

Antropologia Pubblica

4 (1) 2018

**La cooperazione
internazionale allo sviluppo**

Le politiche della natura in Palestina

**Antropologi e accoglienza
continua il dibattito**

Indice

La cooperazione internazionale allo sviluppo. Costruire sull'esperienza. (a cura di Marco Bassi e Bruno Riccio)	1
Marco Bassi Bruno Riccio	
Sezione monografica	3
Antonino Colajanni	
La cooperazione internazionale contemporanea di "solidarietà", in opposizione alla "cooperazione di interesse economico e politico"	7
Paul Sillitoe	
Some Challenges of Collaborative Research with Local Knowledge	31
David Turton	
Hydropower and irrigation development in the Omo Valley: development for whom?	51
Marco Bassi	
Paradigmi dello Sviluppo e Approccio Relativista	65
Articoli	95
Mauro Van Aken	
Coltivare cibo baladii in Palestina	97
Interventi	129
Roberta Altin	
Intervento	131
Rapporti	135
Ilaria Micheli	
When ethnolinguistics breaks out of academia	137
Dibattiti	153
Giulia Consoli Davide Falcone	
Dibattito: Collaborare o rigettare?	155
Recensioni	169
Recensione	171

Lista delle tabelle

1.		
1.	Il paradigma dello sviluppo umano secondo la schematizzazione di Fukuda-Parr (2003: 311, tradotto e adattato)	76
2.		
2.	Il relativismo culturale dei diversi approcci allo sviluppo	81
3.		
3.	Il relativismo culturale in alcune convenzioni e trattati internazionali rilevanti per lo sviluppo	83

La cooperazione internazionale allo sviluppo. Costruire sull'esperienza. (a cura di Marco Bassi e Bruno Riccio)

Sezione monografica

La cooperazione internazionale allo sviluppo. Costruire sull'esperienza. Presentazione

Marco Bassi,
Università di Palermo
Bruno Riccio,
Università di Bologna

La propensione per lo studio delle specificità culturali e dei relativi quadri teorici ha fatto dell'antropologia una delle discipline direttamente interessate ai processi internazionali di mutamento pianificato. Di fatto si è sempre trattato di un coinvolgimento ambivalente, nel senso di essere utile in chiave applicativa, ma allo stesso tempo fonte di interventi critici verso un campo dominato da discipline e pratiche che relegano l'antropologia sociale a un ruolo tutto sommato ancora marginale. L'attenzione per la cooperazione internazionale allo sviluppo e alle sue ricadute professionali è stata ben presente nell'antropologia italiana (Colajanni 1994; Zanotelli, Lenzi, Grillini 2008; Declich 2012) e all'interno dei convegni SIAA, ma il dibattito in seno all'associazione è rimasto per il momento sottodimensionato rispetto a un altro ambito di grande interesse pubblico, la migrazione dai paesi affetti da conflitti e povertà verso l'Europa e al ruolo che gli antropologi possono svolgere nelle politiche di accoglienza (cfr. Altin et al. 2017; e il periodico dibattito ancora aperto). Questi due temi, sviluppo dei paesi poveri e migrazione, sembrano oggi più che mai tra loro correlati, non solo per il ragionamento, spesso richiamato nel dibattito pubblico, secondo cui il sottosviluppo sarebbe il motore primo del fenomeno migratorio, ma perché entrambi sono caratterizzati dalla rilevanza delle specificità culturali e normative e da processi inter-culturali. Questo secondo aspetto è stato al centro dell'architettura della parte plenaria del IV Convegno nazionale¹. La

¹ Il IV Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) si è tenuto dal 19 al 21 dicembre 2016 presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università degli Studi di Trento, sul tema "Politiche, diritti e immaginari sociali: sfide e proposte dell'antropologia pubblica". Al tema dello sviluppo sono state dedicate due *keynote lectures*, "Some challenges of collaborative research with local knowledge" e "Promuovere la democrazia: prospettive antropologiche su azione transnazionale e processi di democratizzazione", tenute rispettivamente da Paul Sillitoe e Massimo Tommasoli. Al tema della migrazione è invece stata dedicata la *keynote lecture* di Giuseppe Sciortino "Rifugiati: uno sguardo di lungo periodo", e il workshop "Fare-casa e sentirsi a casa in migrazione: studi di caso a confronto", organizzato da Paolo Boccagni. La tavola rotonda interdisciplinare moderata da Leonardo Piasere "La diversità culturale: pluralismo giuridico, multiculturalismo e diritti" è stata dedicata alle teorie che in campo politologico e giuridico trattano la diversità culturale, rilevanti tanto per lo sviluppo quanto per i processi di accoglienza e integrazione collegati al fenomeno migratorio.

riflessione contenuta in questa sezione monografica raccoglie il contributo dedicato in maniera specifica alla cooperazione internazionale allo sviluppo, arricchita con interventi sullo stesso tema presentati l'anno successivo al V Convegno Nazionale della SIAA² e con un articolo su invito.

Più precisamente, la *keynote lecture* al V Convegno SIAA di Antonino Colajanni si presta in maniera egregia a introdurre il complesso tema della cooperazione internazionale allo sviluppo. Analizza con uno straordinario dettaglio bibliografico il modo in cui il tema della solidarietà entra a condizionare progressivamente la pratica internazionale dello sviluppo, un campo originariamente segnato da un approccio neutro e tecnicistico, teso a perseguire la sola crescita economica. Colajanni ripercorre tutti i passaggi chiave che hanno contribuito a modificare tali pratiche, grazie alla considerazione delle istanze sociali e ambientali, e soprattutto attraverso l'introduzione degli approcci partecipativi, favorita dal coinvolgimento crescente delle organizzazioni non governative.

Con la *Keynote lecture* al IV Convegno Nazionale SIAA, Paul Sillitoe ci mostra il percorso che porta l'antropologia a intersecarsi con la pratica dello sviluppo pianificato, al punto che i due campi — antropologia classica e antropologia impegnata — non appaiono più metodologicamente così distinguibili. Dal suo osservatorio privilegiato di Direttore del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Durham, e grazie all'impegno in varie ricerche applicative centrate sul sapere indigeno e locale, Sillitoe distingue tre fasi dell'antropologia. All'antropologia 'da scrivania' dell'800 subentra la fase dell'osservazione-partecipante, in cui gli attori sociali sono visti come 'informatori', per lo più anonimi, mentre l'antropologo costruisce rappresentazioni di culture specifiche e teorie generali. Quella che qui ci interessa maggiormente è la fase contemporanea, quella 'collaborativa', in cui sempre più l'antropologo si mette in gioco con partnership esplicite e metodologicamente regolate con istituzioni, ricercatori e personale dei gruppi interlocutori. La partnership comporta il trasferimento di capacità decisionale sia nella definizione degli obiettivi della ricerca che nelle rappresentazioni finali delle realtà studiate. Come sottolinea Sillitoe, si tratta di un passaggio in qualche modo inevitabile, legato alla 'decolonizzazione' di attori che prima erano in posizione subordinata e che ora chiedono il controllo delle rappresentazioni dei loro modi di vita. In termini pratici, è avvenuto attraverso l'acquisizione di capacità scientifiche e dialettiche, ma anche per effetto della svolta partecipativa avvenuta nel campo della cooperazione internazionale allo sviluppo, quella discussa in dettaglio nell'intervento di Colajanni (cfr. Tommasoli 2001). Si tratta di una pratica costellata di difficoltà e contraddizioni di vario ordine e tipo, ma anche di opportunità, che Sillitoe illustra attraverso la revisione critica di un'esperienza fallimentare di ingaggio in una ricerca collaborativa finalizzata al miglioramento delle modalità di gestione di un'area protetta nel Qatar.

Abbiamo fortemente voluto l'articolo di David Turton, per mantenere alta l'allerta sui destini dei popoli della Valle dell'Omo in Etiopia, ma anche per portare l'attenzione su un caso paradigmatico di effetti negativi dello sviluppo realizzato secondo il modello

² Il V Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) si è tenuto dal 14 al 17 dicembre 2017 presso l'Università degli Studi di Catania, sul tema "Collaborazione e mutualismo: Pratiche trasformative in tempo di crisi". Al tema della cooperazione internazionale allo sviluppo è stata dedicata la *keynote lecture* di Antonino Colajanni "L'altra faccia dello sviluppo. Solidarietà e mutualismo nella cooperazione internazionale contemporanea" e la tavola rotonda coordinata da Luca Citarella e Francesca Declich "Quando l'antropologo lavora nella cooperazione internazionale".

apparentemente neutro della crescita economica ed infrastrutturale, quando non si tenga adeguatamente conto dei necessari correttivi o di misure mitigatrici. Turton è il noto etnografo dei Mursi della bassa Valle del fiume Omo, nell'Etiopia meridionale. Propone un articolo inedito tratto da tre presentazioni effettuate dall'autore in vari contesti pubblici. È il resoconto del suo tentativo di ingaggio informale con le autorità etiopiche riguardo gli inevitabili impatti che la costruzione della diga Gibe III sul fiume Omo e dei correlati progetti di sviluppo agricolo avrà sulle popolazioni che vivono a valle della diga. David Turton, per molti anni direttore del *Refugees Study Centre* dell'Università di Oxford, si avvale della categoria dei *development refugees*, un problema portato all'attenzione pubblica grazie al lavoro svolto dall'antropologo Michael Cernea presso la Banca Mondiale. Si tratta di masse di popolazione direttamente impoverite dalle iniziative di sviluppo, attraverso il meccanismo della privazione di risorse indispensabili per la sussistenza. I numeri su scala globale, portati all'attenzione dall'antropologo Michael Cernea, grazie al suo lavoro presso la Banca Mondiale, sono impressionanti, superiori alle vittime dei conflitti.

Infine, il contributo di Marco Bassi chiude la sezione monografica con un intervento derivato dalla presentazione fatta nel corso della tavola rotonda del V Convegno SIAA dedicata alla cooperazione internazionale. Bassi si avvale del concetto di paradigma dello sviluppo per mettere in correlazione i vari approcci con il relativismo culturale, considerando le diverse gradazioni con cui le istanze particolariste hanno informato le modalità operative dell'aiuto internazionale allo sviluppo. In quest'ottica, l'antropologia appare assai meno marginale di quanto normalmente si ritenga. L'analisi mette in evidenza come i diversi paradigmi, anziché subentrare l'uno all'altro, convivano in un campo complesso ed entrino in competizione per le risorse disponibili, avvalendosi di diversi apparati teorici, discorsivi e retorici.

A distanza di un anno dal convegno di Catania notiamo come sempre più nella retorica pubblica venga proposto il ragionamento secondo cui favorire la crescita economica nei paesi poveri risolverebbe alla radice il 'problema' della migrazione. Gli studi sulle migrazioni mostrano, al contrario, che i processi di sviluppo inizialmente stimolano la mobilità geografica e non l'arrestano (Ambrosini 2017). Inoltre, le rimesse, economiche e sociali, dei migranti e i progetti delle loro associazioni all'interno dei programmi di co-sviluppo (Riccio 2014; Marabello 2014), nonostante contraddizioni e difficoltà, sono stati capaci di facilitare il cambiamento sociale nei contesti di origine. Piuttosto che demonizzarla, la mobilità potrebbe essere considerata come un volano di aiuto allo sviluppo su entrambe le sponde dei processi migratori. Nel suo intervento Bassi rileva come le grandi ri-organizzazioni dell'apparato dello sviluppo abbiano dato spazio agli interessi privatistici meglio organizzati, e prodotto il ritorno al paradigma fondamentale, quello fondato sulla sola nozione di crescita economica, sviluppo infrastrutturale, trasferimento di tecnologia e flussi finanziari. Pur riconoscendo l'importanza di questi aspetti, riteniamo che le retoriche anti-migratorie possano produrre le condizioni per trascurare ambiti importanti dei diritti umani sanciti dai trattati internazionali e, con essi, di ignorare più di 50 anni di consapevolezza dei fallimenti dell'approccio classico allo sviluppo e di critiche costruttive.

Con gli articoli che presentiamo in questa sezione monografica vorremmo ricordare che disponiamo già dell'esperienza, del sapere e degli strumenti che potrebbero permettere l'implementazione di politiche appropriate. L'attenzione per la democrazia e

l' accountability, la trasparenza, l'attenzione alla *governance* complessiva attraverso il coinvolgimento attivo della società civile, il coinvolgimento dei beneficiari — in tutte le loro componenti sociali e in particolare dei gruppi sfavoriti — nei processi decisionali, e l'attenzione specifica per le variazioni di contesto culturale, sociale e normativo sono alcuni dei cardini fondamentali.

Bibliografia

Altin, R., Mencacci, E., Sanò, G., Spada, S. (a cura di). 2017. Richiedenti asilo e sapere antropologico. *Antropologia Pubblica*, 3, 1.

Ambrosini, M. 2017. *Migrazioni*. Milano. Egea.

Colajanni, A. 1994. «L'antropologia dello sviluppo in Italia». In Colajanni et al. *Gli argonauti: l'antropologia e la società italiana*. Roma. Armando.

Declich, F. (a cura di). 2012. *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*. Roma. Carocci.

Marabello, S. 2014. Il campo dello sviluppo e le migrazioni contemporanee: analisi di un'esperienza di ricerca. *DADA*, 2: 83-98

Riccio, B. 2014. Avventure e disavventure del cosviluppo. *Etnoantropologia*, 2, 1: 95-103

Tommasoli, M. 2001. *Lo sviluppo partecipativo. Analisi sociale e logiche di pianificazione*. Carocci. Roma.

Zanotelli, F., Lenzi-Grillini F. (a cura di). 2008. *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*. Firenze. Edit.

La cooperazione internazionale contemporanea di "solidarietà", in opposizione alla "cooperazione di interesse economico e politico"

Antonino Colajanni,
Università di Roma "La Sapienza"

L'idea della "solidarietà" nella storia sociale e politica europea

Ci sono parole¹, concetti, idee, che attraversano i secoli della storia dell'uomo e sottolineano le radici profonde della socialità umana, disegnandone al tempo stesso le specificità e quei caratteri che sono stati e sono centrali, originali, per la specie. Una di queste parole-idee-concetti è senza dubbio quella di "solidarietà". Il termine allude alla natura relazionale, multipla, scambievole, co-ordinata, caratterizzata dal "mutualismo" (lo scambio multiplo, non solo di beni, ma anche di servizi, di lavoro, di emozioni, di miti, di simbologie e di rituali) delle attività degli uomini in un gruppo sociale più o meno ampio. Enfatizza i "legami" che vincolano tra loro i soggetti di una specie che è "sociale" per eccellenza. In questo intervento cercherò di ricostruire il lungo cammino di questa importante "idea-concetto" a partire da tempi remoti, fino alla sua parziale – e spesso occasionale – introduzione nel vocabolario e nelle pratiche di quella attività di promozione del "miglioramento delle condizioni di vita di società esterne all'Occidente" che va sotto il nome di "Cooperazione Internazionale allo Sviluppo". In tal modo questa innovazione relativamente recente ha contribuito a disegnare una specie di "altra faccia dello Sviluppo", diversa e in molti sensi opposta alla "cooperazione di trasferimento tecnologico e di interesse economico e politico", che invece ha dominato per lungo tempo ed è apparsa e riapparsa periodicamente tra le attività delle relazioni internazionali. Naturalmente, si tratta di una innovazione nel linguaggio, nelle espressioni correnti in un buon numero di documenti ufficiali. Ma le parole possono avere una loro efficacia trasformativa, nei tempi medio-lunghi.

In età moderna, fin dalla seconda metà del '700 e poi per tutto l'800 il concetto di "solidarietà" si accompagnava con l'idea di "sostegno reciproco", di "convivenza". Una solida tradizione laica enfatizzava l'importanza di questa idea per la società umana.

¹Comunicazione presentata al V Congresso della S.I.A.A. (Società Italiana di Antropologia Applicata) di Catania (15-17 Dicembre 2017).

L'accento era posto soprattutto sui "vincoli", sulle norme, sulla reciproca utilità di comportamenti co-ordinati, di attività suddivise in modo complementare tra diversi individui di un gruppo esteso. E del resto una quantità di studiosi di archeologia preistorica e protostoria hanno sostenuto con buone argomentazioni e ineccepibili prove che a partire dalla storia remota del genere umano l'"altruismo"², il "sostegno reciproco", la "mutualità", hanno creato vantaggi concreti per quelle comunità che li hanno adottati; e nel processo di selezione a partire dai lontani ominidi, hanno finito per prevalere le comunità dotate dei menzionati caratteri. Questa attività di "collaborazione intensa" all'interno dei gruppi più o meno ampi si accompagnava a frequenti forme di aggressività e violenza extra-comunitaria; mentre i conflitti interni – frequenti e continui – venivano regolati con sistemi "moralì", o normativi, accompagnati da sanzioni amministrative collettivamente. Come dire che il conflitto e la collaborazione (ai due livelli diversi) hanno segnato la lunga storia del genere umano, in equilibrio a volte precario tra loro. Sono state quindi in buona parte accantonate le teorie, come quella di Robert Ardrey (1968) che facevano dell'uomo un essere "naturalmente", ed esclusivamente, disposto all'aggressività, alla continua competizione, alla guerra, allo sterminio dei suoi simili.

