011: 193-194)¹⁴.

Padre Pietro Dotto, missionario salesiano, saputo la notizia della cattura, accorse in Capitale per richiedere la custodia di Ikevi, e lo portò con sé a Puerto Guaraní, nel Chaco, dove risiedeva (Escobar 1989: 77-82), con l'intenzione di diventare il primo evangelizzatore degli Ayoreo, servendosi dell'aiuto e delle conoscenze del bambino. Ikevi venne battezzato con il nome di José, in onore di Giuseppe Roncalli, papa Giovanni XXIII, e come padrino di battesimo gli fu assegnato Iván Casado, appartenente a una potente famiglia di industriali del Chaco¹⁵ (Escobar 1989). Dopo

¹³ I salesiani hanno una lunga storia di evangelizzazione nel Chaco paraguaiano, nello specifico nel dipartimento dell'Alto Paraguay, nei porti sulle rive del fiume Paraguay. È lo stesso fondatore della congregazione, don Giovanni Bosco, ad accettare di inviare un primo salesiano in spedizione dall'Argentina in Alto Paraguay, padre Angelo Savio, nel 1892. Nel 1917 sarà ufficialmente fondata la Misión del Chaco, affidata ai salesiani dal vescovo del Paraguay monsignor Juan Sinforiano Bogarín. Nel 1948 viene fondato il Vicariato Apostólico del Chaco Paraguayo, ufficializzato con un breve di papa Pio XII e affidato al vescovo salesiano monsignor Ángel Muzzolón. La maggior parte dei missionari prima, e dei salesiani del vicariato dopo, erano inviati dall'Italia. I salesiani qui citati sono tutti nati in Italia, fatta eccezione per monsignor Muzzolón, uruguaiano. (Heyn 1998: 74-123)

¹⁴ Le traduzioni dal castigliano e dall'inglese presenti nel testo sono tutte dell'autore.

¹⁵ La famiglia Casado Sastre, originaria dell'Argentina, fondò un vero e proprio impero privato basato sulla produzione del tannino nel Chaco paraguaiano a fine Ottocento,

alcuni anni monsignor Muzzolón decise di passare la custodia di Ikevi a Padre Bruno Stella, salesiano a cui era stato assegnato il compito di prendere contatto con i *moros* e, in seguito, di gestirne la missione. Ikevi aiutò Padre Bruno a contattare il primo gruppo di Ayoreo nel 1961. Padre Pietro afferma, nel libro inchiesta di Ticio Escobar (1989), studioso paraguaiano, che: «José agì come esca [...] servì per quello che volevamo da lui» (Escobar 1989: 79).

Dopo il contatto del 1961, il primo con un gruppo consistente di Ayoreo su suolo paraguaiano, avvenuto nel Chaco centrale, i salesiani decisero di fondare ufficialmente l'allora chiamata *Misión de los Moros*. Monsignor Muzzolón, con l'aiuto del Vaticano, riuscì a comprare 20.000 ettari di terra a sud di Bahía Negra, sulle rive del fiume Paraguay. I missionari, dunque, decisero di intraprendere il viaggio che li avrebbe condotti fino a Puerto Casado, portando con loro gli Ayoreo sopravvissuti alle malattie dovute al contatto iniziale con i *cojñone* (Bartolomé 2000: 113). Padre Antonio Ruggeri, un salesiano presente durante il viaggio, racconta che la società di Carlos Casado mise a disposizione gratuitamente un vagone treno per il trasporto via terra degli Ayoreo e un'imbarcazione per il tratto via fiume (Bartolomé 2000: 114). Non possiamo neanche supporre quali siano state le emozioni provate dal primo gruppo di Ayoreo portati a Puerto María. Durante il viaggio vissero un processo di spaesamento inimmaginabile che segnò per loro la fine definitiva di *Eami*. Dovettero salire sul vagone di un treno, mezzo di locomozione sconosciuto, si allontanarono dal loro territorio originario, nel Chaco secco, dove non sono presenti grandi corsi d'acqua e, giunti a Puerto Casado dovettero prendere un battello che li portò alla missione di Puerto María Auxiliadora galleggiando sull'acqua, loro che erano abituati a percorrere lunghe distanze via terra lasciando tracce sul cammino per poterlo ripercorrere.

Il contatto fra gli Ayoreo e i rappresentanti della cultura egemonica bianca cristiana, però, avvenne in maniera non sistematica molto prima

grazie all'acquisto di numerose terre statali. Centro dell'Impero era Puerto Casado, ma l'interesse della famiglia di industriali era di liberare il più possibile il territorio da possibili intralci, di conseguenza anche dalla presenza degli *indios moros*, per procedere indisturbati nelle pratiche estrattiviste. Finanziarono dunque molte spedizioni nel territorio ancora inesplorato del Chaco e aiutarono nel trasporto degli Ayoreo verso la nuova missione, come scrivo in seguito. Per un'analisi più approfondita consiglio Bonifacio 2017; Villagra & Bonifacio 2015.

del contatto permanente¹⁶. Già negli anni Venti del secolo scorso, con le prime spedizioni dei militari boliviani e paraguaiani precedenti alla Guerra del Chaco (1932-1935), gli Ayoreo sentivano il peso dell'invasione e della diminuzione del territorio sicuro disponibile. Più *Eami* si restringeva e diventava pericoloso, più vicina sembrava la minaccia della fine del Mondo e crescevano i sentimenti apocalittici. Gli Ayoreo oggi raccontano la fine di *Eami*, attraverso i *sari*, canti che rivitalizzano e risignificano nel presente le storie mitiche e passate, rendendole corpi visibili e tangibili (Dasso 2019: 47), di cui fornisco qui un esempio:

Lo spirito venne in forma di vento
Mi sollevò e disse:
«Guarda *Eami* questa notte
Puoi vedere molte luci accese.
Sono i fuochi accesi dalla tua gente, gli Ayoreo,
illuminano tutto».
Continuammo a volare e le luci si spensero, una dopo l'altra.
«Questo è il futuro del tuo popolo.
Il bosco si sta oscurando
perché gli Ayoreo non vivono più lì.
Tutto si sta convertendo in oscurità».
E mentre ci cantava la canzone della visione di suo nonno nel presente, molti
anni dopo, Oji aggiunse questo:
«Mio nonno mi ha raccontato questo quando ero bambino.
E io, Oji, ricordo la sua canzone.
E ora la mia gente sa che mio nonno cantava la verità»
(Oji Etacorei in Glauser 2022).

Dall'inizio del secolo scorso fino agli anni Sessanta, per i primi Ayoreo contattati permanentemente, e oltre, per coloro che hanno optato per il contatto più tardi, in *Eami* si gestirono, e probabilmente per coloro che sono ancora in isolamento continuano a gestirsi, dinamiche politiche e sociali complesse. Gli Ayoreo si riorganizzarono continuamente, anche spinti dai movimenti esterni. Due in particolare sconvolsero più di altri l'organizzazione territoriale, e di conseguenza politica e sociale, del popolo. Da una parte l'impatto della Guerra del Chaco e delle missioni prepara-

¹⁶ Per un'analisi dettagliata dell'etnogenesi degli Ayoreo e i contatti fra Ayoreo (e popoli della famiglia linguistica Zamuco in generale) e *cojñone* prima del contatto permanente rimando a Isabelle Combès (2009).

torie di ricognizione; la guerra e l'apertura di strade e cammini militari, infatti, incisero in maniera importante sulla libertà di movimento nel territorio originario. Nonostante gli Ayoreo non avessero un ruolo attivo nella Guerra, vivevano nel territorio contestato e ne serbano memoria. Un anziano Ayoreo, mentre riposavo su una panchina in una delle piazzette della comunità si avvicinò per scambiare qualche parola e per raccontarmi alcuni ricordi del suo passato. In quell'occasione riportò che: «Mio nonno ha vissuto molti anni in *Eami*, mio padre abbastanza, e io gli facevo sempre domande sulla sua vita. [...] Mi ha detto che in *Eami* ascoltavano le bombe e credevano che fossero stelle, meteoriti. Pensavano che fossero stelle che cadevano»¹⁷. La seconda grande minaccia al territorio furono le invasioni civili, su più fronti. A nord, procedendo dalla Bolivia, le compagnie petrolifere cominciarono a penetrare alla ricerca di nuovi giacimenti nella zona delle saline. Da sudest, già dalla fine del XIX secolo, si svilupparono una serie di porti sul fiume Paraguay da cui i lavoratori dell'industria del tannino¹⁸ trasportavano la merce lavorata e si addentravano nel territorio per trovare nuove zone da deforestare (Dalla-Corte Caballero 2012: 98-99). Fra le compagnie del tannino, la più importante fu quella della famiglia Casado, con sede centrale a Puerto Casado, che, come già riportato, fornirono i mezzi, sulle loro ferrovie private, per facilitare la deportazione degli Ayoreo fino a Puerto María Auxiliadora.

Il movimento nel territorio era necessario per gli Ayoreo semi-nomadi. Si rifornivano annualmente di sale, elemento principale della loro dieta, ad *Echoi*, salina a nord della regione, in territorio boliviano. A *Echoi* era proibito¹⁹ cominciare una guerra²⁰ (Bessire 2014). Era considerata il Cen-

¹⁷ Intervista del 18/07/2022.

¹⁸ Materiale utilizzato per la conciatura del cuoio, ottenuto dal Quebracho Colorado (*Schinopsis balansae*), abbondante nel Chaco paraguaiano. Dalla seconda metà del Novecento in poi il tannino venne sostituito da un materiale di produzione chimica.

¹⁹ Il termine in ayoreo per le proibizioni è *puyak*.

²⁰ La guerra, *pocaningai* in ayoreo, era una pratica utilizzata per dimostrare valore prima del contatto permanente. I *dakasute*, infatti, diventavano tali dopo aver dimostrato particolare coraggio in uno scontro con un altro Ayoreo, con un *cojñone* o con un giaguaro. Sono attestate e ricordate sia guerre interne, fra confederazioni, come quella riportata nell'intervista nella seguente pagina, sia guerre con i *cojñone* o con altri popoli non ayoreo originari del Chaco, in tempi più remoti. Dopo il contatto permanente, nelle missioni evangeliche delle New Tribes Mission, Von Bremen (1987: 88-90) sostiene che il *pocaningai* sia stato sostituito da una guerra di sermoni ispirati al messaggio evangelico, mentre D'Onofrio (2003), a Puerto María Auxiliadora,

tro del Mondo, *Eami Gatocoro*. Lì avvenivano gli scambi di beni fra gruppi locali e ci si recava durante la stagione secca per condividere storie dell'anno appena trascorso e, fra le altre cose, giovani uomini e donne di diversi *jogasui* facevano conoscenza per formare delle nuove coppie (Bessire 2014: 52-59). Sembra che fosse dunque il centro sociale del territorio e probabilmente costituiva il punto di riferimento per l'ordine temporale e spaziale del popolo prima della sedentarizzazione. Il viaggio a *Echoi* segnava il passare delle stagioni.

Echoi col tempo divenne un luogo pericoloso. Dove prima c'erano pace e scambi reciproci cominciò a esserci violenza e morte. Fra il 1940 e il 1950 varie compagnie petrolifere ottennero il permesso per scavare nei territori conquistati dai due stati nazionali, Paraguay e Bolivia, alla fine della guerra (Von Bremen 2008: 352). Essendo il sale un indicatore chiave della presenza di idrocarburi (Bessire 2004: 71), le incursioni nella zona delle saline aumentarono sempre di più e i contatti fra i lavoratori delle compagnie e i gruppi ayoreo si moltiplicarono. La costante vicinanza fra *cojñone* e Ayoreo aumentò anche la mortalità fra i secondi, provocata da malattie sconosciute come l'influenza e il morbillo. Tale situazione fece accrescere la tensione. Gli sciamani non riuscivano più a curare i malati con le loro conoscenze, il potere che gli Ayoreo attribuivano ai *cojñone* era troppo forte. Un anno, ad *Echoi*, i gruppi ayoreo del nord, riuniti nella confederazione dei Diekenaisode, in cui oggi si identificano buona parte degli Ayoreo boliviani, decisero di schierarsi contro i loro stessi sciamani²¹ ed ucciderli, probabilmente perché il loro potere perdeva significato (Bessire 2014: 74). Negli stessi anni aumentarono le guerre fra i gruppi, principalmente fra i Guidaigosode e i Diekenaisode, le due grandi confederazioni di quel periodo. Così un *líder* ayoreo di Puerto María Auxiliadora, e maestro in

riscontra l'esistenza di recite di guerra che sostituiscono le guerre originali. In seguito nell'articolo scrivo, riportando le parole di un *líder*, di guerre condotte per vie legali, con le istituzioni, a caccia di fondi e risorse per le comunità, che è il modo in cui, a mio parere, oggi le guerre dei *dakasute* vengono sostituite.

²¹ Gli sciamani, *naijnái* in ayoreo, non spariscono completamente all'entrata nella missione, ho raccolto varie testimonianze di sciamani vivi al momento del contatto, o di apprendisti sciamani che hanno interrotto il periodo di apprendistato a causa del contatto. Sicuramente non riuscivano a rispondere più come un tempo alle esigenze della popolazione. Gli Ayoreo che ho incontrato sostengono che oggi non esistono più sciamani a Puerto María, ma sicuramente esistono anziani conoscitori della medicina tradizionale, che ho conosciuto personalmente ma con cui non ho potuto comunicare, a cui gli Ayoreo non ricorrono più e che non sono riconosciuti come *naijnái*.

pensione interessato al recupero della Storia e dei tratti culturali della vita in *Eami*, racconta l'inizio della guerra durante una conversazione in cui cercavamo di ricostruire gli ultimi anni prima della fine di *Eami*:

Fra gli Ayoreo, negli ultimi anni [NdA prima di uscire da *Eami*] ci furono lotte interne, fra i Diekenaigosode, che sono gli Ayoreo della Bolivia e i Guidaigosode, gli Ayoreo del Paraguay, e ci furono degli assassini. Si racconta, io non lo so, l'ho ascoltato dagli anziani, che la guerra ebbe origine dall'assassinio di una principessa Guidaigosode, ottant'anni fa. Un po' prima del contatto con i Bianchi. Si assassinò perché fra gli Ayoreo non era permesso mantenere in vita un neonato con malformazioni e lei aveva il piede storto. [...] Quando successe il fatto lei era già grande, crebbe fra i Guidaigosode e aveva quindici anni più o meno quando la conobbero i Diekenaigosode. Dunque, quando la conobbero, la uccisero. Questo raccontano gli anziani, ma non so, potrebbe essere per altre ragioni²².

Le costanti pressioni da parte dei *cojñone*, dunque, rendevano instabile la vita in *Eami*. I suoi confini venivano ridotti sempre più, e gli spostamenti diventavano sempre più difficoltosi. Le nuove malattie a cui gli Ayoreo dovevano far fronte vennero percepite come veri e propri attacchi da parte dei *cojñone*. Questi infatti, pensavano gli Ayoreo, attaccavano l'integrità del gruppo mediante una vera e propria guerra batteriologica (Von Bremen 2008: 353). Gli sciamani, inoltre, portatori della conoscenza medica, ma anche figure di spicco nella gestione dei gruppi locali, stavano lentamente perdendo potere. L'aumentare delle guerre interne aveva reso impossibile rispettare la proibizione che prevedeva che a *Echoi* non si dovesse muovere guerra contro gli altri gruppi. Le guerre interne che si erano scatenate non garantivano più la sicurezza di un incontro e scambio reciproco al centro di *Eami*. *Eami* stava lentamente scomparendo.