Anche in Italia, il "mutualismo", le forme di "coalizione sociale", hanno avuto una grande importanza tra Ottocento e Novecento, nella tradizione del movimento operaio. Il bel libro di Sandro Antoniazzi, Marco Carcano e Sergio Zaninelli, dedicato al mutualismo (2016), ricostruisce lo sviluppo delle "società di mutuo soccorso" prima e dopo la nascita dello Stato unitario. Molto ricco di dati, anche, sull'argomento, il libro del 2005 di Maria Grazia Meriggi, *Cooperazione e mutualismo*.

Nel suo saggio *La solidarietà. Storia di un'idea* (2012), Marie-Christine Blais ha ricostruito il grande periodo francese della seconda metà dell'800, nel quale sono state elaborate ricche riflessioni sul concetto di 'solidarietà'; ed ha messo in evidenza un personaggio come Léon Bourgeois, il brillante politico che nel 1896 scrisse un prezioso libretto sulla "solidarietà", nel quale il termine-concetto menzionato assume il valore di "dovere sociale" e di "debito sociale", ed è parte fondamentale della teoria generale dei diritti e doveri dei cittadini, dell'individuo nella società, alla luce dell'idea della reciproca dipendenza di tutti gli esseri viventi. Tra i libri di commento e analisi del lavoro di Bourgeois va ricordato quello di Serge Audier, *Léon Bourgeois fonde la solidarité* (2007). Questo importante politico francese esercitò una grande influenza negli anni successivi; per esempio, su Célestine Bouglé, che nel 1907 pubblicò un libro sul *Solidarismo*, e anche sul fondatore della sociologia Émile Durkheim, che scrisse il suo famosissimo libro *La divisione del lavoro sociale* (1893), utilizzando alcuni suggerimenti di Bourgeois. E la posizione teorica di Durkheim è tutta incentrata sui due tipi di "solidarietà" propri dell'umana socialità (solidarietà "meccanica" e solidarietà "organica"), che sono accompagnati dalla natura giuridica e sanzionatoria della vita in comune. Un altro importante studio sulla storia dell'idea di solidarietà in Europa è quello di Steinar Stjerno, *Solidarity in Europe. The history of an idea* (2005). Ma tra gli altri "fondatori" dell'idea centrale della "solidarietà" come orientamento di base dell'umana convivenza conviene anche citare Maurice Blondel, al quale deve molto la tradizione cattolica, almeno per il suo importante volume, del 1893, *L'azione. Saggio di una critica*

² Sul gran tema dell'"altruismo", che ha una ricchissima letteratura, mi limito a richiamare il bel libro di David Sloan Wilson, *L'altruismo. La cultura, la genetica e il benessere degli altri*. (2015).

della vita e di una scienza della pratica (1993), nel quale il *vinculum* associativo è la prassi insostituibile della specie umana e la "cooperazione per il bene sociale" il principio di solidarietà universale che contrasta la concezione e le pratiche egoistiche della persona come individuo atomistico. E del resto anche il filosofo tedesco Max Scheler può essere considerato un fondatore di una linea di pensiero che per certi aspetti corre fino ad Heidegger, nella quale le "relazioni sociali" sono basate sulla prossimità, sull'affinità, sulle forme di "simpatia", e sono soprattutto co-azioni (Scheler 2008. 2010).

Alla fine dell'800, anche la Chiesa Cattolica ufficiale ha lungamente elaborato, in documenti formali, il detto tema, con accenni e connotazioni soprattutto "moralì", se non religiose. Di fatto, in quel periodo la "solidarietà" era soprattutto praticata, gestita e proclamata, all'interno della tradizione socialista, del nascente movimento operaio. E non è quindi inopportuno pensare che una qualche influenza di questi nuovi movimenti sociali abbia esercitato, in relazione oppositiva, la sua forza nei confronti della famosissima Enciclica *Rerum Novarum* di Papa Leone XIII (1891), che al tema indicato dedica una grande attenzione, reagendo così con argomenti morali alle impostazioni materialistiche di fine secolo. Secondo quanto sostenuto nell'Enciclica, i protagonisti sociali sono i gruppi ristretti (famiglia, vicinato, parrocchia, comunità locale) che sono dominati dai valori dell'integrazione sociale; essi debbono essere in buona misura autonomi, autosufficienti, materialmente e spiritualmente. Allo Stato tocca il compito degli eventuali "interventi sussidiari". Nel 1931 Papa Pio XI, nella sua Enciclica *Quadragesimo anno* ribadisce i punti della *Rerum Novarum* e critica fortemente lo spirito di competizione e lo scatenato individualismo che si andava manifestando nell'organizzazione sociale generale, dominata dalla centralità del "soggetto" individuale caratterizzato dalla volontà di possedere in modo esclusivo beni, individualismo sostenuto dal capitalismo avanzato. Altri concetti proposti sono quello di "giustizia" e di "carità sociale". Anni dopo, nell'Enciclica *Mater et Magistra* (1961), Papa Giovanni XXIII introdusse in molti passi l'idea e il valore di orientamento all'azione, propri della "solidarietà". Anche Papa Paolo VI, nell'Enciclica *Populorum Progressio* (1978), dichiarava che il concetto di "solidarietà" era un valore-chiave per la Chiesa, assieme alla lotta contro la miseria e la fame nel mondo. Infine, un arricchimento e approfondimento dell'idea solidale come chiave della convivenza umana, lo troviamo nella *Laborem exercens* (1981) e poi nella *Centesimus Annus* (1991) di Papa Giovanni Paolo II.

Le scienze sociali (la sociologia innanzitutto) hanno dedicato attenzione e accurate analisi al tema della solidarietà come base della socialità umana. Già in anni lontani Mark Baldwin affrontava seriamente il tema (1910). In anni più recenti Art Evans ha riletto criticamente Durkheim, insistendo molto sul fatto che la solidarietà riguarda non solo le pratiche ma al tempo stesso anche le credenze e i valori, pur non essendo facile investigare empiricamente il tema (1977). E Hilary Silver ha approfondito efficacemente l'argomento, legando il concetto di "solidarietà" a quello che sostanzialmente è il suo opposto: la "esclusione sociale" (1994). Jnanabrata Bhattacharyya, un socio-antropologo di origine indiana e Professore all'Università di Southern Illinois, ha dedicato un saggio di impegno teorico sul concetto di *Community Development*, sostenendo che è necessario "ripensare" questo concetto, non limitandosi all'analisi delle formazioni sociali pre-industriali, ma identificando un particolare tipo di relazioni sociali caratterizzate dalla "solidarietà" (una identità condivisa e un comune codice di condotta) e dalla "agentività" (*agency*: la capacità di un gruppo umano di ordinare e decidere sul proprio

mondo vitale, in antitesi alla "dipendenza" da altri); a ciò si aggiunge la capacità di risolvere da sé la maggior parte dei problemi (*self-help*), la coscienza dei propri "bisogni di base", e la partecipazione ad azioni comuni (Bhattacharyya 1995). Inoltre, si sono moltiplicate le ricerche teoriche e pratiche sulla "natura" assai particolare delle relazioni scambievoli, collaborative e mutue, tra gli esseri umani nei gruppi di piccole e medie dimensioni. Per esempio, risulta in proposito eccellente lo studio di Diego Gambetta, del 1989, sulla importanza della "fiducia", dell'affidamento alle azioni e pensieri degli altri, come fondamento dei rapporti tra gli individui.

Ma intanto, a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale si verificava – prima lentamente poi tumultuosamente – un cambiamento radicale nelle teorie sociali, nella priorità dell'economia e della tecnica su tutte le azioni ed i comportamenti umani. Lo sviluppo del capitalismo industriale tendeva a mettere a lato, a trascurare, ogni discorso sulla solidarietà, l'aiuto ai deboli, l'interdipendenza tra soggetti, l'esistenza di comunità più o meno coese. L'individualismo e la ricerca della ricchezza personale diventarono leggi universali, con la diffusione della "globalizzazione" (intesa sommariamente come una estensione senza limiti del mercato unico mondiale nel quale si diffondevano i beni prodotti soprattutto dalle nazioni ricche, una circolazione senza limiti di idee e informazioni, che poteva anche avere rilevanti effetti positivi, una grande mobilità di persone tra i diversi paesi, una circolazione illimitata delle risorse finanziarie, creando un livello diverso da quello della cosiddetta "economia reale"). Per la solidarietà non ci fu più posto per lunghi decenni. L'individuo in crescita inesorabile, la competizione, la "eliminazione" o marginalizzazione delle "economie deboli", si diffusero ovunque, fino a cristallizzarsi – in anni recenti – nel "neo-liberismo" di origini soprattutto statunitensi, che incurante delle povertà altrui, della contaminazione ambientale, dei diritti dei meno fortunati, ha invaso l'economia-mondo contemporanea. Numerosi saggi di riflessione molto approfondita, come per esempio quelli recenti del filosofo e sociologo polacco Zigmunt Bauman, hanno trattato questa tendenza universale verso il nuovo "individualismo" e la perdita dei legami "comunitari" in un gran numero di saggi, tra i quali i più rilevanti sono: *Voglia di comunità* (2007), *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza* (2010), e infine *La solitudine del cittadino globale* (2014).

Dopo una ventina d'anni di individualismo esasperato, di visione competitiva e di perdita di rilievo dei fatti "comunitari" e collettivi, è esplosa intorno all'anno 2000 una profonda crisi, produttiva e finanziaria, che ha contribuito a polarizzare radicalmente le posizioni sociali in molti paesi del mondo: i poveri sempre più poveri, la quasi scomparsa delle classi medie, i ricchi sempre più ricchi. In questo nuovo contesto, come naturale reazione, è riemersa lentamente l'idea della "solidarietà" tra individui, tra popoli e tra paesi. Il tema è ritornato tra gli argomenti diffusi di elaborazioni e analisi politico-sociali, come relazione associativa e di reciproco sostegno, che reagiva alla grande crisi mondiale. Un esempio di ciò è il volume, del 2000, *Globalization from below. The power of solidarity*, a cura di Jacob Brecher, T. Costello e B. Smith. Importante anche un saggio di Jackie Smith, del 2002, che affronta il complesso problema della insorgenza di numerose organizzazioni di base, movimenti sociali associativi, in molti paesi del mondo, per far fronte alla crisi. Tra queste posizioni favorevoli ai nuovi movimenti sociali si segnala il precoce scritto, in qualche modo "profetico", di Ivan Illich, del 1974, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti dello sviluppo*; il saggio è stato ripreso e arricchito dal movimento francese proposto e coordinato da Alain Caillé, che ha prodotto

un interessante documento, il *Manifesto convivialista. Dichiarazione di interdipendenza* (2013). A questo "Manifesto" è dedicata la raccolta di saggi curata da Francesco Fistetti (2014), con lo stesso titolo. Non va dimenticato che Alain Caillé aveva scritto qualche anno prima un denso ed efficace libretto dedicato espressamente alla 'critica dell'economia': *Critica della ragione utilitaria* (1991). L'argomento appena citato viene anche trattato velocemente ma efficacemente da Adriano Favole nel capitolo terzo del suo recente volumetto, *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture* (2015). Il titolo del capitolo è il seguente: "Oltre l' 'homo oeconomicus'"; e il paragrafo più interessante è: "Elogio del Convivialismo". Tutti questi scritti riprendono e rielaborano le vecchie considerazioni sulla convivenza pacifica e il sostegno scambievole tra individui e comunità, attitudini e attività che possono garantire una maggiore eguaglianza e un successo collettivo dei gruppi umani. Uno dei migliori e più ricchi volumi sul tema, visto nei suoi aspetti sociali, politico-economici e giuridici, è il recentissimo piccolo prezioso contributo del compianto giurista Stefano Rodotà *Solidarietà. Un'utopia necessaria* (2017). In Italia altri, tra giuristi e sociologi, hanno trattato il tema, come Stefano Giubboni (2012), e Sergio Ricossa, con un saggio per la verità fin troppo ironico su un argomento che meriterebbe maggiore serietà di intenti analitici (2014).

Sulla base di quanto detto a proposito delle alterne vicende dell'idea e delle pratiche della solidarietà, possiamo adesso passare ad esaminare un campo di esperienze e attività che ha caratterizzato e continua a governare, in modi alquanto modificati, i rapporti tecnico-economici tra i popoli, i gruppi sociali, i poteri. Si tratta del campo della Cooperazione Internazionale allo Sviluppo che solo di recente ha accettato di discutere e cercare di praticare il tema menzionato, soprattutto in alcuni attori privilegiati delle iniziative volte al miglioramento delle condizioni di vita delle società marginali, che comunque non sono parte del "centro del mondo". Ricostruiremo l'accidentato cammino della cooperazione internazionale e registreremo soprattutto i cambiamenti nel linguaggio, meno nelle attività concrete, che sono avvenuti a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale.

Nascita e prime iniziative della Cooperazione Internazionale allo Sviluppo

Alla fine della Seconda Guerra Mondiale gli Stati Uniti e l'Europa hanno avuto modo di riflettere sulla pluralità delle nazioni, osservate e contattate sul posto dalle truppe in guerra, e di valutare le clamorose differenze nella complessità sociale, nell'economia (in genere povera rispetto agli standard dei paesi vincitori del conflitto), nel possesso di strumenti tecnici, nei costumi che sembravano essere "arretrati", inadeguati a un processo di miglioramento economico, "freno" per ciò che allora sembrava ovvio e dovuto: lo "sviluppo" in senso occidentale. Il giudizio negativo e il senso di "inferiorità" che venivano attribuiti alle molte società coinvolte nel conflitto, e da esso spesso impoverite o costrette a spostamenti forzati, contribuì al lancio di una campagna mondiale, diretta dalle Istituzioni Internazionali, e volta alla diffusione ed estensione delle conquiste tecniche ed economiche dell'Occidente in tutto il mondo, oltre che alla stabilizzazione dei rapporti finanziari e degli scambi tra i paesi ricchi del pianeta.

Le strategie planetarie volte al "miglioramento delle condizioni di vita" delle società estranee all'Occidente hanno inizio – com'è noto - con la Conferenza di Bretton Woods

(1944) che stabilì regole, misure, metodi, dell'economia internazionale post-bellica. Sostanzialmente è stato un incontro internazionale, al quale parteciparono 730 delegati in rappresentanza di 44 nazioni, dedicato in massima parte a creare un assetto generale ai rapporti (economici e finanziari) tra i paesi appena usciti dalla guerra. È un momento cardinale nella storia del genere umano: la creazione di un "Nuovo Ordine Internazionale" che durerà molti decenni, diretto – di fatto – dagli Stati Uniti, con l'Inghilterra in posizione non centrale. I caratteri principali degli interventi del sistema internazionale sono: a. La concentrazione sugli aiuti tecnici; b. Il mezzo scelto per questi interventi è l'erogazione di prestiti consistenti a bassissimi interessi per i governi in parte ancora coloniali. Intanto, vengono creati due strumenti istituzionali adatti allo scopo: il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Internazionale per lo Sviluppo, qualche anno dopo trasformata nella Banca Mondiale, che presto diverrà il "santuario dello sviluppo", i cui metodi, obiettivi, modelli di progetto, e fondamenti teorico-metodologici saranno i punti di riferimento per tutti i paesi emergenti e per i programmatori dello sviluppo dei paesi ricchi. Di fatto, gli investimenti finanziari e tecnici per i popoli e le società lontane lasciano comprendere presto il carattere, spesso non esplicito, di attività volte alla realizzazione di interessi economici ed economico-politici dell'Occidente, che oggi invece appaiono assolutamente evidenti. Questi interessi sono: a. La sottrazione di materie prime alle società marginali; b. L'uso di forza-lavoro a basso costo per i processi di lenta industrializzazione su modelli euro-americani; c. La preparazione dei nuovi mercati locali per i prodotti dei paesi "donatori", la cui domanda sarà influenzata dalla diffusione dei nuovi bisogni creatisi in seguito al contatto. Gli interessi dei paesi "donatori" sono evidenti – tra l'altro – nel fatto che migliaia di esperti e tecnici euro-americani trovano così un lavoro ben pagato, e decine di grandi imprese, società di esecuzione dei progetti, dominano il campo, talvolta inserendosi direttamente nel processo di negoziazione, di decisione e di scelta di luoghi, progetti, paesi. Infatti, dominano in questa fase gli impegni nella costruzione di infrastrutture per i paesi che si definivano "arretrati" (porti, strade, ferrovie, fabbriche di vario genere, e anche dighe). Di fatto, l'ammontare delle risorse finanziarie destinate, attraverso le Istituzioni Internazionali, all'"aiuto per lo sviluppo" era assai rilevante nel 2012: nel complesso circa 126 miliardi di dollari come Aiuto Pubblico allo Sviluppo, a cui bisogna aggiungere l'insieme delle risorse private, gestite normalmente dalle Organizzazioni Non Governative. Ma la crisi finanziaria mondiale del 2007-2008 ha ridotto queste cifre. In parte gli investimenti si sono concentrati su 'interventi d'urgenza' (*emergency*: crisi ambientali, siccità, epidemie, disastri, guerre con spostamenti massicci di popolazione), montati molto rapidamente in contesti poco studiati nei dettagli prima dell'azione. A questo tema è dedicato il volume del 2010: *Contemporary states of emergency*, curato da Didier Fassin e Mariella Pandolfi, che vale la pena di citare per la ricchezza e l'approfondimento delle ricerche e delle esperienze che ne stanno alla base. Un buon saggio critico sui difficili problemi degli interventi umanitari, con un approfondito studio di caso in Cambogia, è quello recente di Chiara Costa e Rossella Tisci del 2017.