Bessire analizza il modo di percepire l'attacco dei *cojñone* da parte di un gruppo di Ayoreo che nel 2004 aveva deciso di interrompere l'isolamento volontario per avvicinarsi ad una comunità sedentaria: «Gli Ayoreo Totobiegosode recentemente contattati hanno fatto del futurismo apocalittico, più che un discorso di cultura, un potente quadro esplicativo per comprendere o creare eventi passati e il loro nuovo posto come “persone indigene” in Paraguay» (Bessire 2011: 744). Per i Totobiegosode in questione bulldozer che distruggono ettari ed ettari di *Eami* in poche ore, erano degli animali domestici dei *cojñone*, al pari dei cani, e venivano chiamati *eapajocacade*,

²² Intervista del 18/05/2022.

coloro che attaccano il Mondo (Bessire 2011: 745). Secondo l'antropologo non erano inusuali, prima del contatto, momenti di delirio collettivo. A seguito di un rumore anche abbastanza comune, i Totobiegosode abbandonavano l'accampamento disperdendosi in *Eami*, e lasciando tutto in mano ai bulldozer, con la convinzione che un attacco degli *eapajocacade* fosse imminente. Lo scenario apocalittico che immaginavano e di cui possiamo leggere anche nel canto di Oji è comprensibile. Probabilmente gli Ayoreo che ancora sono in isolamento stanno oggi vivendo gli stessi drammi vissuti dagli Ayoreo che dal 1962 al 2004 sono entrati in contatto con i *cojñone*.

In seguito alla perdita di importanza degli sciamani, i *dakasute*, o *cacique*, diventarono le figure di riferimento di maggior importanza all'interno dei gruppi. Il *dakasute* è un condottiero coraggioso che assume il suo ruolo di guida grazie al valore in combattimento. Per diventare *dakasute*, infatti, riporta Paul Emery Bugos (1985: 119), antropologo nordamericano, era necessario uccidere un altro Ayoreo, un *cojñone* o un giaguaro. Maggiore era l'importanza dell'animale nell'ordine cosmologico ayoreo, maggiore era la potenza del *dakasute*. L'uccisione di un Ayoreo o di un *cojñone*, dunque, era motivo di grande potenza. Si può immaginare quale fosse l'importanza sociale del *cacique* negli ultimi decenni degli Ayoreo in *Eami*. Attanagliati dalla costante paura di essere attaccati, avevano bisogno di sentirsi protetti dai loro migliori guerrieri. Anche lo sciamano aveva avuto un ruolo di guida all'interno degli *jogasui*, ma, incapace di far guarire dalle nuove malattie dei *cojñone*, aveva perso importanza, provocando anche avvenimenti come la strage compiuta dai Diekenaigosode, e lasciando dunque la gestione dei gruppi esclusivamente ai *cacique*. Il potere dei *dakasute* e dei *najñái*, è importante specificarlo, proveniva da due forze sovranaturali inserite nel sistema cosmologico Ayoreo in *Eami*, il *pujopie* per i *najñái* e il *sumajningai* per i *dakasute*. Tali forze potevano essere gestite solo da persone con particolari capacità. Per gli altri anche solo pronunciarne i nomi era *puyak*, proibito, poiché solo chi le possedeva poteva nominarle o raccontarne il *sari*, il racconto mitico. In particolare, la forza dei *dakasute*, il *sumajningai*, era un sentimento originato da un insieme di coraggio, rabbia ed ostilità (Ciucci & Pia 2019: 37-38).

Gli Ayoreo a Puerto María Auxiliadora. Scoprendo il Mondo Nuovo

Anche i *dakasute*, oltre gli sciamani, dopo l'entrata nella missione, perdono buona parte del loro potere, e nonostante alcuni Ayoreo ricordano la pre-

senza della figura all'interno delle comunità fino agli anni Novanta, non era più riconosciuta loro una particolare influenza, tanto che un giovane professore ayoreo, nato nella missione, alla richiesta di spiegare chi fossero i *lider* prima del 1980 afferma: «Prima i *lider* erano i salesiani, perché se qualcuno voleva mettersi in contatto con gli Ayoreo, loro decidevano se permetterlo o no. Quindi loro furono i primi *lider*. Allo stesso tempo, non permettevano che qualcuno uscisse dalla missione»²³. I missionari, dunque, dopo aver portato gli Ayoreo a Puerto María Auxiliadora, diventano punti di riferimento per il popolo, nella vita fuori da *Eami*, riducendo ogni potere che prima era dei *dakasute*. Un missionario salesiano, José Ballin, nella sua autobiografia, racconta un episodio fra due *cacique*, sintomatico di questo cambiamento profondo:

Eloi era un grande *cacique* degli Ayoreo e Igínoi era un indigeno giovane che aspirava alla carica; entrambi erano buoni e ferventi cristiani battezzati da poco. [...] Igínoi aspirava al potere e i suoi compagni volevano che sostituisse Eloi, considerato vecchio e non più adatto alla carica. Però c'era un grande impedimento; il duello. Un'usanza indigena che consisteva in una lotta corpo a corpo individuale che finiva quasi sempre con la morte di uno dei due duellanti. I due contendenti erano profondamente cristiani e non ammettevano questa forma di duello; però il popolo, cieco, insisteva provocando continuamente. Eloi risolvette la questione. Un pomeriggio, dopo il catechismo, mi si avvicinò alla porta della chiesa e mi disse deciso: «Padre, domani me ne vado [...] perché sono un buon cristiano e, come tale, ho promesso a Dio di non spargere più sangue» (Ballin 1998: 87).

Molto ci sarebbe da ragionare sul racconto appena citato, ma senza dubbio possiamo notare come la narrazione del sacerdote dimostri il cambiamento netto che gli Ayoreo avevano deciso di affrontare, o a cui erano stati costretti. La fine della guerra come pratica per dimostrare valore, a favore degli insegnamenti cristiani, è uno degli esempi del processo identitario che dà nuovo senso all'esistenza degli Ayoreo cattolici nel Mondo Nuovo, che, secondo quanto ho potuto notare, ripensano oggi il loro agire in un'ottica cristiana, attraverso i dieci comandamenti, fra cui appunto il «non uccidere», come nuovi modi di relazione, come proverò a spiegare alla fine del paragrafo.

²³ Intervista del 11/06/2022.



Fig. 2. Il dakasute ayoreo citato da Ballin, Eloi, fotografato pochi anni dopo l'entrata nella missione, con una medaglia di Maria Ausiliatrice al collo. Foto di Miguel Alberto Bartolomé, 1969 (Bartolomé 2000: 156).

L'adattamento alla vita nella missione non fu facile per gli Ayoreo appena arrivati. Le abitudini quotidiane erano diverse da quelle in *Eami*, stavano facendo esperienza di nuovi spazi, come la scuola e il grande campo da coltivare, diverso dalle piccole coltivazioni della stagione delle piogge, e di nuovi tempi, come la scansione del giorno in base ai pasti. Impararono a conoscere inoltre i tempi che bisognava dedicare alla scuola e al lavoro. Le coordinate temporali e spaziali di *Eami* furono messe in discussione a favore di quelle occidentali.

I sapori a cui gli Ayoreo erano abituati furono sconvolti, come anche il modo di nutrirsi. Lo racconta un Ayoreo arrivato bambino nella missione che ha ricordi chiari dei primi anni a Puerto María. Durante una

chiacchierata sul periodo missionario racconta: «I primi tempi qui furono un po' duri. Era difficile perché non ci adattavamo. Soprattutto rispetto agli alimenti. Qui l'elemento più caro era la farina di riso. Non potevamo adattarci. *Eami* aveva un altro gusto»²⁴. I salesiani cominciarono, inoltre a gestire alcune attività di agricoltura e allevamento. I sacerdoti e le Figlie di Maria Ausiliatrice²⁵ si occupavano di fornire un'educazione cattolica e occidentale alle nuove generazioni. L'Ayoreo appena citato ricorda come era gestita una tipica giornata nella missione quando, ancora bambino, cominciava a seguire le prime lezioni nella scuola delle Figlie di Maria Ausiliatrice:

A Misión Cué²⁶ si irrigavano le piante. Dopo la colazione i bambini andavano a irrigare i campi e poi cominciavano le lezioni. Gli adulti andavano agli orti. [...] Oltre alle lezioni di castigliano, matematica, e materie simili, c'erano anche corsi pratici. Il coadiutore salesiano era l'istruttore di falegnameria. Costruivamo sedie e banchi²⁷.