Per una critica, basata sulle tesi e le esperienze di molti e diversi paesi "in via di sviluppo", alla tradizione instaurata con gli Accordi di Bretton Woods, può farsi un riferimento alle opere collettive facenti parte della collezione *Rethinking Bretton Woods* (Griesgraber e Gunter 1995). E per una descrizione e valutazione dei dibattiti internazionali alla Conferenza è opportuno anche ricorrere al dettagliato studio di Raymond F. Mikesell, *The*

Bretton Woods debate: a memoir (1994), e al ricco e documentatissimo volume di Benn Steil che si sofferma meticolosamente sui contrasti di opinioni – anche aspri – che hanno avuto luogo in quella sede: *The battle of Bretton Woods: John Maynard Keynes, Henry Dexter White, and the making of a New World Order* (2014).

Sul piano teorico, e con consistenti effetti sulla pratica delle azioni di sviluppo, comincia a diffondersi, negli anni '50-'60, una nuova parola-chiave che sarà presto accettata come "concetto-guida" in questo campo: si tratta del concetto di "crescita" (*growth*) che riesce a monopolizzare per decenni l'attenzione di economisti, tecnici, politici. Un sistema economico (compresi anche quelli dei paesi in via di sviluppo) "può svilupparsi solo se cresce, si incrementa, la sua produzione di beni e servizi". Questo è diventato il punto di orientamento e di valutazione di ogni economia. Una misurazione molto settoriale, relativa ai beni prodotti, è stata concentrata in un indicatore che tende a classificare le economie, quello del "Prodotto Interno Lordo" (PIL), che comprende la somma dei beni e servizi. Recentemente si è sviluppato un dibattito aspro tra diversi economisti e politici ed è stata messa in discussione la "crescita" come unico misuratore dell'efficienza di un'economia. Questo dibattito coincide in buona parte con le critiche all'economia e allo sviluppo meramente economico. Hanno avuto un grande successo le posizioni proposte da Serge Latouche in *La scommessa della decrescita* (2007) e *Breve trattato sulla decrescita serena* (2008). Il libro più interessante mi sembra però quello recente di Mauro Gallegati, *Acrescita. Per una nuova economia* (2016). Una efficace ricostruzione del dibattito internazionale sulla "crescita" nel pensiero economico ed ambientale contemporaneo, si trova nel saggio di Alexander Perez-Carmona, 'Growth: a discussion of the margins of economic and ecological thought' (2012). Di fatto, la concentrazione sulla "crescita" come dimensione fondamentale nella valutazione della "salute" di un sistema economico finisce per trascurare quell'altra dimensione che a molti appare come la "dimensione trascurata", e cioè quella della *redistribuzione*.

Ma non manca un altro aspetto, che accompagna gli interessi economici: l'elemento della "pedagogia verticale" e delle presunzioni "formative" dell'Occidente verso il cosiddetto Terzo Mondo. Tutto ciò era sostenuto e giustificato, a partire dall'Ottocento, con i concetti e le teorie del "Progresso" e dello "Sviluppo", concepiti come processi costituiti da "tappe evolutive" e successive, necessarie e obbligatorie, anche se percorse con rapidità molto diversa dalle diverse società, nella storia dell'uomo. C'è insomma una posizione presuntuosa, un che di "missionario" in questi interventi, accompagnati non a caso dalle missioni, cattoliche e protestanti, che si allineavano, nei primi decenni, sulle teorie dello sviluppo che venivano elaborate negli anni '50-'60. Questa idea della "superiorità" totale del mondo euroamericano era stata sanzionata definitivamente nel notissimo discorso di insediamento del Presidente americano Truman, nel 1949, nel quale viene enfatizzata la decisiva differenza tra "Popoli Sottosviluppati" e "Popoli Sviluppati", e non v'è traccia dell'idea – abbastanza ovvia a dire il vero – che c'è un *tertium quid* possibile: il rischio di divenire "Popoli Sovrasviluppati", eccedendo nella realizzazione dei principi della crescita economica senza limiti. Nei documenti ufficiali ispirati dagli Accordi del 1944 non v'è dunque traccia dei concetti e dei metodi della "solidarietà" umana, della "condivisione", delle azioni "umanitarie", né d'altronde di una forma di "pedagogia orizzontale", che pure – come s'è visto – potevano beneficiare di una lunga tradizione nel pensiero europeo. Insomma, in quest'epoca di fondazione delle prime

realizzazioni dell'"aiuto allo sviluppo" sono la tecnica e l'economia della produzione al centro dell'attenzione e delle pratiche dei paesi ricchi.

Le prime perplessità e le critiche alle idee e pratiche dello sviluppo come trasferimento tecnico-economico

Nei tardi anni '60, dopo quasi vent'anni di "aiuto allo sviluppo", cominciano a manifestarsi – nelle grandi istituzioni del sistema internazionale come in una serie di scritti critici di studiosi e commentatori – delle perplessità sulle teorie e sui progetti dedicati soprattutto al Terzo Mondo. Vengono notati e stigmatizzati i primi insuccessi degli interventi condotti secondo i metodi sopra accennati. L'inefficacia di molti progetti, le sottrazioni e le distrazioni dei fondi, nonché la loro dispersione, le frequenti ruberie da parte delle autorità locali e le resistenze dei destinatari degli interventi, le incomprensioni, producono le prime riflessioni critiche e le istanze correttive, che del resto vengono anche dai governi africani e asiatici che, ormai nell'epoca della decolonizzazione, a partire dalla Conferenza di Bandung (1955) avevano cominciato a sollevare critiche all'Occidente e alle logiche che governavano gli aiuti per lo sviluppo. La prima manifestazione ufficiale di dissenso e di critica ai vecchi modelli dello sviluppo si trova nel famoso *Rapporto Pearson*, del 1969; il documento aveva un sottotitolo significativo e bene augurante, che era in realtà inadeguato a ciò che si faceva in quegli anni, e precorreva semplicemente i tempi (*'Associati nello Sviluppo'*). Lester Pearson, Primo Ministro del Canada dal 1963 al 1968 (e Premio Nobel per la Pace nel 1957) era stato incaricato dal Presidente della Banca Mondiale Robert McNamara di nominare una Commissione Internazionale incaricata di proporre soluzioni correttive, poi confluite nel suo "Rapporto". Il documento dichiara apertamente che la promozione dello sviluppo dovrà – in futuro – fare più di quanto non abbia fatto nel passato, fondandosi su una attiva e genuina collaborazione partecipativa tra le nazioni ricche e quelle povere, manifestandosi come una espressione genuina della cooperazione tra paesi, basata sulla coscienza della loro interdipendenza. E aggiunge, usando per la prima volta nel contesto dell'economia internazionale una espressione dalla quale sono partite le nostre riflessioni e che verrà presto ripresa: l'idea della necessaria solidarietà umana, e quella della opportunità di un *self-sustained development*. In sostanza dovrebbe esserci non solo una maggiore "quantità" di aiuti ma soprattutto un loro miglioramento organizzativo e amministrativo, con una caratterizzazione "sociale" esplicita.

A partire dal Rapporto Pearson buona parte delle teorie dello sviluppo passano così dall'"aiuto tecnico" (dedicato essenzialmente alla costruzione di infrastrutture e al trasferimento di strumenti e metodi di lavoro del mondo occidentale) allo "scambio" tra soggetti sociali che trovano forme di "complementarietà". Dunque, dalla fine degli anni '60 la cooperazione internazionale caratterizzata dal mero interesse economico assume sempre minore importanza, mentre crescono gli investimenti destinati all'"altra faccia dello sviluppo". Gli elementi non strettamente economici (ambiente, aspetti sociali, giustizia, eguaglianza, attenzione alle forme locali di dinamica economica a livello micro, poi democrazia) iniziano ad apparire nei documenti ufficiali dello sviluppo. Un passo avanti decisivo fu ancora realizzato dal Presidente della Banca Mondiale, Robert McNamara, il quale nel suo *Address to the Board of Governors* del 1973, tenuto a

Nairobi, introdusse come tema centrale delle strategie dello sviluppo il concetto di povertà (distinguendo "povertà assoluta" e "povertà relativa"), che per quanto possa sembrare strano non era apparso quasi mai nei documenti e nei progetti di promozione dello sviluppo. Gli interventi della cooperazione internazionale, dunque, avrebbero dovuto contenere strategie efficaci di contrasto contro la povertà. Lentamente, anche come effetto di questa attenzione specifica alla "centralità" del tema della povertà, si manifestarono le prime riflessioni sul fatto che la "povertà originaria" (insufficienza alimentare, estrema carenza di strumenti tecnici, mortalità materno-infantile molto elevata) non è mai esistita tra le società dell'uomo; i riaggiustamenti demografici effetto della riduzione dei mezzi di sostentamento, gli spostamenti dai luoghi dove le risorse erano esaurite verso altri con maggiori risorse, contribuivano a riequilibrare il quadro vitale delle comunità umane. La povertà, quindi, comincia ad apparire il più delle volte come "derivativa" piuttosto che originaria. Le società umane si impoveriscono continuamente in loro parti, come effetto della pressione, emarginazione ed esclusione, da parte di altre società più forti. La lotta contro la povertà comincia così ad assumere un nuovo carattere: è un dovere morale delle società ricche, che spesso hanno causato l'impoverimento di altre, ed è dunque atto di "responsabilità" assumersi il compito di programmare ed eseguire forme di "aiuti", che dovrebbero tuttavia essere dosati, formulati, concepiti e gestiti secondo i caratteri e le aspettative delle società locali coinvolte e con la loro attiva partecipazione. Nello stesso anno 1973 il *Rapporto Brandt* sottoscrive una visione critico-sistemica del mondo dominato da forme di sviluppo non equilibrate e dalla netta opposizione tra Nord e Sud. Infine, l'importantissimo documento del *Rapporto Brundtland* (Ruffolo 1988), propone nel 1987 la fortunata espressione di "Sviluppo Sostenibile", secondo la quale la questione del consumo delle risorse e del degradamento ambientale viene segnalata come effetto concomitante di qualsiasi intervento per lo sviluppo. I progetti e gli interventi dovrebbero dunque garantire i diritti delle generazioni future, salvaguardando l'ambiente; dovrebbero basarsi su modesti ma efficaci apporti tecnico-economici dall'esterno, al di là dell'aiuto globale che può richiedere la eventuale passività locale, e dovrebbero anche basarsi su apporti delle controparti e dei beneficiari, in termini tecnici di saperi e pratiche consolidate da sostenere con limitati appoggi e in termini anche finanziari (gli interventi per lo sviluppo come azioni non "totali" ma "integrative" e in parte auto-finanziate). Il *Rapporto* introduce l'importantissima nozione di "Beni Comuni Universali" (la terra produttiva, le foreste, l'atmosfera, le acque) che dovrebbero imporre una cura e un rispetto da parte di tutte le nazioni. Nonostante le sue innovazioni e gli apporti correttivi della vecchia tradizione nata a Bretton Woods, il concetto di "Sviluppo Sostenibile" è stato oggetto di critiche recenti all'interno del filone "critico-radical" anti-sviluppista che si è progressivamente esteso negli ultimi decenni; e questo perché in molti casi l'espressione citata è divenuta una specie di "copertura ingannevole", una concessione a una moda del momento, per esibire la "bontà" di certi interventi economici. In ogni caso, si afferma solida ed efficacissima, l'idea dei necessari "Limiti allo Sviluppo", argomento che venne per primo trattato con intensità da Fred Hirsch nel suo volume *Social limits to growth*, del 1976. Queste critiche assumono talora un severo dissenso "tecnico", fatto dall'interno, da parte di operatori e consulenti molto esperti del mondo dello sviluppo, come per esempio nel bellissimo libro di Judith Tandler, *Inside foreign aid* (1975). Una testimonianza drammatica e molto critica al tempo stesso, è quella di Brigitte Erler, *L'aide qui tue: récit de ma dernière mission d'aide au développement* (1987). La Erler, nel 1983, al ritorno da una deludente missione di tre settimane in Bangladesh, si dimise senza preavviso dal suo

posto di Capo Servizio nel Ministero della Cooperazione Economica della Germania. E la sua descrizione degli errori, delle inefficienze e delle retoriche della cooperazione tedesca è rimasta come un punto fermo nelle critiche argomentate, competenti e appassionate, dell'aiuto per lo sviluppo.

Dunque, il cammino nel processo di "de-tecnologizzazione e di de-economizzazione" delle iniziative di promozione dello sviluppo è continuato, lento e inarrestabile. Una innovazione molto importante è quella proposta dal Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo (UNDP) nel 1990, con il famoso *Rapporto sullo Sviluppo Umano*, gestito per una massima parte da economisti, tecnici ed esperti in scienze sociali non euro-americani, ma asiatici e africani. Il Rapporto, da quella data, viene pubblicato ogni anno e dedicato a un tema diverso del mondo degli interventi per lo sviluppo. Appare un nuovo modo di classificare le economie-paese, al di là del consueto computo del Prodotto Interno Lordo (P.I.L.). Le società umane, nel corso dei loro incrementi o decrementi di ricchezza, vengono ordinate e classificate in una scala di valutazione che è dominata dall'idea non della "produzione di beni", ma della "Redistribuzione e del Reinvestimento" del reddito nazionale in certi settori-chiave. Viene proposto un "Indice dello Sviluppo Umano", che registra ogni anno le variazioni delle politiche economiche e sociali di un paese secondo tre Indicatori: a. Gli investimenti annuali nel campo della salute pubblica; b. Gli investimenti nel campo dell'istruzione e della formazione dei cittadini; c. Gli investimenti nel campo della libertà di informazione e di comunicazione (giornali, radio, TV). Sulla base delle variazioni annuali in questi Indicatori, che formano l'Indice di Sviluppo Umano, si potrà sostenere che un paese vede aumentare o diminuire la sua capacità di Sviluppo Umano, inteso come processo sociale globale e non settoriale (cioè non semplicemente economico). E anche il tema cruciale della "responsabilità morale" dei governi dei paesi ricchi e delle Istituzioni Internazionali, che si era manifestato in passato a tratti, spesso solo per accenni, viene ripreso a conclusione di questo processo di "decomizzazione", assieme alla diffusione di idee come quella della "partecipazione locale". Mi sembra di grande importanza, in proposito, richiamare il volume curato da Philip Quarles van Ufford e Ananta Giri, del 2003, *A moral critique of development. In search for global responsibilities*. Seguendo i suggerimenti e le considerazioni critiche di questi autori, in tal modo potrebbero mutare radicalmente la funzione e le azioni concrete dello Stato, degli Enti Pubblici e delle istituzioni locali, nei confronti dei cittadini, miranti al miglioramento delle loro condizioni di vita. Insomma, le istituzioni pubbliche dovrebbero agire secondo principi e metodi riguardanti gli interessi generali, e non secondo le pressioni e la tutela di interessi delle imprese, delle industrie o delle multinazionali.