Una delle conseguenze principali della vita a stretto contatto con i salesiani nella missione fu l'abbandono della maggior parte dei rituali, come quello dell'*asojna*, un uccello migratore, il cui rito segnava il passaggio dalla stagione secca a quella delle piogge (Ciucci & Pia 2019: 36). In parrocchia, a Carmelo Peralta, ho avuto la possibilità di conoscere una Figlia di Maria Ausiliatrice che aveva lavorato per alcuni anni nella pastorale indigena della diocesi, e per pochi anni direttamente con gli Ayoreo, e che era di passaggio in visita alla comunità parrocchiale. Alla domanda sulle possibili ingerenze dei primi sacerdoti gestori della missione nel sistema religioso tradizionale mi aveva riferito che:

Una volta mi hanno raccontato che, quando arrivarono alla missione negli anni Sessanta, loro [NdA gli Ayoreo] provarono ad organizzare un *asojna*, ma non andò bene. Mi dissero che c'era molto rumore, non c'erano le condizioni. Molta gente morì il giorno dopo. Quindi pensarono di non farne più²⁸.

²⁴ Intervista del 6/06/2022.

²⁵ Le Figlie di Maria Ausiliatrice sono la famiglia religiosa femminile salesiana, fondate da Suor Maria Domenica Mazzarello e Don Giovanni Bosco nel 1872. Nel 1927 viene fondata la prima comunità di Figlie di Maria Ausiliatrice nel Chaco paraguayano, a Puerto Napague (Heyn 1998: 111).

²⁶ Nome comunemente usato per la prima Missione di Puerto María Auxiliadora.

²⁷ Intervista del 15/06/2022.

²⁸ Intervista del 22/07/2022.

Alcuni Ayoreo, però, ricordano una storia differente di come decisero, o furono costretti a decidere, di abbandonare, durante i primi anni della missione, alcuni rituali che avevano praticato in *Eami*: «Quando si cantava la notte, al mattino usciva il *pa'i* e chiedeva: “chi ha compiuto questi atti satanici?”»²⁹, ricorda un *líder* critico rispetto all'attività missionaria durante una conversazione in gruppo. Che sia stata una decisione presa per costrizione o in autonomia³⁰, quello che è certo che gli Ayoreo smisero di celebrare la festa più importante che permetteva di scandire il passare del tempo in *Eami*.

Nel trentennio dal 1963, data dell'arrivo dei primi Ayoreo a Puerto María, al 1994, anno della chiusura ufficiale della missione, i salesiani sicuramente fornirono agli Ayoreo degli strumenti perlopiù utili per immaginare la propria presenza nel Mondo Nuovo dopo la fine di *Eami*. Molte volte ho ascoltato frasi simili a quella qui riportata da un'intervista a una catechista ayoreo: «Noi siamo già cattolici e i salesiani ci hanno mostrato ciò che è buono e ciò che è cattivo»³¹. Ritengo che, negli anni di adattamento nella missione, gli insegnamenti dei salesiani abbiano provocato dei cambiamenti nella percezione delle soggettività e nella costruzione dell'Altro da parte dei gruppi cattolici. Gli Ayoreo che non hanno ancora optato per il contatto permanente, infatti, sono spesso considerati esterni ai legami familiari, ma non per una volontà di negazione del passato di *Eami*, se non per un cambiamento nei modi di relazione. Gli Ayoreo in isolamento volontario continuano a vivere in *Eami*, divisi nei rispettivi *jogasui*, e sono attestati vari segnali di presenza, in tutto il territorio originario. A volte,

²⁹ Intervista del 3/06/2022.

³⁰ Non esistono studi sulle pratiche di censura religiosa ayoreo da parte dei salesiani cattolici. Lucas Bessire (2014) analizzando l'evangelizzazione degli Ayoreo del Chaco centrale messa in atto dalle New Tribes Mission, parla di un rifiuto autonomo delle esperienze religiose passate, in favore del cristianesimo. Io personalmente penso che il Mondo Nuovo sia caratterizzato da pratiche religiose inedite che hanno senso in un contesto differente, e che gli Ayoreo non abbiano abbandonato ogni forma di credenza precedente al contatto permanente ma che abbiano ripensato credenze del loro sistema religioso e del cristianesimo in maniera da rendere organici entrambi i sistemi di pensiero nel loro attuale Mondo, non rifiutando completamente il loro passato in *Eami*, anzi, modificandolo e rendendolo denso di significati nell'attualità. Non sappiamo quanta influenza abbiano avuto in questo processo i missionari salesiani, soprattutto i responsabili della missione dei primi tempi, negli anni Sessanta, ma le testimonianze qui riportate sono discordi.

³¹ Intervista del 16/07/2022.

nelle loro migrazioni interne, gli Ayoreo in isolamento si avvicinano agli insediamenti dei *cojñone* e degli Ayoreo in contatto permanente. Vivono senza essere ancora entrati in contatto diretto con i missionari e per questo non conoscono le nuove norme etico-comportamentali a cui gli Ayoreo in contatto permanente prestano attenzione. Nonostante non condividano gli stessi modi di vivere, però, gli Ayoreo di Puerto María condividono i cognomi clanici con gli Ayoreo in isolamento volontario, e con tutti gli altri Ayoreo in contatto permanente. Dovrebbero dunque condividere anche dei legami di parentela, come spiegato all'inizio del saggio, poiché in ogni *jogasui* sono presenti persone che afferiscono ai diversi clan. Molto spesso però gli Ayoreo in contatto permanente non appaiono concordi nel considerare gli Ayoreo ancora in *Eami* come parenti, mentre considerano parenti gli Ayoreo boliviani, anche senza conoscerli, con cui condividono il clan. Gli Ayoreo di Puerto María hanno paura degli Ayoreo in isolamento volontario. Durante un pranzo nella comunità di Isla Alta, in un gruppo whatsapp venne inviato ad un Ayoreo con cui stavo pranzando una ricostruzione video che rappresentava un gruppo indigeno non contattato, fu quella una buona occasione per comprendere quale fosse la sua percezione degli Ayoreo in isolamento volontario:

Loro non sanno niente, non sanno niente. *Non sanno neanche se esiste Dio.* Per questo uccidono. E non sono neanche parenti. Loro non perdonano. Una volta stavano cantando di pomeriggio tardo, vicino ad una fattoria. [...] Loro si muovono quando è notte, se c'è luna piena, così possono vedere. Vennero quando c'era vento forte. E c'era un giovane ayoreo, con i capelli lunghi così, [NdA indica la spalla] così hanno i capelli. Era di notte. E c'erano i braccianti sotto la zanzariera, per questo non li videro. Per fortuna che erano lì sotto, se no non sarebbe finita bene.

Domanda: E perché uccidono la gente?

Perché non sanno nulla, non sanno se siamo ayoreo, perché portiamo i vestiti³².

In base alle informazioni raccolte, ritengo che la divisione in due gruppi distinti, gli Ayoreo in isolamento volontario e quelli sedentari, nasca dal modo in cui i secondi esperiscono la realtà nel Mondo Nuovo. Le relazioni sociali sono più frequenti, e meglio codificate con i *cojñone* che con gli Ayoreo in isolamento volontario. Un professore ayoreo, infatti, alla domanda su cosa ne pensasse dell'evangelizzazione subita, risponde: «Alla mia età posso

³² Intervista del 17/05/2022.

fare una valutazione interna del fatto. Io credo che conoscere i dieci comandamenti è già sufficiente. Perché lì ci sono le basi della convivenza. Una persona li deve utilizzare ovunque vada»³³. Sembra che il professore percepisca i dieci comandamenti come il nuovo mezzo di relazione con le Persone con cui convive. Sono delle regole globali che possono essere utilizzate in tutto il Mondo. Lo stesso si afferma nella penultima intervista riportata: gli Ayoreo in isolamento non sanno nulla, addirittura non sanno che esiste Dio. Non sanno come interagire con gli Ayoreo che hanno vissuto un processo di evangelizzazione, e per questo sono pericolosi, non possono essere considerati parenti. È la relazione con l'Altro, attraverso regole codificate chiare, che permette di distinguere le Persone con cui interessere relazioni sociali più significative, dalle Persone più lontane dal proprio collettivo sociale, con le quali diventa più complessa la dinamica relazionale.

L'evangelizzazione ha dato la possibilità agli Ayoreo di inserirsi in un tessuto di relazioni globali le cui regole sono diverse da quelle di *Eami*. Seguendo i discorsi presentati in queste pagine, sembrerebbe che gli Ayoreo percepiscano i salesiani come soggetti capaci di spiegare loro quali sono le nuove norme etiche da rispettare. Riprendendo il pensiero di Colajanni nella sua analisi dell'attività salesiana con gli Shuar in Ecuador: «i missionari in qualche senso ci rappresentano tutti. [...] L'Occidente è, infatti, o vorrebbe essere, profondamente missionario» (Colajanni 2004: 156). I missionari, e gli occidentali che incarnano, rappresentano un insieme di norme e valori che sembrano essere percepiti come universali. La figura del salesiano dunque, all'interno della missione, diventa una carica centrale di potere non solo religioso, ma soprattutto politico, perché è il personaggio che guida all'interno del Mondo Nuovo, molto più occidentale di *Eami*, spiegandone le regole e la gestione. Per rendere maggiormente chiaro questo concetto ritengo sia importante presentare un'ultima questione. Per molte delle persone con cui ho potuto confrontarmi sul processo di evangelizzazione, non è tanto l'appartenenza ad una o all'altra chiesa che conta. Mettendo a confronto l'appartenenza alle New Tribes Mission³⁴ e alla Chiesa cattolica, pensano alcuni Ayoreo, l'essenziale è aver ricevuto le norme di comportamento occidentali e cristiane. Il Vangelo, e il messaggio

³³ Intervista del 17/05/2022.

³⁴ Gruppo evangelico statunitense conservatore il cui scopo principale è portare la parola di Dio agli ultimi popoli che non l'hanno ancora ricevuta, affinché si possa finalmente compiere il giudizio universale (Escobar 1989).

che porta con sé, è uno solo, qualsiasi sia la chiesa che lo annuncia. Infatti, la presenza negli ultimi tempi dei missionari evangelici delle New Tribes Mission, nel territorio degli Ayoreo cattolici di Puerto María Auxiliadora, per molti non è una preoccupazione, anzi, potrebbe essere una presenza vantaggiosa. Una Ayoreo vicina alla Chiesa cattolica e ai salesiani, essendo stata formata per essere catechista della cappella della sua comunità, riporta questa riflessione mentre discutevamo delle problematiche legate alla chiusura della Missione, e alla conseguente mancanza di ingerenza dei salesiani nell'educazione delle nuove generazioni:

Io credo che [NdA gli evangelici] debbano concentrarsi sui bambini, sui giovani, che non conoscono la Parola di Dio. Noi siamo già cattolici e i salesiani ci hanno insegnato quello che va bene e quello che va male. Ma ormai non lo fanno più. Quando è venuto a visitarci il *pa'i*, io gli ho detto: «Sembra che i bambini oggi non sappiano nulla, solamente disegnare». «Io credo – mi ha risposto lui – che è buono che un bambino disegni»³⁵.

I salesiani, dopo aver fatto un passo indietro sui metodi di evangelizzazione praticati dalla Chiesa cattolica fino a metà del secolo scorso, in seguito alla dichiarazione di Barbados (1971) e al Concilio Vaticano II, hanno lasciato un posto vacante nella nuova organizzazione sociale. La catechista pensa che i bambini abbiano bisogno di qualcuno che li possa educare alle regole comportamentali del Mondo Nuovo, i dieci comandamenti. Sono utilizzate, nell'ultima intervista, per definirli, le stesse parole che in quella precedente sono utilizzate per gli Ayoreo in isolamento volontario: «non sanno nulla». Il discorso sembra essere che, se i salesiani non sono più capaci di insegnare le regole della nuova società come un tempo, allora ben venga che un pastore evangelico si occupi di questo arduo compito, che gli Ayoreo pensano di non poter gestire autonomamente. Non importa, in questo caso, se i figli e i genitori non condividono l'appartenenza alla stessa Chiesa, pressione che per noi occidentali, perlomeno in Italia, è altamente presente. L'unica cosa necessaria è ricevere insegnamenti sulle nuove norme etico-comportamentali. I salesiani, dunque, con la chiusura della missione, perdono, esattamente come i *cacique*, buona parte della loro influenza politica sulle comunità. Guide acclamate nel momento della comprensione del Nuovo Mondo, dopo la chiusura della Missione sono sostituite dai *líder*, quando la necessità del periodo diventa quella di comunicare con le istituzioni pubbliche.

³⁵ Intervista del 16/7/2022.



Fig. 3. Processione con la statua di Maria Ausiliatrice, in occasione della festa patronale di Cucaani, la più antica comunità di Puerto María Auxiliadora ancora esistente (foto dell'Autore).

Il *líder* e la legge 904/81. Gli Ayoreo di Puerto María e lo Stato paraguaiano

Per la prima volta nel 1986, fra gli Ayoreo di Puerto María si sente parlare di *líder* indigeni. Cercando di ricostruire i processi storici che portarono alla nascita dei *líder* ayoreo di Puerto María, bisogna prendere in considerazione storie differenti, su scale diverse. Da una parte, a livello continentale e mondiale, la Dichiarazione di Barbados (1971), dall'altra parte, a livello nazionale, la creazione dell'Insituto Paraguayo del Indígena (1981), durante la dittatura del Generale Alfredo Stroessner, al governo dal 1954 al 1989. A livello locale, nella missione di Puerto María, le svolte su scala nazionale e mondiale ebbero dei risvolti significativi. I salesiani nel 1986 affidarono la direzione della missione a padre José Zanardini³⁶. Il missionario era incaricato di organizzare il processo di indipendenza degli Ayoreo dall'ordine salesiano. La scelta fu frutto di decisioni politiche precise della congregazione salesiana, interessata in quegli anni a mettere da parte l'antico sistema delle missioni, paternalistico e totalizzante, per favorire un accompagnamento delle comunità indigene differente, in linea con le prospettive teologiche in voga a livello continentale, ispirate alla Teologia della Liberazione. È in questo clima di grandi cambiamenti che gli Ayoreo costruiscono l'idea del *líder* indigeno, a cui viene affidato il compito di

³⁶ Padre José Zanardini, oltre ad essere un sacerdote salesiano, direttore della Missione di Puerto María Auxiliadora (1985-1987), è un riconosciuto antropologo in Paraguay. Laureato in Antropologia Applicata in Inghilterra e in ingegneria in Italia, è vicepresidente della Asociación Indigenista del Paraguay e coordinatore della Comisión Nacional de Bilingüismo del Ministerio de Educación y Ciencia del Paraguay. Da molti anni lavora con gli Ayoreo negli ambiti dell'educazione e dell'antropologia.

gestire comunità riconosciute dallo Stato, inesistenti fino a quel momento e inizialmente imposte dall'istituto nazionale.