Questa progressiva attenuazione dell'economia formale, quantitativa, tutta centrata sulla "crescita", percorre inesorabilmente gli anni '90. Un altro passo importante, che ha riconosciuto perfino enfaticamente la necessità di "mettere al centro dello sviluppo la gente e non le cose", fu la riunione di 117 capi di stato per il "World Summit for Social Development" a Copenhagen nel 1995. Un accordo internazionale sui punti centrali di questo processo di trasformazione della terminologia dello sviluppo, in corso da due decenni, riguardò la lotta alla povertà, gli sforzi per una piena occupazione e la "integrazione sociale". In quella occasione venne anche diffusa, e criticata, un'idea-concetto opposta alla 'integrazione sociale': quella di *social exclusion* (UN 1996). Gli effetti dei documenti prodotti dal citato Summit furono immediati e consistenti. Per esempio, in Italia la Direzione Generale per la Cooperazione allo Sviluppo del Ministero

degli Esteri organizzò nello stesso 1995, a Dicembre, un Seminario Internazionale in collaborazione con l'Università di Roma, dal titolo *Risorse per lo Sviluppo Sociale*, dedicato a temi generali e anche in particolare all'Etiopia e all'Eritrea. Sono intervenuti esperti e studiosi come Massimo Tommasoli, Marco Bassi, Mariano Pavanello, Francesca Declich, Luigi Solivetti, tra gli altri. Quasi tutti gli interventi hanno commentato, approfondito e applicato a casi concreti il fondamentale concetto di "Integrazione Sociale", inteso non tanto come "assorbimento" di estranei in un contesto sociale di accoglienza, o costruzione di equilibri stabili tra i diversi gruppi di una società, ma anche e soprattutto come una forma di "negoziatura reciproca" di norme, costumi, idee e pratiche tra gruppi diversi, basata sul riconoscimento reciproco e sulla coesione e collaborazione sociale.

Da quanto si è detto appare evidente che nel mondo delle Istituzioni Internazionali, e in parte anche dell'Accademia, va lentamente ma inesorabilmente declinando la centralità di un tempo, il potere quasi assoluto, degli economisti – e dell'economia più in generale – nella ideazione ed esecuzione delle attività di sviluppo. In realtà, è tutta l'economia formale, normativa, che viene messa in discussione. Già nel mondo cattolico, nel 1999, veniva pubblicato un interessante volume di autori vari, *Umanizzare l'economia* (Caselli et al. 1999). I temi affrontati sono: i rapporti tra morale ed economia, una società 'a misura d'uomo', Mercato e Stato tra "efficienza" e problemi etici, l'equità tributaria, l'occupazione tra le ragioni economiche, quelle politiche e quelle sociali, lo sviluppo e la redistribuzione del reddito, e così via. In questo volume la critica all'economia formale corrente è appena attenuata da alcune ragioni della produttività e dell'efficienza. Ma è stato a partire dall'importantissimo volume di Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The evolution of institutions for collective action* (1990) che cominciarono a moltiplicarsi i saggi che presentavano gli aspetti economici come "incastrati" nelle istituzioni e nei costumi sociali, al di fuori di quella "autonomia" normativa che aveva dominato per decenni. Il tema dei "beni comuni", citato a proposito del "Rapporto Brundtland" del 1987, ha ripreso vigore in una quantità di scritti di grande impatto, come il recente libro del Premio Nobel per l'Economia nel 2014 Jean Tirole, *Economia del bene comune* (2017). Ma ricordo anche il vecchio brillante saggio di Carlo Donolo, 'Affari pubblici. Sull'incontro tra capacità e beni comuni nello spazio pubblico', del 1997. Fortemente collegato con la ridiscussione critica dell'economia formale è anche il tema della *moral economy*, al quale abbiamo appena accennato, che ha una letteratura assai estesa. Il saggio più importante, anche perché contiene una minuziosa ricostruzione storica, è quello di Norbert Götz, 'Moral Economy': its conceptual history and analytical prospects', del 2015. Infine, gli studi e le ricerche sulla "economia informale" (soprattutto in Africa) hanno mostrato la necessità di rafforzare gli aspetti "sociali" dell'economia, attenuandone le pretese normative e generalizzanti, che spesso mostrano di sostenere la "priorità" dell'economia su tutti gli altri campi della vita di società in corso di trasformazione. Citerò solo, perché particolarmente vicino alla nostra tradizione di studi, il volume curato da Mariano Pavanello, *Le forme dell'economia e l'economia informale*, del 2008. Come si vede, l'attenuazione dell'importanza, una volta centrale, dell'economia, ha sostenuto la nuova impostazione della programmazione ed esecuzione degli interventi per lo sviluppo. Questo atteggiamento generale viene molto bene sintetizzato da Valerie Fournier nel suo saggio, *Escaping from the economy: the politics of de-growth*, del 2008. E del resto i volumi e i saggi su "l'altra economia" si sono moltiplicati negli ultimi decenni, a partire da

un bel saggio abbastanza scettico del grande economista Charles Kindleberger, "Fattori sociali intangibili rilevanti per i processi economici" (1990) e soprattutto dalla ricerca di Manfred A. Max-Neef sulle "economie di base", elementari, volte a soddisfare le necessità primarie dell'uomo, viste come aspetti fondamentali - ma non unici - della vita sociale complessiva, del 1992. Ma come non ricordare anche il bel saggio di Amartya Sen, *Etica ed Economia*, del 2000, e il precedente libretto di Jean-Louis Laville, *L'economia solidale*, del 1998? E non va dimenticato, naturalmente, il contributo dell'economista Premio Nobel per l'Economia nel 2017, Richard Thaler, che aveva pubblicato nel 1991 un volume come *Quasi rational economics*, nel quale la tradizione della 'behavioral economics' si accompagnava ad alcune critiche molto severe all'economia formale e all'approfondimento di un grande vecchio tema: la frequente "irrazionalità dei processi decisionali in economia". E infine anche il denso volume di Des Gasper, *The ethics of development: from economism to human development* (2004).

Nonostante le accennate correzioni alle teorie e pratiche dello sviluppo, diffuse a partire dagli anni '60, e nonostante le rilevanti innovazioni teorico-pratiche della "nuova economia", la Banca Mondiale ha continuato ad essere sottoposta a critiche sostantive, come quella di Michele Alacevich, *Le origini della Banca Mondiale. Una deriva conservatrice* (2007). E prima, nel 1994, Susan George e Fabrizio Sabelli avevano pubblicato un'interessante e approfondita analisi del valore "simbolico" oltre che pratico della grande Istituzione di Washington. Per un quadro più generale e completo di tutta la storia dell'aiuto allo sviluppo, nei vari aspetti tra i quali anche in parte quelli appena accennati, vale la pena di ricordare il bel libro, denso di esempi e studi di caso, e scritto in un linguaggio giornalistico piano e scorrevolissimo, di William Easterly, *Lo sviluppo inafferrabile* (2006). L'assetto internazionale della cooperazione si è dunque stabilizzato in una sua nuova forma negli anni recenti, oscillando sistematicamente tra la tradizione di Bretton Woods e le innovazioni e correzioni terminologico-pratiche delle quali si è detto. Una ricca e competente trattazione del tema, che si occupa delle regole, dei soggetti attivi in questo campo, dei caratteri delle "politiche" relative, e dei giudizi che si possono dare sull'argomento, è quella che dobbiamo all'ottimo volume di Massimo Tommasoli, *Politiche di Cooperazione Internazionale. Analisi e valutazione* (2013).

La lenta introduzione dell'idea della "solidarietà" in alcuni documenti delle Istituzioni Internazionali dello Sviluppo

Ma torniamo agli anni '80-'90 ed alle consistenti modificazioni nel linguaggio corrente e ufficiale dello sviluppo, e anche nelle azioni pratiche. Come s'è accennato, l'economia e la tecnica diventano progressivamente solo un aspetto – e non il più importante – delle iniziative per lo sviluppo. Gli aspetti sociali (organizzazione specifica dei ruoli sociali, regole, costumi) e quelli culturali (credenze, valori, capacità installate, reazioni agli aiuti esterni) assumono sempre maggiore importanza, e la parola-concetto di "solidarietà" comincia a fare la sua apparizione non più occasionale, nei documenti ufficiali e negli studi sul tema. Qualche esempio potrà essere utile: la Quinta Conferenza Internazionale sulla Educazione degli Adulti della UNESCO ha affrontato nel 1997 il tema, essendo dedicata a *Enhancing International Cooperation and Solidarity* (Castro et al. 2015). Poi, nell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, nel corso della ventitreesima sessione

del Consiglio dei Diritti Umani (nel 2012), la Specialista Indipendente Virginia B. Dandan ha presentato un documento specifico sul tema: *Direitos Humanos e Solidaridade Internacional*. Un saggio ispirato alla menzionata Conferenza dell'UNESCO è quello di Janete Lima de Castro, ed altri, del 2015, che è dedicato alla Educazione, l'Etica e la Solidarietà nella Cooperazione Internazionale. Il termine-concetto di "solidarietà" appare anche in alcuni documenti di una certa importanza di Istituzioni Internazionali dello Sviluppo. Come per esempio la F.A.O., che lancia nel 2013 un suo programma: *Africa Solidarity Trust Fund*; e la World Bank che nel 2015 pubblica una valutazione del suo *National Solidarity Program in Afghanistan*; mentre l' UNDP aveva dedicato il suo "Human Development Report" del 2007-2008 al tema *Fighting climate change; human solidarity in a divided world*. Nell'ambito dell'UNESCO pare che negli ultimi anni si siano "attenuate" le iniziative a favore della "solidarietà internazionale". È interessante leggere in proposito il saggio del 2015 di Mabel Vilakazi Fikile, "The idea of International solidarity at UNESCO is dwindling" . Si tratta naturalmente di progetti, programmi, valutazioni, proposte; il piano dei fatti concreti, delle attività e delle iniziative, è ancora in buona parte abbastanza distante da queste importanti dichiarazioni verbali e programmatiche, che ormai si concentrano quasi stabilmente su termini-concetti come *solidarity, equity, people's participation, partnership, sustainability*. E tuttavia, bisogna ammettere che le parole hanno un loro effetto; un qualche cambiamento sostanziale nelle iniziative di sviluppo si sta attuando. Per esempio, l'ammontare degli investimenti per progetti "sociali", formativi, ambientali, è aumentato di circa il 40% rispetto agli anni '50. E il modello stesso della promozione dello sviluppo ha di molto attenuato la rilevanza che l'aiuto economico, la costruzione di infrastrutture e il trasferimento di tecniche dall'Occidente alle società marginali aveva avuto per lunghi decenni. Infine, crescono sempre di più i progetti e i programmi nei quali hanno partecipato (dalle fasi dell'ideazione a quelle della esecuzione) interlocutori locali, e sempre in numero maggiore; con la rilevante novità che si sta continuamente incrementando il numero di esperti e tecnici locali (del paese beneficiario) che partecipano con ruoli importanti alle iniziative. In molti progetti e programmi gli esperti e tecnici euro-americani, sempre più ridotti di numero, frequentemente limitano la loro attività al *management*, alla gestione amministrativa e finanziaria delle azioni specifiche.

Comincia, dunque, ad apparire in tutta la sua importanza, in questi documenti, 'l'altra faccia dello sviluppo', quella che era stata trascurata o dimenticata. La Cooperazione Internazionale comincia ad essere intesa come un tipo sui generis di "relazione sociale" che coinvolge fino in fondo due fronti sociali: il mondo dei "donatori" e quello dei beneficiari. Assume importanza, in proposito, l'entrata in campo dell'antropologia, che può studiare la diversità delle situazioni e suggerire soluzioni, guardando allo sviluppo come a una relazione complessa nella quale vanno analizzati e studiati entrambi i fronti che vengono in contatto: gli agenti istituzionali dello sviluppo e i diversi beneficiari degli interventi, così come anche i gruppi burocratici e i soggetti intermediari. Sono di quegli anni le prime forme di "consulenza" svolte da antropologi per le grandi istituzioni della Cooperazione (Banca Mondiale, A.I.D. [Agency for International Development], UNDP, FAO). Per l'antropologia gli aspetti meramente tecnici ed economici, gli interessi dei finanziatori delle istituzioni, sono non altro che "parti" di una relazione sistemica, e non le più importanti, sulle quali si può esercitare l'analisi e la valutazione. L'obiettivo di questi primi consulenti è quello di contribuire a delineare una visione "globale", non settoriale,

degli interventi, e di studiare la possibilità di identificare e realizzare "forme diverse di sviluppo". Questo è il periodo che vede anche un sorprendente interesse della Banca Mondiale per il tema dei rapporti tra "Cultura e Sviluppo". Basta richiamare il corposo volume della Banca, edito in collaborazione con l' UNESCO, *Culture and Development in Africa* (Serageldin, Taboroff, 1994), e l'altro *Culture and Sustainable Development* (Serageldin, Martin-Brown, 1999), o seguire i lavori della "Commissione per la Cultura e lo Sviluppo" dell'UNESCO, della quale facevano parte alcuni antropologi. Il primo dei due volumi della Banca Mondiale raccoglie gli studi presentati a una Conferenza Internazionale tenuta nel 1992. In molti dei saggi viene messa in evidenza una visione "olistica" della "cultura", nella quale l'economia e la tecnica non sono che parti di un tutto, solo parti anche se rilevanti. Robert Klitgaard si chiede nel suo intervento quale sia la differenza, nel tener conto degli aspetti culturali dei processi di sviluppo, tra il "lasciare" che siano considerati importanti, con i loro effetti sull'insieme della vita delle comunità interessate, e il "come", in che modo e con quali strategie e metodologie, si possa realizzare questo "tenere in conto la cultura", perché non sia una semplice concessione verbale alle tendenze del momento. Nel libro viene dato largo spazio alle opinioni e valutazioni di alcuni intellettuali africani.

Questa attenuazione delle posizioni originarie di Bretton Woods e delle idee sulla supremazia dell'Occidente (tecnica ed economica, organizzativa, intellettuale), produce anche un effetto imprevisto. Cominciano ad apparire concezioni e pratiche dello sviluppo frutto di una "ibridazione" e di un "adattamento" dell'economia dello sviluppo a molte e diverse tradizioni culturali. Un esempio assai notevole di questa attitudine lo troviamo in alcuni lavori di economisti dell'India, formati nelle Università americane ed europee. Le forme religiose millenarie dell'India (Buddismo e Induismo) vengono così reinterpretate ed adattate al mondo dello sviluppo e dell'economia. È il caso di alcuni economisti dell'Indira Gandhi National Center of Arts di New Delhi. Sono da segnalare, in particolare, i volumi curati da Baidianath Saraswati (*Interface of cultural identity development*, 1996, e *Integration of endogenous cultural dimension into development*, 1997). Il primo volume (l'iniziativa è stata promossa dall'UNESCO) è una raccolta di saggi che riguardano diversi paesi del Sudest asiatico. Gli obiettivi di tutti gli autori sono: promuovere la consapevolezza della dimensione culturale dei processi di sviluppo, affermare ed arricchire le diverse identità culturali, intensificare la partecipazione e la presa di coscienza dell'importanza cruciale del tema, promuovere la cooperazione e lo scambio internazionali attraverso progetti modificati rispetto alle vecchie pratiche. Insomma, per loro uno sviluppo che non tiene conto della dimensione culturale non merita molta attenzione. Molti saggi, tra i quali quelli di Saraswati e di Premasiri, considerano un necessario punto di partenza, prima di parlare di economia e di tecnica, il fatto di tenere nel massimo conto il patrimonio di idee che viene dalle lontane 'Upanishad'; e il Brahmanismo ne è un corollario necessario. Sono queste le basi teorico-ideologiche indispensabili per la pensabilità dell'economia. Premasiri, nel suo saggio, si dedica al tema della "Umanizzazione dello Sviluppo" attraverso una prospettiva tratta dal Buddismo Theravada. Molti altri interventi insistono sulla opportunità di riconoscere il "pluralismo culturale" come dimensione costante dei processi di sviluppo nel Sudest asiatico. Il secondo volume si sofferma lungamente sulla necessità di rivedere le concezioni e pratiche dello sviluppo e identifica alcune questioni e problemi che riguardano la identità culturale (intesa soprattutto come coscienza collettiva del sé

sociale), il pluralismo, la necessità di attribuire la massima importanza alla "conoscenza locale" (*indigenous and local knowledge*). Sono anche presentati alcuni originali "studi di caso" tratti da progetti e interventi – nella loro rilevante diversità - realizzati nella Cina rurale, in Indonesia, in Giappone, in Corea, in Sri Lanka, e infine in Thailandia, come anche in regioni differenti dell'immenso e variegato continente indiano.

Però, prende forza al tempo stesso in questo periodo, parallelamente alle innovazioni soprattutto terminologiche e concettuali delle quali s'è detto, il filone "critico-radical" che è stato definito approssimativamente come "anti-sviluppista". Alcuni esempi di questa tendenza sono: la pubblicazione a cura di Daniel Fino, *Impasses et promesses. L'ambiguité de la coopération au développement* (1996); Roger C. Riddell, 'Does foreign aid really work?' (2008); William Easterly, *The White Man's burden. Why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good* (2007); Dambisa Moyo, *Dead Aid. Why aid is not working and how there is a better way for Africa* (2009). Ma è giusto anche riconoscere l'importanza di uno dei più radicali e competenti critici dello sviluppo, Wolfgang Sachs, al quale dobbiamo la cura di un ricchissimo volume come *Dizionario dello sviluppo* (2002), che contiene saggi dei più importanti ed efficaci critici delle idee e pratiche dell'intervento presso popoli e paesi lontani, e, sempre nello stesso anno, un piccolo prezioso libretto dedicato alla *Archeologia dello sviluppo*. È opportuno anche citare il brillante e documentato pamphlet del 1990 della scrittrice camerunense Axelle Kabou (soprannominata "la Cassandra Africana") dal titolo assai stimolante: *E se l'Africa rifiutasse lo sviluppo?*.

Un attore efficace della nuova cooperazione internazionale di interesse non economico: le Organizzazioni Non Governative

Se mettiamo da parte, nel corso della nostra indagine, le Istituzioni Internazionali dello Sviluppo, che pure hanno dimostrato – come s'è visto – di saper cambiare progressivamente il loro linguaggio e le dinamiche di pianificazione ed esecuzione dei progetti, allontanandosi presto dalla piena convinzione diffusa sui caratteri originari della "cooperazione per interessi di tipo economico-politico", dobbiamo allora rivolgerci a diversi attori sociali che hanno messo in pratica – oltre a proclamarlo nei loro testi teorici – l'orientamento che abbiamo visto a tratti, ma solo a tratti, emergere nella cooperazione ufficiale. Questi soggetti sono le Organizzazioni Non Governative (ONG), presso le quali termini-concetti come "solidarietà", "intervento umanitario", "lotta alla povertà", "partecipazione intensa dei beneficiari", "mutualismo", hanno piena e costante presenza nei documenti e nelle azioni. Tra le caratteristiche precipue dell'azione delle ONG per lo sviluppo possono essere identificate le seguenti: a. Un legame forte non con i governi e le loro politiche, ma con una propria "base sociale" della quale sono espressione (territori e gruppi di appoggio del proprio paese, organizzazioni della società civile), e verso la quale svolgono attività di "formazione" e di informazione (spesso "contro-informazione") sui paesi, problemi e possibili soluzioni dei problemi di paesi lontani; b. Una consistente autonomia economica e finanziaria (attraverso raccolte di fondi propri) e una sempre più limitata dipendenza dai fondi ufficiali delle Organizzazioni Internazionali e dei Governi; c. Una autonomia decisionale rispetto alle posizioni ufficiali, con strategie proprie, basate su lunga esperienza e intenso "dialogo" con le controparti;

d. Una intensa collaborazione e compartecipazione locale (co-gestione, fin dal disegno e dalla formulazione programmatica, nei progetti); e. Un coinvolgimento operativo di tecnici "non specializzati" in un solo settore ma con formazione "multisetoriale", o di tecnici di alta professionalità ed esperienza dedicati però a questo lavoro per ragioni etiche.

Un quadro molto ampio e soddisfacente degli impegni delle ONG nelle situazioni di crisi-paese dell'ultimo decennio è contenuto nel corposo volume frutto dei lavori presentati al Forum SOLINT (Solidarietà e Cooperazione Internazionale), pubblicato a Roma a cura di 5 importanti ONG italiane (Tassara 2000). Gli argomenti trattati sono: i progetti riguardanti l'America Centrale, dalle azioni in difesa degli effetti dell'uragano Mitch ai processi di pace; la pacificazione e la ricostruzione nei Balcani; l'instabilità politica nel Corno d'Africa; la pacificazione e la ricostruzione economico-sociale in Angola e in Mozambico; i contributi ai tentativi di ricostruzione dello Stato Palestinese. Come si vede, si tratta in ogni caso di impegni di grandi responsabilità in paesi che attraversavano crisi politiche molto rilevanti, alle quali le ONG, con la loro agilità e relativa indipendenza di azione, hanno potuto dare contributi efficaci.

Una ricerca panoramica sulle associazioni di promozione dello sviluppo che pongono in essere una versione attenuata (dal punto di vista tecnico-economico) rispetto alle tradizioni ufficiali delle Organizzazioni Internazionali e dei Governi, e caratterizzata dalla più o meno intensa "partecipazione" degli attori sociali locali, è stata effettuata dal CIPSI e pubblicata nel 1989 come Primo Rapporto Nazionale, *L'associazionismo di solidarietà con i paesi in via di sviluppo*. Mentre un'indagine sociologica appropriata e molto efficace sull'attività delle associazioni per lo sviluppo in una regione italiana, è quella di E. Campelli, *Solidarietà ed etica laica. Un'indagine sul volontariato in Emilia Romagna*, del 1994. Ma molto più impegnativa e densa di riferimenti teorici è la ricerca comparativa di Diana Joyce Fox, *An ethnography of four non-governmental development organizations*, del 1998. Il volume, come si vede, è dedicato a quattro Organizzazioni Non-Governative internazionali, che vengono studiate descrittivamente e analiticamente come nelle migliori tradizioni dell'etnografia.

La letteratura esistente sulle ONG è estesissima e ricca di elaborazioni teorico-metodologiche che hanno messo in evidenza lo "scambio", la "partecipazione", la "solidarietà", l'azione "umanitaria", la visione globale e non semplicemente economico-tecnica degli interventi per il "miglioramento" delle condizioni di vita delle popolazioni marginali. A partire dagli anni '80 hanno avuto molto successo libri come quello di Henry Rouille d'Orfeuil, *Cooperer autrement. L'engagement des organisations non gouvernementales aujourd'hui* (1984), la cui seconda parte è tutta dedicata alla 'solidarietà'; quello di Bertrand Schneider, *La révolution aux pieds nus. Rapport au Club de Rome* (1985); quello a cura di Robert F. Gorman, *Private voluntary organizations as agents of development* (1984), che contiene elementi di analisi storico-metodologica e studio di casi; quello di Robin Poulton e Michael Harris, *Putting people first. Voluntary organizations and Third World development* (1988). Altri volumi mettono in grande rilievo le capacità delle ONG di agire con efficacia nel miglioramento delle condizioni (anche produttive) del mondo rurale (Riddell e Robinson, 1995). Ma ci sono anche saggi che sottolineano in maniera critica la irriducibile "differenza" dell'azione delle ONG rispetto ai governi e alle Istituzioni Internazionali, e anche la messa in discussione

esplicita, o sottintesa nel tipo di azioni effettuate, come il libro di Michael Edwards e David Hulme, *Making a difference. NGOs and development in a changing world* (1992), o quello di John Farrington e Anthony Bebbington, *Reluctant partners? Non-Governmental Organizations, the State and sustainable agricultural development* (1993). Altri scritti enfatizzano piuttosto l'attitudine, di buona parte delle Associazioni Private per la Promozione del Miglioramento delle condizioni di vita, di collaborare apertamente con le autorità locali, nazionali e internazionali, assumendo spesso il ruolo di intermediarie tra il mondo esterno e le comunità locali. È il caso del libro di Thomas F. Carroll *Intermediary NGOs. The supporting link in grassroots development* (1992), o quello ancora più caratterizzato nel senso appena indicato, di Ian Smillie e Henry Helmich, *Organizzazioni Non Governative e governi: un tandem per lo sviluppo* (1995). Infine, merita una segnalazione il corposo e ricco volume *ONG et développement. Société, économie, politique* (Deler et al. 1998), riguardante l'Africa ex-Francese e gremito di studi di caso; tratta a fondo il tema delle "ONG del Sud", nate localmente come controparti di progetti e interventi.

Come s'è visto, quella della piena "partecipazione" attiva dei beneficiari in tutte le fasi del ciclo di progetto, è diventata un'idea portante, una sintesi di un nuovo modello di sviluppo, e a volte ha assunto anche i caratteri di una "parola-chiave", se non di un segnalatore simbolico non privo di retorica. Massimo Tommasoli ha dedicato a questo tema un ottimo libro, *Lo sviluppo partecipativo* (2001) che ha avuto un grande successo ed è stato tradotto in francese e in spagnolo. Il capitolo IV del volume ('Sviluppo partecipativo, partecipazione popolare e apparato dello sviluppo') è una densa trattazione dell'uso, dei significati del termine, e dei tipi di azioni pertinenti svolte nei progetti degli ultimi decenni. Vengono identificate le cause e gli effetti negativi della scarsa implicazione della popolazione beneficiaria negli interventi del passato, e i caratteri dei nuovi progetti, orientati dall'idea di uno sviluppo "endogeno", con analisi delle vere necessità basiche della popolazione, e con impostazione multisettoriale, integrata e flessibile degli interventi, intensità e continuità nella comunicazione sui diversi aspetti, anche tecnici; insomma con un approccio *bottom-up*, e non *top-down*, il che è un cambiamento radicale nella cultura istituzionale delle agenzie di cooperazione, come la decentralizzazione amministrativa dello Stato, la appropriazione delle attività di sviluppo (*ownership, empowerment*, cioè presa piena di decisioni e controllo della gestione dei fondi). Questi caratteri appaiono, oltre che in quasi tutti i resoconti delle attività e interventi delle Organizzazioni Non Governative, in numerosi documenti ufficiali delle Istituzioni Internazionali, in buona parte europee, che hanno adottato la nuova terminologia, anche se la messa in opera concreta e completa di queste innovazioni non può dirsi pienamente realizzata.

Una classificazione sommaria delle ONG può comprendere le associazioni private con forti caratteri di volontarismo, le forme associative dei paesi del Sud formate da leaders e membri di gruppi di "ricezione" dei fondi, le associazioni internazionali che agiscono e raccolgono fondi ed esperti motivati da molti paesi, come OXFAM, Save the Children, Médecins sans Frontières. Per tutti questi gruppi non ufficiali, realizzatori di interventi in zone molto marginali e spesso con soggetti sociali restii ad accettare una presenza straniera, anche se portatrice di aiuti, il concetto di base di "solidarietà" ha un significato preciso. A parte alcuni gruppi legati alla Chiesa, che a tratti fanno apparire accenni alla "generosità", a forme elevate di "carità", di "donazione" senza

contropartita, la maggior parte di questi soggetti intende la "solidarietà" come un'intensa relazione sociale, di scambio assolutamente paritario, di complementarietà e di reciprocità diretta. Infatti, molti dei giovani che fanno parte di queste organizzazioni sperimentano le loro capacità professionali in formazione attraverso il lavoro sul campo, apprendono conoscendo e interrogando incessantemente i locali, poi invitano assai spesso i dirigenti delle associazioni locali partner dei progetti a viaggi in Europa o in America, perché essi siano in grado di intendere più approfonditamente e direttamente le caratteristiche del mondo dei "donatori" al quale appartengono le ONG. A volte ci sono anche casi di introduzione dei saperi pratici di africani o asiatici attraverso soggetti invitati in Europa, all'interno di attività di lavoro che si svolgono in iniziative economiche e piccole imprese euro-americane. Tra le ONG internazionali, autonome dal punto di vista finanziario, vorrei citare l'associazione francese "Solidarités International", fondata nel 1980, che è specializzata negli interventi (in paesi africani e asiatici) riguardanti l'acqua (pozzi, potabilizzazione, protezione delle fonti), la "sanitazione" di regioni svantaggiate e lontane dai centri urbani (costruzione di latrine, eliminazione dei rifiuti organici) e la "sicurezza alimentare".

Ma non è tutto rose e fiori nella categoria delle ONG. C'è stato qualche caso di ruberie, determinato anche dalla drastica diminuzione delle raccolte di fondi in Europa, che dovrebbero invece conferire una assoluta autonomia a queste organizzazioni. La situazione è peggiorata da quando i grandi donatori (le Istituzioni Internazionali, gli uffici della Cooperazione dei governi europei) hanno cominciato a pretendere che venissero chiaramente indicati, nei capitoli del bilancio preventivo dei progetti finanziati dai soggetti ufficiali, gli apporti finanziari delle ONG (generalmente attorno al 15% del costo totale, in molti casi del 25%). Naturalmente, non potendo a volte sottostare a queste norme, le organizzazioni sono obbligate a giochi di bilancio; il tutto rende frequentemente i progetti non-valutabili, per l'esistenza di capitoli di spesa non corrispondenti a verità. Infine, in molti paesi dell'America Latina per esempio, la creazione di organizzazioni volontarie per lo sviluppo, recettrici di fondi internazionali o nazionali, mobilita interessi e strategie di alcuni leaders politici che – essendo esclusi dal governo per un cambio di Presidenza – creano, nella forma di ONG, dei propri centri di ricerca e azione sociale che vanno a lavorare nelle periferie dei paesi, riempiendo di fatto un vuoto costituito dalla insufficienza delle strutture amministrative periferiche dello Stato. In tal modo, questi nuovi tipi di organizzazioni tendono a perdere quella autonomia critica di visuale, sostenuta dall'autonomia finanziaria, che costituisce la caratteristica fondamentale delle Organizzazioni Non Governative (che in questo come in alcuni altri casi non dovrebbero più usare il significativo inciso "Non", che sottolinea in maniera energica la loro identità).

Il quadro degli attori dello sviluppo non particolarmente legati alle logiche della cooperazione governativa ufficiale e delle istituzioni internazionali non sarebbe completo senza un breve cenno a nuovi soggetti, che negli ultimi anni hanno intensificato le loro attività, e che presentano qualche somiglianza con le Organizzazioni Non Governative. Si tratta della "cooperazione decentrata", promossa e gestita dalle autonomie locali, strettamente legata al territorio (Comuni, Province, Regioni). Un libro che presenta in dettaglio i vari aspetti delle attività e i metodi di questi nuovi soggetti, è quello curato da Vanna Ianni (2004 a). Nello stesso anno la Ianni pubblicò un testo di base sul tema, al quale si fa oggi riferimento per la competenza e affidabilità: *La società civile nella cooperazione internazionale allo sviluppo. Approcci teorici e forme di azione* (2004 b).

Un altro buon volume sul tema è quello di Mario Grieco e Sergio Lenci, *La cooperazione decentrata oltre l'aiuto. Gli attori locali nella ridefinizione dei rapporti Nord/Sud* (1999). C'è da aggiungere, dunque, che il processo di revisione, non solo terminologica ma pure nella progettazione ed esecuzione delle iniziative di sviluppo, ha cominciato a coinvolgere, oltre che i gruppi umani svantaggiati dei continenti extraeuropei, anche le iniziative locali dello stesso tipo in Europa, dedicate al miglioramento delle condizioni produttive e dei mercati nelle zone rurali e disagiate del continente. Hanno cominciato ad essere messi in evidenza e in pratica i principi di valorizzazione della specificità dei sistemi economico-sociali e culturali locali, nella loro diversità che impone strategie differenziate. Questa dello "sviluppo a casa nostra", sulla base delle esperienze e delle correzioni alle vecchie tradizioni di intervento della cooperazione internazionale, è una delle più rilevanti innovazioni degli ultimi decenni. Molto importante, in proposito, è il volume curato da Jan Douwe van der Ploeg e Ann Long, *Born from within. Practice and perspectives of endogenous rural development* (1994). Il libro, al quale hanno partecipato soprattutto sociologi rurali e geografi (tra di essi un buon numero di italiani), mostra una grande sensibilità e capacità di indagine di tipo antropologico. La parte empirica contiene saggi molto accurati e densi di dati su una regione "marginale" del Nord-Ovest del Portogallo (Barroso), su una regione montagnosa e remota della provincia di Granada (Spagna), e infine sulla trasformazione e produzione tradizionale – rinnovata – della carne "Chianina" di alta qualità in Umbria. In base a questa "rivoluzione del settore agricolo", che tende a liberare – con un orientamento multisettoriale, coordinato, complementare e integrato tra contesti vicini - il produttore dalle costrizioni del mercato unico mondiale, si tende a valorizzare le "reti di relazioni", la collaborazione "orizzontale" tra produttori, l'identità culturale e il patrimonio specifico di certe aree europee, apprezzando la diversità in interventi flessibili e adattati alle particolarità, e alle "capacità storicamente installate", di ciascuna sottoregione. Ma ci sono casi, che qualcuno definirebbe "estremi", di collaborazione sociale, solidarietà stretta, mutualismo, nel nostro paese. Ricordo di aver visitato, molti anni fa, una "neo-comunità" di una settantina di famiglie, creatasi nella Val di Chiana. Era composta da figli di contadini tradizionali della zona e da neo-contadini migrati dalla città. Tutti lavoravano, con turni brevi, a una *green economy*, a un'agricoltura multipla, coadiuvata da vari allevamenti di pollame ruspante. La produzione agricola soddisfaceva pienamente le necessità alimentari, senza bisogno di accedere al mercato esterno (c'era anche una coltivazione di grano selezionato e di mais). La vita sociale era caratterizzata da continui "scambi di lavoro" (per certi interventi nella riparazione delle case, nell'assistenza dei bambini). Ogni uomo o donna si era "specializzato" in lavori specifici appresi prima per hobby poi per dare un contributo alla collettività (c'era chi sapeva di elettricità, chi sapeva fare l'idraulico o il falegname, chi il muratore e il pittore, e così via). C'era anche un anziano medico omeopatico e un paio di erboristi con i loro campi seminati ad erbe particolari. C'era perfino una scuola, accettata dopo lunghe controversie dal Provveditorato agli Studi, e affidata a una maestra pensionata, che metteva in pratica la straordinaria esperienza educativa di Don Lorenzo Milani, Priore di Barbiana. Solo una parte limitata dei campi produceva prodotti per un mercato esterno selezionato, e i guadagni venivano accumulati in una "cassa comunale", per usarli in caso di necessità. Si tratta certamente di un "caso limite", ma dimostra senza difficoltà come sia possibile, anche nella post-modernità, di applicare intensamente – e con effetti sociali indubbiamente positivi - le norme della "collaborazione", della "solidarietà", del "mutualismo".