Il periodo di transizione dalla missione alle comunità non fu vissuto serenamente né dagli Ayoreo né dai salesiani. Alcuni Ayoreo raccontano che in molti in quei giorni pensarono che stesse per cominciare un nuovo periodo apocalittico, come quello vissuto poco prima della fine di *Eami*. I sacerdoti e le suore salesiane erano delle guide spirituali e politiche essenziali nel nuovo sistema sociale nato a Puerto María. In vari racconti sulla fine della Missione ho riscontrato sentimenti di paura e confusione: «È stato molto difficile perché il *pa'i* era la nostra guida e ci garantiva il sostentamento. Alcune persone anziane pensarono che saremmo morti, che non saremmo esistiti più. Il *pa'i* ci forniva tutto. È stato difficile perché, quando c'è una dipendenza il cambiamento, la transizione, sono faticosi»³⁷ riferisce un Ayoreo già adulto ai tempi della chiusura della Missione, ripensando alla dipendenza economica dai salesiani. Uno dei *lider* più anziani di un'altra comunità racconta: «Tutti si spaventarono, però qualcuno disse che saremmo riusciti a vivere comunque. Dopo quel momento finì il lavoro»³⁸. Pochi, invece, videro, in quell'allontanamento, la possibilità di riassaporare la libertà che gli era stata tolta nel 1961. La Missione sembra essere stata, per questi ultimi, comunque un passaggio necessario per essere guidati all'entrata nel Mondo Nuovo, comprenderne le dinamiche e le norme di comportamento; un passaggio essenziale non solo per loro, ma per quasi tutti i popoli indigeni, come riportato durante un'altra conversazione: «Fu bello. Eravamo quasi liberi. Potevamo andare dove volevamo. Quasi ovunque gli indigeni furono rinchiusi all'inizio della civilizzazione cristiana»³⁹. L'impossibilità di potersi autogovernare durante il periodo della missione sembra essere stato comunque per tutti motivo di grandi sofferenze, necessarie dopo l'apocalissi del proprio Mondo, ma i tempi stavano cambiando ed era una preoccupazione urgente per i salesiani, che, a soli quattordici anni dall'inizio del nuovo millennio, gli Ayoreo venissero liberati.

Il giorno in cui furono eletti democraticamente i primi *lider* di Puerto María è ricordato da tutti i presenti con cui ho potuto parlare, come «il giorno in cui padre José scrisse i nomi sulla lavagna». Quel giorno segnò la fine definitiva, forse, del poco potere politico che era rimasto nelle mani

³⁷ Intervista dell'11/07/2022.

³⁸ Intervista dell'11/07/2022.

³⁹ Intervista del 12/07/2022.

degli antichi *dakasute*, per favorire una classe politica nuova, più giovane, e capace di dialogare con lo Stato paraguaiano e con le istituzioni. Un *líder* scelto durante quella prima giornata di elezioni, ricostruendo l'evento, ricorda così la reazione dei *dakasute*:

Domanda: Prima dei primi *líder* del 1986, chi erano i *líder*? Come reagirono al cambiamento?

Quelli erano *cacique*. Tranquillamente non si intromisero più. I *cacique* erano un'altra cosa. I *líder* comunicano con i *cojñone*. È diverso perchè i *cacique* difendevano tutti. Adesso i *líder* hanno delle comunità. Alcune grandi, altre piccole. I *cacique* di prima non volevano che si facesse male nessuno del loro popolo, ora è differente⁴⁰.

A 36 anni dall'evento tutti gli Ayoreo concordano sulla necessità che nel Mondo Nuovo le caratteristiche dei *líder* non debbano essere simili a quelle degli antichi *dakasute*, e che bisogna accettare il cambiamento. I nuovi *líder* infatti «comunicano con i *cojñone*», mentre i *dakasute* non avevano nessuna particolare capacità oratoria, men che meno in castigliano, e non sapevano né leggere né scrivere. Sapevano difendere i loro *jogasui* dagli estranei, erano buoni guerrieri e persone affidabili, ma non sapevano come dialogare con le istituzioni. Padre José, inoltre, durante un'intervista in cui racconta le scelte fatte in quegli anni, spiega che i *dakasute* erano ormai persone anziane, che non potevano recarsi ad Asunción per firmare i documenti o presentare istanze. Il viaggio prevedeva infatti la navigazione per tre giorni sul fiume Paraguay⁴¹.

La transizione dal *cacique* al *líder* non fu facile e continua ad essere una questione abbastanza discussa. Una riflessione di un giovane *líder* ayoreo, con cui discutevamo della legge 904⁴², può essere chiarificatrice della prospettiva di chi ha avuto inizialmente dei dubbi sulla transizione:

Quando ho menzionato la legge 904, ho detto che questa legge cambiò tutto. Perché i nostri antichi *cacique* erano ancora vivi, e loro avevano la capacità di gestire la popolazione ayoreo. Questa legge limitò la loro parola, la loro voce e il loro pensiero, perché il governo disse: «utilizziamo questa parola, *líder*».

⁴⁰ Intervista dell'11/07/2022.

⁴¹ Intervista del 16/11/2022.

⁴² La legge 904 del 1981 in Paraguay titola "Estatuto de las Comunidades Indigenas" ed è la legge attraverso cui vengono riconosciuti i primi diritti ai popoli indigeni a livello nazionale, oltre che la fondazione del Instituto Paraguayo del Indígena.

Dunque cominciarono a governare alcuni giovani. Per questo, parlando del tema della leadership, mi riferisco a quando ancora vivevano gli anziani, che erano gli unici capaci di guidare la gente. Fu quel momento che ci fece abbandonare il passato dei nostri nonni. All'inizio non mi piacque, perché era come se mettessimo da parte i nostri capi principali, che oggi non sono più qui con noi. Come ho detto, fa male pensando a quello che significavano. Sono già morti, però è stato così. [...] Ancora oggi noi, persone che parliamo la lingua di molti, lo spagnolo, abbiamo dovuto sforzarci per gestire le cose, per essere ascoltati. Invece loro, quelli del passato, non avevano la possibilità di esprimersi. Per questa ragione i non indigeni che vivevano con noi [NdA i salesiani], appoggiarono la decisione del governo. Per permetterci di esprimerci davanti alle autorità con questa lingua che sappiamo un po' gestire. Dopo il 1986, ognuno doveva votare l'una o l'altra persona, colui che gli piaceva, «secondo la legge», come si dice, «secondo la legge»⁴³.

L'idea di padre José era che i nuovi *lider* fossero capaci di esprimersi in pubblico e confrontarsi con le istituzioni, mi racconta il salesiano nell'intervista a cui si faceva riferimento prima. Il *lider* appena citato spiega che anche le nuove generazioni, nonostante «parlino la lingua di molti, lo spagnolo», hanno difficoltà a esprimersi ed essere ascoltati, figurarsi gli antichi *dakasute*. Coloro che potevano esprimersi correttamente in castigliano, che erano capaci di leggere e scrivere, erano perlopiù persone che avevano continuato gli studi grazie al sostegno dei salesiani e delle salesiane. Oggi la possibilità di diventare *lider* è stata data a molte altre persone, ma all'inizio il discrimine per la scelta di un buon *lider* era dettato da quanto i salesiani avessero investito nella sua educazione.

I *lider* ancora oggi, non vengono riconosciuti da tutti come guide della comunità. Una sera, mentre aspettavo padre José fuori dalla parrocchia, in visita per pochi giorni a Carmelo Peralta, mi si avvicinò un professore in pensione, anche lui in attesa del salesiano per un progetto di recupero linguistico. In una brevissima conversazione rifletteva sulla questione che: «i *lider* di oggi non sono veri *lider*. I *lider* devono uccidere una tigre⁴⁴ per

⁴³ Intervista dell'08/07/2022.

⁴⁴ Con tigre qui si intende il giaguaro. L'uccisione dell'animale era una delle più prestigiose in *Eami*, per essere riconosciuti come *dakasute*. Esisteva, infatti, una vera e propria gerarchia di uccisioni. Il valore maggiore era destinato a chi uccidesse un *cojñone*, poi chi uccidesse un Ayoreo, e in ultimo, a chi uccidesse un giaguaro (D'Onofrio 2003: 45).

diventarlo, e questo non si fa più ormai»⁴⁵. Sembrerebbe che, da parte di chi è critico rispetto alla nuova classe politica, il problema per cui i *líder* non vengono riconosciuti dalla comunità stia nel metodo di elezione. «Secondo la legge», riprendendo l'intervista, sembra non essere abbastanza soddisfacente rispetto alla precedente selezione, per cui un buon *dakasute* era colui che fosse abbastanza coraggioso da uccidere un giaguaro o un nemico, per difendere il proprio popolo. Oggi «il *líder* si sa esprimere e per questo piace alla gente. Metti insieme venti famiglie e se gli piaci, hai fatto, hai la tua comunità»⁴⁶, riferisce un altro Ayoreo critico.