Osservazioni conclusive

Come s'è visto, il panorama storico dell "aiuto allo sviluppo" si divide nettamente in due filoni, il primo dei quali (quello della Cooperazione per fini di interesse economico) si è di molto attenuato negli ultimi decenni. Il secondo, quello della "Cooperazione solidaristica" si sta sempre più diffondendo in un contesto mondiale di crisi e di polarizzazione delle condizioni economico-sociali dei diversi gruppi umani. Sia nei rapporti con i paesi e le regioni del cosiddetto Terzo Mondo, sia all'interno degli stati moderni, che conoscono regioni e strati sociali disagiati, la collaborazione sociale e il mutualismo – nei loro diversi aspetti - si stanno lentamente rafforzando e stanno contribuendo a disegnare una nuova forma di "relazionismo sociale" di base, di partecipazione popolare, che si ricollega ai lontani esempi di riflessioni e di pratiche dell'associazionismo diffuso con i quali è iniziato il cammino sulla ridiscussione critica delle basi della convivenza sociale. Ma va anche rivendicato, in conclusione, il possibile ruolo dell'antropologia nella promozione e gestione di queste iniziative caratterizzate dalla "Collaborazione sociale" e dal 'Mutualismo'; di un'antropologia "applicata" di nuovo tipo, di un'antropologia "pubblica", attenta sia agli interessi particolari di gruppi locali, sia agli interessi generali e alla correzione delle politiche, che senza perdere nulla della intensità e densità della sua ricerca, mantenendo il suo spirito critico nei confronti delle istituzioni e degli attori ufficiali della vita politica e amministrativa, riesca ad incastrare il suo particolare sapere nell'ambito diretto di un fare, ad orientare con una conoscenza approfondita delle diverse forme di associazionismo e di solidarietà, la gestione ed esecuzione di nuove forme di socialità diffusa del presente e anche del prossimo futuro.

Nel suo complesso, quindi, la parola-idea-concetto di "solidarietà" è apparsa oscillare, nella lunga storia delle culture dell'Occidente, tra quattro poli: a. La "solidarietà" come semplice caratteristica strutturale della socialità umana, senza valutazioni e/o apprezzamenti particolari; b. La "solidarietà" come obbligo giuridico, imposto dalla cittadinanza e dalla appartenenza a una organizzazione complessiva della socialità (lo Stato); c. La 'solidarietà come "dovere morale", di disponibilità verso gli altri in situazioni di difficoltà; d. Infine la "solidarietà" come comportamento sociale dotato di una scambievole "utilità" per chi lo pratica, apporto di "vantaggi" e di reciproche "conomie di relazione sociale".

Riferimenti bibliografici

Alacevich, M. 2007. *Le origini della Banca Mondiale. Una deriva conservatrice*. Milano. Mondadori.

Antoniazzi, S., Carcano, M., e Zaninelli, S. 2016. *Il mutualismo. Per un nuovo stato sociale*. Milano. Jaca Book.

Ardrey, R. 1968. *L'istinto di uccidere. Le origini e la natura animali dell'uomo*. Milano. Feltrinelli.

Audier, S. 2007. *Léon Bourgeois fonde la solidarité*. Parigi. Ed. Michelon.

- Baldwin, M. 1910. The basis of social solidarity, *American Journal of Sociology*, 15 (6): 817-831.
- Bauman, Z. 2007 (tr. it.). *Voglia di comunità*. Roma-Bari. Laterza.
- Bauman, Z. 2010 (tr. it.). *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*. Bologna. Il Mulino.
- Bauman, Z. 2014 (tr. it.). *La solitudine del cittadino globale*. Milano. Feltrinelli.
- Bhattaxharyya, J. 1995. Solidarity and Agency: Rethinking Community Development, *Human Organization*, 54 (1): 60-69.
- Blais, M.-C. 2012. *La solidarietà. Storia di un'idea*. Milano. Giuffrè.
- Blondel, M. 1993 [1893]. *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica* (trad. it.). Cinisello Balsamo (Milano). San Paolo Edizioni.
- Bourgeois, L. 1907. *Essai d'une philosophie de la solidarité*. Paris. Alcan.
- Brecher, J., Costello, T. e Smith, B. 2000. *Globalization from below. The power of solidarity*. Cambridge Mass. South End Press.
- Caillé, A. 1991 (tr. it.). *Critica della ragione utilitaria*. Torino. Boringhieri.
- Campelli, E. 1994. *Solidarietà ed etica laica. Un'indagine sul volontariato in Emilia Romagna*. Milano. Franco Angeli.
- Carroll, T.F. 1992. *Intermediary NGOs. The supporting link in grassroots development*. West Hartford. Kumarian Press.
- Caselli, Catelli, Cozzi, Lombardini, Marzano et al. 1999. *Umanizzare l'economia*. Bari. Cacucci Editore.
- Castro, J. Lima de, Vilar, R.L. Alves de, Germano, R.M. 2015. Education, ethics, and solidarity in International Cooperation. *Historia, Ciencias, Saude*, 22, 1: 1-10.
- Costa, C., Tisci, R. 2017. La ricerca antropologica fra immaginari umanitari e capacità di resilienza. *Antropologia Pubblica*, 2 (2): 115-130.
- Deler, J.-P., Fauré, Y.-A., Piveteau, A., Roca, P.-J. 1998. *ONG et développement. Société, économie, politique*. Paris. Karthala.
- Didier Fassin, D., Pandolfi, M. (eds.). 2010. *Contemporary states of emergency. The politics of military and humanitarian interventions*. New York. Zone Books.
- Donolo, C. 1997. Affari pubblici. Sull'incontro tra capacità e beni comuni nello spazio pubblico, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 38 (2) : 195-222.
- Durkheim, É. 1893. *De la division du travail social*. Paris. Félix Alcan.
- Easterly, W. 2006 (tr. it.) [2001]. *Lo sviluppo inafferrabile. L'avventurosa ricerca della crescita economica nel Sud del mondo*. Milano. Mondadori.
- Easterly, W. 2007. *The White Man's burden. Why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good*. Penguin Books.
- Edwards, M., Hulme, D. 1992. *Making a difference. NGOs and development in a changing world*. London. Earthscan.
- Erler, B. 1987. *L'aide qui tue: récit de ma dernière mission d'aide au développement*. Lausanne. Editions d'en bas.

- Evans, A. 1977. An examination of the concept 'social solidarity', *Mid-American Review of Sociology*, 2 (1) : 29-46.
- Farrington J., Bebbington, A. 1993. *Reluctant partners? Non-Governmental Organizations, the State and sustainable agricultural development*. London-New York. Routledge.
- Favole, A. 2015. *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*. Roma-Bari. Laterza.
- Fikile, M.V. 2015. The idea of International solidarity at UNESCO is dwindling, *Journal of Culture, Society and Development*, 9 (2015) : 121-125.
- Fino, D. 1996. *Impasses et promesses. L'ambiguité de la coopération au développement*. Nouveaux Cahiers de l'IUED, 4. Genève. Graduate Institute Publications.
- Fistetti, F. 2014. *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'indipendenza*. Pisa. Edizioni ETS.
- Fournier, V. 2008. Escaping from the economy: the politics of de-growth, *International Journal of Sociology and Social Policy*, 28 (11) : 528-545.
- Fox, D.J. 1998. *An ethnography of four non-governmental development organizations. Oxfam America, Grassroots International, Acción Internacional, and Cultural Survival Inc*. Lewinston. Edwin Mellen Press.
- Gallegati, M. 2016. *Acrescita. Per una nuova economia*. Torino. Einaudi.
- Gambetta, D. (a cura di). 1989. *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*. Torino. Einaudi.
- Gasper, D. 2004. *The ethics of development: from economism to human development*, Edimburg UP.
- George, S., Sabelli, F. 1994. *Crediti senza frontiere. La religione secolare della Banca Mondiale*. Torino. Edizioni Gruppo Abele
- Giubboni, S. 2012. Solidarietà, *Politica del Diritto*, 4 : 525-553.
- Gorman, R. F. (ed.). 1984. *Private voluntary organizations as agents of development*. London. Westview Press, Boulder.
- Götz, N. 2015. 'Moral Economy': its conceptual history and analytical prospects, *Journal of Global Ethics*, 11 (2): 147-162.
- Grieco, M., Lenci, S. 1999. *La cooperazione decentrata oltre l'aiuto. Gli attori locali nella ridefinizione dei rapporti Nord/Sud*. Torino. L'Harmattan Italia.
- Griesgraber, J.M., Gunter, B.(eds.) 1995. *Rethinking Bretton Woods*. London-Chicago. Pluto Press.
- Hirsch, F. 1976. *Social limits to growth*. Harvard UP.
- Ianni, V. (ed.) 2004a. *Verso una nuova visione dell'aiuto. Le autonomie locali nella cooperazione internazionale allo sviluppo. Manuale di formazione per amministratori locali*, Società Tipografica Romana.
- Ianni, V. 2004b. *La società civile nella cooperazione internazionale allo sviluppo. Approcci teorici e forme d'azione*. Torino. L'Harmattan Italia.

- Illich, I. 2005 [1974]. *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti dello sviluppo*. Red Ediz.
- Kabou, A. 1995 [1990]. *E se l'Africa rifiutasse lo sviluppo?*. Torino. L'Harmattan Italia.
- Kindlberger, C. 1990. Fattori sociali intangibili rilevanti per i processi economici, in: S. Biasco, A. Roncaglia, M. Salvati (a cura di), *Istituzioni e mercato nello sviluppo economico. Saggi in onore di Paolo Sylos Labini*. Bari. Laterza : 110-125.
- Latouche, S. 2007 (tr. it.). *La scommessa della decrescita*. Milano. Feltrinelli.
- Latouche, S. 2008 (tr. it.). *Breve trattato sulla decrescita serena*. Torino. Boringhieri.
- Laville, J.-L. 1998 (tr. it.). *L'economia solidale*. Torino. Boringhieri.
- Max-Neef, M. A. 1992. *From the outside looking in. Experiences in 'Barefoot Economics'*. London. Zed Books.
- Meriggi, M.G. 2005. *Cooperazione e mutualismo. Esperimenti di integrazione e conflitti sociali in Europa tra '800 e '900*. Milano. Franco Angeli.
- Mikesell, R.F. 1994. *The Bretton Woods debate: a memoir*. Princeton University.
- Moyo, D. 2009. *Dead aid. Why aid is not working and how there is a better way for Africa*. New York. Farrar, Straus and Giroux.
- Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons. The evolution of institutions for collective action*. Cambridge. Cambridge UP.
- Pavanello, M. 2008. *Le forme dell'economia e l'economia informale*. Roma. Editori Riuniti..
- Perez-Carmona, A. 2013. Growth: a discussion of the margins of economic and ecological thought, in: *Transgovernance. Advancing sustainability governance*, Meuleman, L. (ed.), Heidelberg-Berlin. Springer.
- Ploeg, J. D. van der, A. Long (eds.). 1994. *Born from within. Practice and Perspective of Endogenous Rural Development*. Assen. Van Gorcum.
- Poulton, R., Harris, 1988: *Putting people first. Voluntary organizations and Third World development*. London. MacMillan.
- Ricossa, S. 2014. *I pericoli della solidarietà. Epistole sul dosaggio di una virtù*. Soveria Mannelli. Rubettino.
- Riddell, R.C., Robinson, M. 1995. *Non-Governmental Organizations and rural poverty alleviation*. Oxford. Clarendon Press.
- Riddell, R.C. 2008. *Does foreign aid really work?*. Oxford UP.
- Rodotà, S. 2017. *Solidarietà. Un'utopia necessaria*. Roma-Bari. Laterza.
- Rouille d'Orfeuill, H. 1984. *Cooperer autrement. L'engagement des organisations non gouvernementales aujourd'hui*. Paris. L'Harmattan.
- Ruffolo, G. (a cura di). 1988 (tr. it.). *Il futuro di noi tutti. Rapporto della Commissione Mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo*. Milano. Bompiani.
- Sachs, W. 2004 (tr. it.; ediz orig. 1992). *Dizionario dello sviluppo*. Torino. Edizioni EGA.
- Sachs, W. 2009 (tr. it.) [1992]. *Archeologia dello sviluppo*. S. Martino di Sarsina. Macro Edizioni.

- Saraswati, B. (ed.). 1996. *Interface of cultural identity development*. New Delhi. IGNC.
- Saraswati, B. (ed.). 1997. *Integration of endogenous cultural dimension into development*. New Delhi. IGNC.
- Scheler, M. 2008. *Ordo amoris*. Brescia. Morcelliana.
- Scheler, M. 2010 (tr. it.) [1923]. *Essenza e forme della simpatia*. Milano. Franco Angeli.
- Schneider, B. 1985. *La révolution aux pieds nus. Rapport au Club de Rome*. Paris. Fayard.
- Sen, A. 2000 (tr. it.). *Etica ed Economia*. Roma-Bari. Laterza.
- Serageldin, I., Taboroff, J. (eds.). 1994. *Culture and Development in Africa*. Washington, D.C. The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank.
- Serageldin, I., Martin-Brown, J. 1999. *Culture in Sustainable Development. Investing in Cultural and Natural Endowments*. Washington, D.C. The International Bank for Reconstruction and development/The World Bank.
- Silver, H. 1994 *Social exclusion and social solidarity: three paradigms*, Discussion Paper, International Institute for Labour Studies, Geneva.
- Sloan Wilson, D. 2015. *L'altruismo. La cultura, la genetica e il benessere degli altri*. Torino. Bollari Boringhieri.
- Smillie, I., Helmich, H. 1995. *Organizzazioni Non Governative e governi: un tandem per lo sviluppo*. Roma. ASAL-L'Harmattan Italia.
- Smith, J. 2002. Bridging global divides? Strategic framing and solidarity in transnational social movement organizations, *International Sociology*, 17 (4) : 505-528.
- Steil, B. 2014. *The battle of Bretton Woods: John Maynard Keynes, Henry Dexter White, and the making of a New World Order*. Princeton University.
- Stjerno, S. 2005. *Solidarity in Europe. The history of an idea*. Cambridge. Cambridge UP.
- Stjerno, S. 2011. The idea of solidarity in Europe, *European Journal of Social Law*, 3 : 156-176.
- Tassara, C. (a cura di). 2000. *La sfida delle crisi complesse nella cooperazione internazionale. Il ruolo delle ONG e la partnership tra istituzioni e società civile*. Roma. CISP/COOPI/INTERSOS/MOVIMONDO.
- Tandler, J. 1975. *Inside foreign aid*. Baltimore-London. Johns Hopkins University Press.
- Thaler, R. 1991. *Quasi rational economy*. Russell Sage Foundation.
- Tirole, J. 2017. *Economia del bene comune*. Milano. Mondadori.
- Tommasoli, M. 2001. *Lo sviluppo partecipativo*. Roma. Carocci.
- Tommasoli, M. 2013. *Politiche di Cooperazione Internazionale. Analisi e valutazione*. Roma. Carocci.
- UN. 1996. *Report of the World Summit for Social Development, Copenhagen, 6-12 March 1995*. New York.
- Ufford, van, P.Q., Giri Quarles, A. K. (a cura di). 2003. *A moral critique of development. In search for global responsibilities*. London-New York. Routledge.

Some Challenges of Collaborative Research with Local Knowledge

Paul Sillitoe,
Durham University

Collaboration¹ is an increasingly significant issue in anthropology. This paper outlines what it involves and the possible implications. Although I am perhaps not the person to hold forth about it, as I have recently experienced a large collaborative failure. After putting in months' of work on a research proposal and securing a million dollar grant from the Qatar National Research Foundation, I was unable to get meaningful collaboration going with Arab colleagues. I learned some hard lessons. The project was part of a programme at Qatar University to establish research and teaching in sustainable development. The Shell multinational energy company was ironically the sponsor. The project title was "Human-environment-policy interactions in biodiversity conservation contexts and their socio-cultural and environmental implications, focusing on the Al Reem Biosphere Reserve in western Qatar" (Sillitoe 2011). It set out to investigate the repercussions of the dramatic changes occurring since the mid Twentieth century with the exploitation of large oil and gas reserves. What are the biodiversity conservation implications of rapid urban and industrial development in the Gulf that threatens the fragile desert and marine environment? Cultural ways that for centuries have enabled people to survive sustainably without degrading it are disappearing. Previously, Bedouin had intimate environmental knowledge, managing locally available pasture and water wells, while today they rely on imported fodder, desalination plants and employ migrant stock herdsman. Today they are more familiar with motor vehicles than camel caravans.