Un giovane *líder* di una comunità molto numerosa, invece, pensa diversamente al suo ruolo, e afferma che, in fin dei conti, il *líder* e il *cacique* non hanno compiti così differenti:

Io credo che sicuramente i *líder* prima erano uomini coraggiosi che non avevano paura di nulla e proteggevano la loro gente, però anche adesso è così. I *líder* devono confrontarsi con i *cojñone* per i progetti di sviluppo e gli alimenti, e devono essere coraggiosi per la loro gente. [...] Cominciavamo ad essere molti da queste parti e arrivarono quelli dell'INDI a dirci che bisognava formare una comunità. E poiché mia madre era quella che comunicava di più con i *cojñone*, lo chiesero a lei. Mia madre venne da me e mi disse che sarei stato *líder* con lei. [...] Poiché lei non sapeva bene leggere e scrivere, voleva che fossi *líder* per questo⁴⁷.

I nuovi *líder* devono affrontare gli altri, le persone esterne alle comunità, per proteggere la propria gente, ma lo devono fare in modo diverso. Non proteggono il popolo con l'arte della guerra, come i *dakasute*, ma cercando finanziamenti pubblici e privati, e lottando per il possesso della terra quando viene minacciata dagli interessi dei *cojñone*. Pienamente inseriti nel Mondo Nuovo devono dimostrare le loro capacità di leadership non attraverso la protezione fisica del territorio e della propria gente, ma per vie legali, e devono mostrare di essere capaci di collaborare e mediare con l'esterno.

Il *líder* ayoreo riconosciuto, dunque, è una figura nuova, che all'interno delle comunità fatica ad affermarsi. È un concetto che nasce in quello che ho definito come Mondo Nuovo. È prodotto dal confronto fra identità, fra modi di pensare e di agire diversi e, in qualche modo, per alcuni è una

⁴⁵ Intervista del 10/05/2022.

⁴⁶ Intervista del 07/06/2022.

⁴⁷ Intervista del 13/07/2022.

sintesi del potere degli antichi *cacique* e dei moderni *líder* indigeni che agiscono nelle rappresentanze occidentali. I più giovani affermano che la differenza fra un *dakasute* e un *líder* non è abissale. Entrambi si impegnano come difensori del popolo ma in maniera diversa. Il *líder* è inoltre una figura di connessione fra collettivi sociali diversi, i *cojñone* e gli Ayoreo. Agisce come comunicatore fra socialità diverse, come ponte necessario affinché le collettività, nel Mondo Nuovo, possano essere in contatto fra loro. È questa una capacità che i *cacique* non avevano. «Fa male, pensando a quello che erano», però questo passaggio di competenze, come anche il processo di evangelizzazione, era un passo necessario per trovare il proprio posto nel nuovo sistema che gli Ayoreo stavano costruendo, pensandolo e ragionandolo. Lo dice un anziano ayoreo quando afferma: «[NdA I *dakasute*] avevano un altro modo di vedere, antico, e stanno cambiando molte cose. [...] L'antico aveva un'altra gestione, perché gli Ayoreo andavano da un posto all'altro senza i *cojñone*, che si gestivano in maniera differente»⁴⁸. Le abitudini degli Ayoreo cambiano, ne cambia la quotidianità, e mentre prima la priorità era la difesa in guerra, oggi è necessario guadagnare risorse per le comunità. La figura del *líder* si afferma oggi come guida fondamentale per l'inserimento in un contesto sociale più occidentale.

Conclusioni

Ho provato a raccontare alcuni aspetti della transizione degli Ayoreo dal loro Mondo precedente, *Eami*, al Mondo in cui vivono e agiscono oggi, una sintesi fra i mondi occidentali che hanno conosciuto e l'*Eami* che ricordano. Per farlo ho voluto analizzare i ruoli sociali che ha assunto la leadership del gruppo dagli anni Sessanta ad oggi. Le figure di guida nelle comunità rappresentano in maniera significativa alcuni aspetti dei periodi trascorsi a Puerto María. Attraverso i loro avvicendamenti si possono ripercorrere i momenti di frattura nelle organizzazioni sociali che si sono sostituite e intrecciate le une con le altre in questo processo di adattamento che oggi ha portato alla costruzione del Mondo Nuovo. Abbiamo esaminato la figura del *cacique*, guida tradizionale del gruppo, esperto guerriero e cacciatore, molto utile negli ultimi anni di *Eami* quando l'apocalissi era vicina e la guerra fra gruppi locali all'ordine del giorno. Quando i tempi e gli spazi del Vecchio Mondo cominciavano a perdere senso, e scompariva-

⁴⁸ Intervista del 13/07/2022.

no lentamente, la presenza rincuorante dei protettori guerrieri del gruppo era necessaria.

Dopo i primi anni di contatto permanente con i missionari salesiani, allontanati dal loro territorio originario, e dopo aver scoperto una nuova gestione dei tempi, dell'economia e degli spazi, gli Ayoreo, ormai spaesati, ripongono la loro fiducia in nuove figure capaci di guidarli, i *pa'i*. È il missionario l'unico che può insegnare come relazionarsi con i *cojñone*, fino ad allora considerati nemici, con cui gli Ayoreo hanno deciso di entrare in contatto. Il globo terrestre, molto più grande di *Eami*, è la casa di esseri umani molto diversi fra di loro, ma gli Ayoreo hanno una sicurezza, insegnatagli dai salesiani: i dieci comandamenti sono norme di comportamento valide sempre, utili per comunicare con qualsiasi tipo di *cojñone*.

Con la fine del sistema missionario a cui i sacerdoti cattolici li avevano abituati per anni, e la conseguente fine della dipendenza dalle loro guide cattoliche, gli Ayoreo si rendono conto di aver bisogno di *lider* capaci di comunicare e mediare fra loro e il resto del Mondo. I più istruiti, dunque, coloro che sapevano leggere, scrivere, e parlare castigliano, assumono il ruolo di guide della comunità diventandone i rappresentanti istituzionali nel Mondo globalizzato. Ricordando gli insegnamenti salesiani, ormai capaci di poter comunicare con tutti attraverso le regole di base della *civilizzazione cristiana*, gli Ayoreo si inseriscono oggi in un contesto in cui agiscono e di cui sono allo stesso tempo attenti osservatori. Memori della loro vita in *Eami*, della loro Storia e della gestione del loro Mondo precedente, mettono costantemente in discussione il Mondo Nuovo, comparandolo con *Eami*, e cercando di crearne una sintesi, differente per ogni individuo nato e cresciuto a cavallo fra la scomparsa di un Mondo e la nascita di un altro.

La leadership non è l'unico cambiamento nato dalle differenti organizzazioni sociali e dai differenti Mondi attraversati dagli Ayoreo di Puerto María. Nell'analizzare questo percorso abbiamo infatti potuto constatare come siano stati tanti e tanto vari gli elementi modificati. Fra questi credo sia importante ricordare ancora una volta le difficoltà nell'utilizzo del territorio tradizionale, prima della fine di *Eami*, come anche delle risorse tradizionali dello stesso, sostituite nella missione da nuovi cibi, ma soprattutto da nuovi sapori. Già in *Eami*, inoltre, gli Ayoreo avevano fatto esperienza di malattie nuove e sconosciute, che avevano messo in crisi l'antico sistema di cura, e avevano perso coordinate spaziali importanti, come *Echoi*. Con la deportazione a Puerto María e l'apocalissi di *Eami*, gli Ayoreo dovettero fare i conti anche con dinamiche inconsuete di gestione del tempo, e delle

stagioni, più specifiche dei Mondi occidentali che del loro precedente sistema di divisione del tempo.

In seguito alla seconda frattura, la fine della missione, il sistema consolidato nel trentennio missionario viene nuovamente stravolto, cambiano di nuovo gli spazi, che non sono più solo quelli della missione ma un vasto territorio statale e internazionale, e nascono nuovi modi per acquisire risorse, non più in gestione ai soli salesiani ma compito di ogni famiglia, oltre che dei *líder*. Mutano anche le percezioni dell'Altro, non identificato solo con il *cojñone*, con cui il contatto e la comunicazione, ormai diretta, sono più chiari, ma anche con l'Ayoreo in isolamento volontario, che sembra fare paura. In questo complesso contesto, credo che l'analisi della leadership e dei suoi cambiamenti sia uno strumento utile ed esemplare per presentare le fratture culturali a cavallo fra *Eami* e il Mondo Nuovo.

L'analisi dei mutamenti della leadership qui presentata, inoltre, si inserisce in una amplissima letteratura in antropologia sull'organizzazione politica prima e dopo il contatto permanente⁴⁹. Spesso in tale letteratura si presenta un prima e un dopo abbastanza delineato. Quello che penso sia necessario sottolineare, però, è che raccontando i tre tipi di leadership qui analizzati e riportati attraverso testimonianze più o meno dirette dei diversi periodi, non ho voluto raccontare una storia in cui forzatamente gli Ayoreo si sono dovuti adattare ai Mondi occidentali che hanno conosciuto nell'ultimo secolo, anzi, hanno audacemente riflettuto, già da prima del contatto permanente, sulle potenzialità dei loro incontri e delle conoscenze che assumevano man mano che i Mondi attorno a loro divenivano più chiari. È attraverso l'osservazione che gli Ayoreo hanno costruito il Mondo Nuovo in cui vivono, che rappresenta la sintesi fra *Eami* e gli occidentali conosciuti.

La rinuncia alla figura del valoroso *dakasute* guerriero, infatti, in favore del *pa'i* guida della missione, non è stata un'azione di abbandono e rifiuto del passato, quanto una acuta osservazione delle possibilità nel presente, come dimostra il riconoscimento che gli Ayoreo di Puerto María hanno verso gli insegnamenti dei salesiani. Lo stesso si può dire rispetto alla necessità di sostituire il sistema delle missioni con quello delle attuali comunità indigene. Nonostante i soggetti riconoscano che inizialmente sia stata una scelta imposta dai salesiani, e raccontano la sofferenza che è derivata da quella che per alcuni stava per diventare una seconda apocalissi, col passare

⁴⁹ In ambito *chaqueño*, penso sia importante segnalare il testo di Braunstein e Meichtry (2008).

degli anni la nuova organizzazione è stata reputata utile per comunicare con le Ong e gli organi statali. Con il tempo, le nuove generazioni sono riuscite anche a formulare delle narrazioni originali che in qualche modo accomunano i *dakasute* e i *líder*, entrambi difensori instancabili delle persone a loro vicine ma rispetto a problemi diversi, caratteristici di due Mondi distinti, il primo dei quali ormai riconosciuto come finito e passato. In questo modo non voglio negare la violenza subita dagli Ayoreo, durante il processo di contatto, ma sottolineare la forza con cui il popolo ha reagito ai cambiamenti.

Nuove gestioni del tempo e dello spazio, delle norme etiche di riferimento e dell'economia e dell'ordine sociale dei gruppi, si sono imposte nel quotidiano degli Ayoreo di Puerto María. Lo scorrere del tempo nella storia di Puerto María è scandito da fratture che hanno portato cambiamenti radicali nella vita personale di ognuno degli integranti delle comunità, oltre che nell'organizzazione generale, di cui la leadership che muta è prova, e attraverso cui le comunità scandiscono i tempi fra un passato remoto, quello in *Eami*, in cui il *cacique* guerriero guida le comunità, un passato prossimo in cui i *pa'i* introducono le comunità ai nuovi mondi scoperti, e un presente che guarda al futuro in cui i *líder* guidano le comunità nel dialogo con i *cojñone*.

Bibliografía

- Abercrombie, T.A. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Amarilla, D. & J.I. Posoraja 2011. *Captura del ayoreo José Iquebi*. Asunción, Paraguay: Biblioteca paraguaya de antropología. Vol. 80.
- Ballin, J. 1998. *Floritas de un misionero. Paraguay corazón de América*. Asunción, Paraguay: Editorial Don Bosco.
- Barrios, A., Bulfe D. & E. Bogado 1992. *Beyori ga yicatecacori. Ayoreo-español*. Asunción, Paraguay: Editorial Don Bosco.
- Bartolomé, M.A. 2000. *El encuentro de la gente y los insensatos. La sedentarización de los cazadores ayoreo en Paraguay*. Asunción, Paraguay: CEADUC.
- Bessire, L. 2014. *Behold the black caiman. A Chronicle of the ayoreo life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blaser, M. 2013. *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Boccaro, G. 2005. *Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/426>>, [2/3/2023].

- Bonifacio, V. 2017. *Del trabajo ajeno y vacas ariscas. Puerto Casado: genealogías (1886-2000)*. Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- Braunstein, J. & N. Meichtry 2008. *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- Bugos, P.E. 1985. *An evolutionary ecological analysis of the social organization of the ayoreo of the northern Gran Chaco*. Tesi di dottorato. Illinois: Northwestern University.
- Ciucci L. & G.E. Pia 2019. Linguistic taboos in ayoreo. *The Mouth Journal*, 4: 31-54.
- Colajanni, A. 2004. L'attività missionaria salesiana fra gli shuar dell'Ecuador. Interessi antropologici e strategie di promozione del cambiamento socio-culturale, in *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, a cura di F. Cuturi, 155-205. Roma: Meltemi.
- Combès, I. 2009. *Zamucos*. Bolivia: Instituto de Misionología.
- Dalla-Corte Caballero, G. 2012. *Empresas y tierras de Carlos Casado en el Chaco Paraguayo. Historias, negocios y guerras (1860-1940)*. Paraguay: Intercontinental Editora.
- Dasso, M.C. 2019. Los sarode ayoreo en el tiempo. Formas y valores en el contacto intercultural. *América Crítica*, 3, 1: 43-93.
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- D'Onofrio, S. 2003. Guerre et r cite chez les indiens Ayor s du Chaco paraguayen. *Journal de la Société des am ricanistes*, 89, 1: 39-81.
- Escobar, T. 1989. *Ethnocide: Mission Accomplished?*. Denmark: IWGIA Documents.
- Glauser, B. 2016. Ser indígena: El concepto de indigenidad – Una conversación con dos dirigentes Ayoreo. *Suplemento Antropol gico*, 51, 1: 53-82.
- Glauser, B. 2022. *Huellas del futuro. El retorno de los ayoreo a su territorio*. Paraguay: Self Published Ink.
- Hall, S. 1997. Old and New Identities, Old and New Ethnicities, in *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, a cura di A.D. King, 41-68. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Heyn, C. 1998. *El "Vicariato Apostólico del Chaco Paraguayo" en su primer cincuentenario. 1948-1998*. Paraguay: Sociedad Salesiana del Paraguay.
- Instituto Nacional de Estadística 2022. *Primeros Resultados Finales del IV Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas 2022*.
- Nostas, M. & C. Sanabria 2009. *Detrás del cristal con que se mira: Ordenes Normativos e Interlegalidad. Mujeres Quechuas, Aymaras, Sirion , Trinitarias, Chimane, Chiquitanas y Ayoreas*. La Paz, Bolivia: Coordinadora de la Mujer.
- Ortega, G. 2013. *Extractivismo en el Chaco Paraguayo. Un estudio exploratorio*. Asunción: BASE IS.
- Tsing, A.L. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Villagra, R. & V. Bonifacio 2015. Los maskoy de Puerto Casado y los angait  de Puerto Pinasco. Un recuento de los tiempos del tanino, in *Capitalismo en las selvas*.

Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950), a cura di L. Córdoba, F. Bossert & N. Richard, 233-269. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Von Bremen, V. 1987. Los Ayoréode cazados. *Suplemento Antropológico*, 22, 1: 75-94.

Von Bremen, V. 2008. Impactos de la guerra del Chaco en la territorialidad ayorea, in *Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*, a cura di N. Richard, 333-354. Asunción: CoLibris.