Anthropology and collaboration to-date

The collaborative turn is arguably the next phase in anthropology's history. We can think of the discipline's development comprising three stages – the native as: subject, informant and collaborator.

- In the first "subject" phase there was no firsthand interaction. The few nineteenth-century scholars who took an interest in the ways of people elsewhere – a radical step when the majority of their peers dismissed them as uncivilized savages – conducted

¹ Paper presented at IVth S.I.A.A. (Società Italiana di Antropologia Applicata) meeting in Trento (19th-21st December 2016).

their enquiries indirectly from the comfort of their libraries. These "armchair-observers" relied on reports and correspondence with colonials, missionaries and travellers, together with published and archival records.

- In the second "informant" phase, anthropologists went to the field and stayed in communities, for months or years, and, so far as possible, joined in peoples' lives to further our understanding of humanity. It marked the birth of the "participant-observation" tradition that dominated twentieth century anthropological fieldwork. It grew steadily throughout this period, leaving the discipline with an extensive ethnographic legacy.
- In the third "collaborator" phase, the natives are increasingly engaging in research, with "participant-collaboration". They are understandably demanding a say in enquiries conducted in their communities, seeing outsider anthropologists as collaborators in jointly defining and tackling problems. These "participant-collaborators" look set to play a prominent role in the twenty-first century, with the emergence of a truly pluralistic discipline.

These are long-term epoch-defining "phases", unlike short-term fashion-driven "theories" (or ideologies, as I prefer) that are more often of academic interest. It is not that subsequent phases replace previous ones. They build on one another; we still work in libraries and archives, and continue to conduct ethnographic fieldwork, though increasingly with indigenous colleagues' collaboration. The changes they mark were perhaps inevitable, following European colonial expansion around the world. The demand for involvement is an aspect of decolonization for previously subject peoples' who seek control over representations of their lifeways (Cervone 2015).

The collaborative move comes from two directions: firstly, research relationships have been changing with people worldwide able to read and criticize representations of themselves, and increasingly resisting being subjects/ informants of inquiry. Vocal "indigenous scholars" have emerged, who are understandably demanding a say in research conducted in their communities, arguing that it should be on their terms (Battiste 2002; Four Arrows 2008). There is a deep-seated and understandable resentment with enquiries that largely exclude communities, while being about them (Tuwihai Smith 1999). The move is similar to other subaltern demands, such as working class and suffragette movements, to have more of a say in affairs that concern them. While some local persons have always played a central part in ethnographic research – often called key informants – their contributions to anthropological knowledge are largely unseen and managed by outsiders. Reflexive critiques signal discomfort about the often invisible relationships anthropologists have with "informants", whose anonymity is further criticized as cover for bogus objectivity. These argue that acknowledgement of those who afford access to their communities' institutions and contribute significantly to anthropological understanding should be more central to ethnographic practice and extend beyond grateful acknowledgment in preface and footnotes. Collaborative approaches seek not only to make this contribution overt, but also facilitate co-conceived and co-written work (Lassiter 2005). These differ from previous participant-observation

methods and the postmodern reflexive focus on the anthropologist's achievements and experiences.

Secondly, the advent of participatory research in recent decades, notably in international development, has stimulated collaboration. This is partly a response by agencies to pressure from communities demanding more involvement in development programmes, often through NGOs representing them. It is also a response to calls for better targeting of development activities with the squandering of vast sums. The bottom-up involvement of intended beneficiaries in setting goals and strategy will more likely result in successful programmes than top-down imposition of – largely capitalist modernisation – plans. Participation slowly became an accepted way of doing things, with local people varyingly involved in development activities, until today it is commonplace; at least in word if not always deed (Sillitoe 2013). Collaborative research, grounded in the perspectives and interests of communities, parallels participatory approaches, in reaffirming their rights to co-direct work that represents and may inform decisions that affect them. It seeks to work "with" rather than "on" people, who contribute from project design through data gathering and analysis to presentation of results. It promotes distinctive participatory methodologies with indigenous academics, which demand a genuinely transparent process; such as the Kaupapa Māori approach of New Zealand that demands indigenous and foreign scholars engage on equal terms (Bishop 2005; Calabrò 2015). It also, self-interestedly, offers a way for us to respond to demands that research has impact beyond the academy, in seeking to meet communities' requirements.

Anthropology is embracing more collaborative approaches – sometimes called "engaged anthropology" and "tandem research" (Lamphere 2003; Schlehe Hidayah 2014; Theodossopoulos 2015). For instance, the indigenous knowledge in development initiative that seeks to include the expertise of local communities meaningfully and equitably in the development process (Sillitoe, Dixon, Barr 2005; Sillitoe 2015). While it focuses largely on how people secure their livelihoods and treat sickness, it seeks to encompass socio-cultural context, including political dynamics that often feature unequal power relations that perpetuate poverty. And there are those museum ethnographers who seek to collaborate with curator colleagues and local communities in regions from whence collections originate, in arranging displays and documenting objects (Herle, Bani 1998; Hendry 2005:28-55). Ethnographic museums have consequently moved from anthropological backwater to the mainstream, introducing fresh ideas and leading the way in collaborative research.

Advancing effective collaborative research methods is a challenge. Participatory researchers have pioneered many innovative techniques that demand refinement. Such as focus group discussions, problem censuses and workshop simulations; analysis depending on data: ranking and scoring, pattern charts and matrices, and even statistical analyses. New technology offers exciting opportunities to take methods forwards, such as participatory video (White 2003; Cullen 2011), which may allow indigenous collaborators to convey their views more effectively (although handing the camera over is not new, participatory filmmaking is currently marginal in anthropology and in development contexts is associated with empowerment and advocacy). But promoting participation can be a challenge, as illustrated in the Qatari research when we arranged to conduct a survey in the Al Reem region (Sillitoe, Al Shawi 2014:225 ff.). We sought a representative sample, including a gender balance. In view of the strict social protocols

that hedge around interaction between women and men, only females can interview one another. When we arranged for female colleagues and students to administer the questionnaire, we had a convoy of vehicles with each chaperoned by a male relative, which caused a stir when it arrived in a settlement and inhibited proceedings.

The episode was not unusual, for all is not plain sailing with participatory-cum-collaborative approaches. Often applied in mechanistic ways they yield dubious results. Too little critical review has gone into their development, of the problems likely with their use, and they lack intellectual weight. Understanding diverse cultural situations assumes an in-depth appreciation of local ideas not achievable in the rapid approaches that characterize much participatory research. While this may strike anthropologists as obvious, it is not inevitably so to others. It relates to the relatively few anthropologists involved in devising and using these approaches to-date. Instead, inexperienced persons have come forward, and applied participatory methodologies in unsophisticated ways, threatening to devalue them. The methods call for further development. It is an opportunity for anthropology with such approaches lacking a disciplinary home that can vouch for practitioners' qualifications, and so raise and maintain standards.

The collaborative agenda is increasingly acknowledged as overdue. We need to forge connections and promote a meaningful exchange of ideas, expertise and criticism between colleagues from different cultural-intellectual backgrounds, comparing and contrasting the advantages and disadvantages of various approaches to furthering understanding of human ways of being in the world. It has the potential radically to alter research and teaching practices, and indeed what we think we know (Sillitoe 2012). While recognised for some years, as illustrated in the ongoing evolution of the ethical codes of various professional associations (e.g. Association of Social Anthropologists 2001), the discipline is perhaps slow in furthering them. Why?

Power plays

One problem is collaborators calling themselves "indigenous". Some object because it is difficult to define indigenous, arguing that it is meaningless with much migration, and potentially divisive and politically dangerous (Sillitoe 2015:349-52). It is questionable whether the term "indigenous" is appropriate to describe Qatari arrangements; it is not a locally used concept. Nevertheless, there is certainly a widely acknowledged Gulf Arab culture and knowledge tradition. Furthermore, the often accompanying interest in tradition (Ntarangwei 2010: 88-90), which some talk about keeping intact against current globalizing pressures – certainly a concern of some Qatari colleagues with their country's rapid change – is criticised because all cultures change and an interest in tradition – thought of as unchanging custom – is erroneous. The criticisms focus on Western intellectual preoccupations and are unhelpful, even arguably ethnocentric, with populations elsewhere readily using these labels. They surely have a right to identify themselves as indigenous with certain traditions (categories that overlap considerably with anthropology's society and cultures), if they think it will help in their struggle for their rights and self-determination. After all, even the UN, arbiter on global issues, sanctions use of the terms.

The criticisms are anti-collaborative. Arguments against the use of these terms may be well intentioned, seeking to reduce xenophobic attitudes but they come perilously close to domineering neo-colonialism. In apparently seeking to efface locally defined cultural distinctions, critics invite the imposition of outside views, denying differences between populations. If we are unable to distinguish between communities in the manner these terms suggest, the implication is that the same standpoint logically applies everywhere, which few critics probably intend. While we are all the same, as human beings – the rub is: whose socio-culturally informed worldview is going to dominate? It is understandable that people suspect that criticism seeks to smother their way of being in the world (Tuwihai Smith 1999; Four Arrows 2008). We need to get back to the ethnography to further understanding of why and how people use such terms, and listen non-judgmentally to indigenous collaborating colleagues.

The participatory approach has not proved as successful as initially anticipated in incorporating local perspectives (Cooke, Kothari 2001; Mosse 2003). It is vulnerable to manipulation, both from without and within communities. The power relations have attracted interest, particularly how some outsiders twist the approach to serve their own ends, using the word "participation" nominally to give projects credibility. Such manipulation occurs as researchers seek to meet "milestone targets" demanded by accounting fixated bureaucrats, which pervert participatory research (managing investigations to ensure results fit preconceived aims and ideas). It gives credence to the post-development critique about the dominance of Euro-American assumptions, imposing views that may be contrary to local understandings and ways of being. It relates again to local attempts to overcome the legacy of domination and stereotyping by outsiders (Pierano 2010). The power differentials and inequalities of the global political-economy are the issue, allowing "experts" from wealthy regions to represent communities elsewhere. While the critique has some force, it presupposes momentous political change globally to redress the balance. Moreover depicting communities as powerless victims of neo-colonial "Western research" denies them agency, when they have found ways to contribute, albeit recognition is not necessarily forthcoming.

There is no neo-colonial angst in the Gulf region where fossil fuel revenues ensure resources to direct research (Sillitoe 2014a). The challenge for outsider collaborators is engaging with – what for them is – a largely closed, Byzantine political system. It is a confusing combination of egalitarian arrangements, featuring descent-ordered tribes that extend across national borders with sheik clan spokesmen nominated by informal consensus, and hierarchical states, featuring Emir rulers and their wealthy extended families that dominate the central government, though they consult tribes via their representatives in making and implementing decisions. The only effective way I could engage with the government bureaucracy was through Qatari colleagues who had tribal connections within departments that they could call on. But even connections do not ensure action. The political arrangements seem to render persons reluctant to make decisions without extensive consultation, preferring to refer any issue on, usually to someone higher in management. Consequently, decisions can take an inordinate time, which contributed to the collapse of our collaborative project. We needed the approval of the Ministry of Environment's "General Directorate of Natural Reserves" to conduct research in the Reem Biosphere, a process that dragged on for many months, effectively stalling the project because without permission we could not start field work.

Internal political agendas are an issue (Cadena 2006: 214-218). While participatory research has highlighted the diversity and complexity of local communities, and routinely seeks to accommodate it (according to gender, age, social status, ethnicity, occupation, etc.) – by advancing various strategies to "widen participation" and further "empowerment" – it would be naive to think we can eliminate political manoeuvring (note that the disaggregation of communities matches the move away from normative structure to agent process in the social sciences). Also there are dangers of exacerbating inequalities and conflicts in encouraging expression of different views. Communities may experience less outsider domination, only to find themselves subject to more insider domination. Collaborating colleagues may, or may not, meaningfully foster participation. They can encounter considerable personal dilemmas; facing conflicting interests as "insiders" cooperating with "outsiders". How representative are they of their communities; who selects and monitors them? They are equally prone to impose their views, which may align with only part of the community, probably the more powerful, keen to neutralise any threat to their privileged status. This is certainly so in the Gulf region where those in power muzzle other voices, such as those of the migrant worker population that experiences difficult conditions.

It probably contributed to the failure of our project. The funding body, the Qatar National Research Foundation (which sanctions collaborative research, requiring collaboration with Qatari institutions to qualify for grants), operates independent of government, after funding bodies elsewhere such as the European Research Council. Consequently, the ministry concerned with our research only knew about it when we approached for permissions. It likely sounded alarm bells, threatening to expose sensitive matters; for instance, although Al Reem has UNESCO biosphere status (Sillitoe, Al Shawi 2014: 221-25), the authorities had scarcely implemented any required environment and conservation management measures, and faced international criticism and threats of withdrawal of listing. Furthermore, it is likely that some of those associated with the Reem region expressed reservations about our plans, concerns that reached the ears of the authorities via clan links; for instance, when we were measuring the necks of camels (for the fitting of radio collars to track their foraging movements) a vehicle pulled up and a passenger lowered a dark tinted window and demanded to know what we were doing, telling us that he was a general whose relatives owned camels there. There was no explicit mention of such matters, reflecting a common cultural tendency to avoid open discussion of contentious issues and possible embarrassment or shame.

How to respond to collaboration used for political ends? Some colleagues see no problem, participation implying political engagement (e.g. Linstroth 2015). They advocate "action research" (see Reason and Bradbury 2008) to address unequal political-economic relations and promote social justice (as they see it). It is tricky. It is ethically dubious for outsiders to assume to represent others' interests and to take part in political activism elsewhere, as opposed to seeking to further all parties' understanding of issues. For instance, there are aspects of Gulf social and political arrangements that may strike Westerners as human rights infringements. Such as government by an unelected and fabulously wealthy emirate monarchy, which appears undemocratic, even totalitarian. Or gender relations that feature seclusion, veiling and cousin marriages, which some think grossly unfair. But such cultural arrangements are readily misunderstood and interference can have tragic consequences as currently seen following the "Arab Spring" with

chaotic violence and terrorism. Anthropological involvement may help, by sensitizing researchers to cross-cultural context. Albeit close association with a community may prompt us to keep our distance, able to surmise (probably thanks to extended fieldwork featuring participant-observation) how certain parties seek to use us. This is not to advocate ignoring the plight of the marginalized and poor. Collaborative research may inform action that the local community thinks in its interests, which surely complies with anthropology's emerging impact aims, and may help narrow the gap between academic and applied/ impactful anthropology. But we have fine lines to navigate here.

Knowledge challenges

Dominance is more pervasive and challenging than political wrangling and research manipulation. It extends to what counts as legitimate knowledge. Take our assumption of social order, namely that persons everywhere interact within communities according to agreed norms that guide behaviour. We face problems accessing actors' social realities. While aware of how these expectations inform their actions, actors are often unaware of the wider sociological implications. For instance, if asked why they subscribe to obligations to support particular categories of kin, such as agnates – as is common in the Arab world (“my brother's enemy is my enemy etc.”) – actors will likely say that it is customary to do so. Supporting agnatic kin is a value to which they subscribe without necessarily reflecting on the socio-political ramifications, unlike anthropologists who have advanced the heuristic contrivance of segmentary descent. It is the formulation of such constructions that underpins our claims to some intellectual authority and capacity to further understanding of human interaction.

The use of such constructions puts actors (unfamiliar with such sociological heuristics) at a disadvantage, effectively excluding them from academic discussion. It relates to intellectual control and power, anthropology serving, wittingly or unwittingly, as an agent of Western domination, as some indigenous scholars argue, by forcing understanding of their lifeways to fit foreign Western concepts, to serve our intellectual interests. It seems odd that a discipline that seeks to understand other cultural ways of being in the world should produce accounts that are inaccessible to actors. Indeed it appears to understand them better than they understand themselves, when their behaviour and ideas are the subject of study. We see the consequences, for instance, in the descent debate (Verdon 1982; Cole 2003), with questioning of the status of the descent model given the apparent absence of associated local ideas (partly prompted by debates in New Guinea where the model proved patently inapposite – Barnes 1962; Sillitoe 1979: 39-46).

It is arguable that literate Western analysis inevitably dominated where we encountered oral traditions, spoken words leaving no enduring record. It is not necessarily an embarrassment' although it is a conundrum. We have amassed a record of cultures, histories and languages that would otherwise be lost, irrevocably changed by colonial and capitalist globalizing forces. The need to address such loss is increasingly recognised; for instance, the contribution of cultural practices to biodiversity conservation with talk of maintaining biocultural diversity. Here is another paradox, with some indigenous peoples, regardless of their hostility towards anthropologists, drawing on these ethnographic records to construct identities around "traditional customs" and to defend their rights. But Western disciplines have also dominated where people have literate traditions. Although

some refer to this literature, it fails to make the mainstream. For instance, how many know of the Arab scholar Ibn Khaldun, an early sociologist (Gellner 1975; Al-Azmeh 2003: 70–74)? In his account of how desert nomads with strong *asabiyyah* "group feeling" conquered less-cohesive city dwellers, subsequently being conquered themselves after becoming socially enfeebled following some generations of sedentary *dawlah* "state" life, he formulated a concept of social solidarity centuries before it appeared in European social philosophy and he advanced a rural-urban (Bedouin ↔ Sultanate) cycle of social change that prefigures today's theories of rural-urban relations.

We need to challenge the widespread assumption that Western knowledge is superior. It is socially and historically situated, and we have no grounds for declaring it better; it is a subjective judgement informed by culturally shaped values. Consequently, I prefer to talk about ideology not theory, the latter subject to rapid fashion changes that uncannily track Western ideological fashions – our "isms" such as structuralism, Marxism, feminism, postmodernism etc (Sillitoe, Bicker 2004). It undermines the dominance of Western social science and its views having the stamp of some unquestionable universal intellectual authority. On what grounds has Western academic discourse assumed authority for its concepts and understanding (Tuhiwai Smith 1999: 59-65)? Its philosophical traditions are not demonstrably superior, unlike its technological capabilities that afford unparalleled capacity to intervene in the world, on which its culture's domination largely depends. The techno superiority informs the ambition of Gulf States to develop research programmes to match those of Euro-American institutions, while seeking to remain true to Arab worldviews. The populace see *tanmia* "development" narrowly as technological advancement, with rapid building of high-rises and highways (Sillitoe 2014a). It possibly contributed to the collapse of our project, conservation seen as an irrelevance or possibly hindrance to material advancement.

But we are increasingly aware that we seem to lack the wisdom (and certainly the political structures) to manage this techno-behemoth, with worries over damage to the environment, such as climate change, and destabilisation of the world order, with devastating wars. There is indisputably more to life than the material, as growing interest in the social and emotional aspects of well-being show, and many other cultural traditions teach. It is arguably time to heed such alternative views of how to be in the world. There are aspects of indigenous Gulf culture that could help here (Sillitoe 2014a, b). Acknowledging the wisdom of Arab ways is not, of course, the same as returning to a Bedouin lifestyle, which is what many erroneously think. The cosmology and values that informed that lifestyle, particularly in respect of Islamic beliefs and practices, remains strong. While they have experienced staggering rates of economic change and embraced consumer culture, with ubiquitous large shopping malls, Gulf citizens are uneasy, particularly about the implications for their Islamic beliefs and family values.

Differing local perspectives

The perspectives of local collaborators may differ strikingly from ours. What we present, for instance, as a series of agnatic descent groups going back to a distant ancestor, to account for social order, may be an entirely foreign abstraction. The actors may have no such genealogical model in mind; it is sufficient in an agnatic framed kin system to

see behaviour in collateral terms, where classificatory "brothers" support one another if in trouble, which will result in actions that mirror the descent paradigm. Unless, that is, "brothers" are at odds with one another or, caught up in wider kin networks, find that other closer kin (such as wife's relatives) are on the other side and opt to support them. We are only now facing up to the implications of consequent individual behavioural variation with the move from a structural to a processual focus, challenging assumptions about homogenous normative codes guiding social interaction or persons sharing the same concepts and values.

Differing, culturally relative perspectives may partly account for Qatari colleagues' lack of collaborative enthusiasm, not seeing what research into biodiversity conservation has to do with sustainable development (Sillitoe 2014b). While a visitor, seeing the barren moonscape of Qatar, might wonder if there is much biodiversity to conserve, many Qatari colleagues would demur, although doing so implicitly in the context of comments on worrying environmental damage with rapid urbanisation and industrialisation. The different perspectives suggest that the ideas of biodiversity conservation and sustainable development as understood in Western environmental discourse may be subject to culturally relative interpretation, which discussions over possibilities for collaboration further confirm, colleagues unclear how they might contribute to such research. There was some dissonance in associating *tanmia* "development" – largely seen as technological progress – with *mustadama* "sustainability" – which has connotations of "forever" – that became clearer in discussing *weqaia* "conservation" – which has connotations of "save". While it is possible to think of saving something perpetually – such as the *dhub* "spiny-tailed lizard" – it is difficult to conceive of doing so in development contexts, which imply progressive change – such as constructing new highways. Never ending technological progress increasingly exploiting resources certainly conflicts with "sustainable development" which, in advocating ecological steady state resource use, is the antithesis of "development forever".

The conservation and sustainability movement originating in the Western world could promote other reservations. While the scientifically informed global debate may assume that the consequences of environmental degradation will equally affect all humans, different culturally informed interpretations may lead to resistance. There are suspicions that conservation and sustainability are the latest ploys to keep Euro-American nations on top economically and politically, inhibiting development elsewhere by curtailing energy supplies, particularly with hypocritical capitalist attitudes that overlook finite limits to economic growth. Calls to reduce the use of CO2 emitting fossil fuels, for instance, threaten the Gulf economy, heavily dependent on gas and oil exports. Consequently, the majority of Qataris prefer not to consider the implications of sustainable development, as it implies a reduction in current high living standards, although some increasingly worry about degradation of the environment (Sillitoe 2014 a, b).

In discussing their behaviour, actors may emphasize its ethical, even numinous dimensions, which involve being a socially upright person aware of their place in their community enmeshed in kin webs of contemporary moral obligations and reciprocal relations (Sefa Dei 2015). The focus is on achieving wisdom, an on-going spiritual process. In this worldview, knowledge is not about having the wherewithal to explain and do things in the world but about appreciating and relating to it responsibly, perhaps following mythically sanctioned ways of being. Clash with such Islamic views possibly

contributed to our project failure. Where the phrase *Insha'Allah* "Allah willing" is regularly heard, research might seem blasphemous in suggesting interference in Allah's plans. The belief that whatever Allah wills, will be, fosters a fatalistic outlook that may further discourage any enquiries into protecting the environment because somewhat pointless. On the other hand, reflecting the contrary nature of human behaviour, there are passages in the Quran that admonish environmental stewardship. For instance, «Eat and drink from the provision of Allah, and do not commit abuse on the earth, spreading corruption» (Quran 2:60). And the declaration of *hima* "protected areas" that prohibit grazing of pasture or logging of forest for certain periods related to this obligation to care for the land.

Views of knowledge may differ further, as evident in attitudes to rights over it (Sillitoe 2015: 352-54). The Western approach stresses ownership with patents and so on to protect its exploitation, often for material gain. Other approaches treat knowledge as common property, shared collectively to benefit all. These differences prompt some indigenous representatives to advocate a clean break, seeing continued domination, given the Western approach to controlling and exploiting knowledge (e.g. with bio-prospecting and piracy). It is another aspect of self-determination, breaking with outside power structures that have undermined their epistemologies.

It is possible that the parties to collaborative research may differ further over aims and outcomes. Universities, for instance, expect staff to publish in high-quality peer-reviewed outlets to satisfy funding agencies and research assessments, which local colleagues may consider inappropriate, even exploitative, conflicting with their views of community needs and proper use of knowledge. Indigenous colleagues who do seek to publish their work in mainstream outlets may have difficulties because judged intellectually inadequate. They can provoke strong metropolitan criticism for threatening quality and rigour; worries that relate to loss of disciplinary control over standards. It might be foolhardy to coordinate with indigenous colleagues, given, for instance, the career implications and pressures to conform to disciplinary expectations, exacerbated by audit-driven research demands (Low, Merry 2010: S213; Mahmood 2012). Collaboration might inhibit contributing to today's ideological-theoretical debate, even though the questioning of Western intellectual pre-occupations is arguably good anthropology, with culture-bearers – the ethnography – leading enquiries. Some collaborating colleagues may respond by establishing alternative outlets, with electronic publishing increasingly affording opportunities, albeit they may face considerable resource and recognition difficulties. But such a go-it-alone response defeats the objective of collaboration.

The response of Qatari colleagues to this dilemma is, in my experience, to treat foreign academics as migrant labourers hired to conduct research on their behalf, including them as co-authors on publications to further their promotion prospects. They are quite open about it, just as they are on the increases in their salaries coming from collaboration on research projects. These are significant inducements to collaborate, and show how having the power dynamics in favour of collaborating colleagues does not necessarily result in meaningful research collaboration.

Overcoming western bias?

The introduction of foreign concepts to make sense of what we observe and experience is unavoidable. How else might we know arrangements elsewhere, already socialized as we are into an understanding of the world and with the particular knowledge gained during our education? The extent that we can control for subjective outsider distortion has caused much mind-wringing with postmodernism, which argues that our ideological (or theoretical) concerns inevitably distort our understanding of other ways of being in the world (Flaherty *et al.* 2002). It has, for instance, thoroughly criticized suggestions that participant-observation allows us to achieve a faithful appreciation of actors' understandings given the relativity of different cultural perspectives. It is difficult, after all, both to participate and observe at once, and in truth, our participation is pretty limited. When in the desert, for instance, I achieved some appreciation of Bedouin wayfaring skills but could never have managed on my own, in what was for me a hostile and featureless environment.

Collaboration with indigenous colleagues potentially offers a way beyond the dilemma that we inevitably misrepresent peoples' behaviour and ideas, unable to get beyond our culturally relative views. Engaging them in research as partners rather than informants, we incorporate persons who do presumably know their communities, as socialized members of them, although we may continue to face considerable challenges of translation. It is a racking-up of what we already do, for anthropological knowledge is not wholly a Western construct but the result of dynamic cross-cultural interchange, with many non-Western ideas somewhat informing our understanding of humanity. The move from participant-observation towards participatory-collaboration furthers the process, favouring a plurality of understandings of what comprises knowledge.

While the discipline esteems other ways of knowing the world, it has yet to follow through the implications of allowing other ideological traditions to contribute equally to understanding of them. It is difficult because it implies a dramatic change in existing academic arrangements, with a genuine democratizing of power relations. Current ones allow anthropologists to claim authority, and they are no different to others in being reluctant to relinquish power, even though the intellectual rewards may be large. But events are increasingly obliging change, particularly the mounting annoyance of some communities with outsider researchers, sometimes seen as envoys of unwelcome neo-colonial, capitalist forces (aka globalization).

Collaborative research assumes that some community members not only want to participate but can also do so without unduly disfiguring local perspectives. But they must have an understanding of what research comprises to collaborate on equal terms. Yet few other societies have any tradition of cross-cultural enquiry. Alternatively, some colleagues speak of decolonizing their knowledge, which is a puzzle if they wish to make their voices heard beyond their communities, as collaboration implies (Cervone 2015; Theodossopoulos 2015). They unavoidably distort local perspectives to some extent if they seek to engage with Western academic practices, which assume common structures of engagement and communication. Alternatively, imagine "us" collaborating in "their" research: that is, reverse anthropology, looking at the World through an entirely Arab or Amazonian ontological-cultural lens. Improbable? If so, meaningful participation unavoidably entails surrendering somewhat to foreign Euro-American academic ways (Cadena 2006; Ntarangwei 2010) – perpetuated, for instance, by meetings such as gave

rise to this paper, which take place in European educational contexts and follow its rules of engagement.

Indeed collaborating colleagues, exposed to Western intellectual debates, are arguably anthropologists by default, whatever their opinion of us, because they engage with two socio-cultural contexts and wrestle with the implications, which is a defining feature of anthropology, informing its cross-cultural perspective. In this event, what distinguishes indigenous from anthropological researchers? By definition, persons who identify as community members are indigenous. Yet, intriguingly, while it may offend colleagues elsewhere to call them anthropologists, some Euro-American natives who work in their own Western society, and are presumably indigenous researchers too, vigorously assert their anthropological identity (undertaking "anthropology at home" – Jackson 1987). It relates to the contrariness of the anthropology's culturally relative and comparative aims, as a global intercultural enterprise, different to, though encompassing, locally founded knowledge.

While indigenous colleagues seek to further understanding of their local communities, in their cultural terms so far as possible, and so enrich our understanding of a range of socio-cultural arrangements, few make any attempt to further understanding of all humankind (Cadena 2006:201-2). Anthropologists, on the other hand, while they also seek to further understanding of particular socio-cultural arrangements, endeavour to locate these within a comparative framework to advance our understanding of humanity from a cross-cultural perspective, in which context it is arguably legitimate to employ Western ideologies-cum-theories. Fieldwork not only supplies ethnographic data on different socio-cultural worlds for cross-cultural intellectual arguments but also heightens perception of comparative issues, otherwise we remain rooted in our own ethnocentric worldview, albeit we cannot entirely escape it, as postmodernism affirms.

While indigenous critiques of anthropology maybe helpful, they need beware of typecasting it as a Western neo-colonial imposition (Pierano 2010: 186-88), while making unacknowledged use of its theories and methods to contribute to its "discourse" (Nkwi 2006). If collaborating colleagues acquire the skills necessary to situate their work "trans-locally", as they become increasingly enmeshed globally, and so participate in anthropological discussions – which arguably are necessary if we are to collaborate on equal terms – this will alter their understandings, in addition possibly to changing the discipline's intellectual orientation (Stocking 1982:180-85). The enigma is that we become incorporated one in the other: an example of the local versus global contradictions caught in the "glocal" neologism. The incongruity is inherent in currently evolving practice, acknowledging the complex realities of co-research involving diverse parties, exploring the implications of the interrelationships between the plurality of knowledge systems contributing to anthropological understanding (Strang 2006). The challenge is to integrate our different understandings better, while realizing that complete integration would amount to assimilation.

Both insider and outsider researchers face the same problems, seen from opposite directions, which further suggest that collaboration should prove productive with the two perspectives complementing one another (Schlehe, Hidayah 2014). While indigenous academics seek to distance themselves from Western categories and methods of enquiry in representing their communities' worldviews, anthropologists struggle to engage with these worldviews using these categories and methods. We are all one-step removed

from the "real knowledge" that resides in local communities, inevitably dealing with representations, albeit collaborating colleagues have a more direct, authentic connection as culture-bearers. The extent to which colleagues' views differ from their communities relates again to political issues of representation, and are as crucial as differences with outsider researchers.

While new technology may further collaboration, it illustrates the dilemmas. Participatory video, for instance, may allow people to record their cultural ways and express what they know more effectively (White 2003; Cullen 2011). But, it may simultaneously usurp them, distorting their worldviews. Users implicitly adopt dominant communication conventions, which arguably alter their conceptions. Such critiques paradoxically imply discouraging communities from using such technology, when there are few communities unfamiliar with film nowadays. And its adoption need not necessarily stifle cultural ways, as evident with local productions often needing some interpretative commentary to make sense to outsiders without the cultural background to appreciate them. The intriguing challenges presented by the different perspectives epitomize the collaborative agenda, underlining the complexity of diverse cultural interpretations.

Educational challenges

Education is another issue germane to collaboration (Nichol 2011, 2015). Indigenous colleagues not only want to contribute to research on, and representations of, their communities but also, similar to foreign academics, engage in education and the oversight of the passing on of their traditions. Indigenous education programmes – from tradition schools to indigenous universities, variously supported by local NGOs and governments – seek control over the representation and reproduction of local worldviews in culturally apt ways (Shah 2015). To what extent is it possible, or indeed necessary, to reconcile differences between indigenous and metropolitan pedagogic approaches (Nkwi 2006:162-64)? The unfeasibility of a global approach to teaching that accords with multifarious knowledge traditions results in clashes with Western educational expectations of rational enquiry and the continual examination of learners – everything currently standardized according to tick-box checklists of "learning outcomes", "key skills" etc (Sefa Dei 2015). The risk is that indigenous institutions may decide that seeking recognition by metropolitan educational authorities requires too many concessions in representing and transmitting their knowledge. The implied isolationism further thwarts collaboration.

The Gulf response is not to confront dominant Euro-American expectations with Arab alternatives but to establish internationally competitive universities that comply with foreign occidental educational standards (for instance, arranging programme accreditation by outside bodies and advertising the resulting "branding"). The aim is to create the Middle East's "ivy leaguers"; for instance the Qatari state is investing vast sums in the university sector which is expanding rapidly. The system is not entirely alien with a long history of interaction between Arab and European civilisations and some overlap regarding knowledge traditions, notably in the sciences; ancient educational institutions, *jameah* "universities" appearing in the 8th century AD and influencing the foundation

and curricula of medieval European universities². The implications of adopting a Euro-American curriculum are gradually becoming evident. There is talk of affirming Arab scholarly traditions that remain true to Islamic cultural ways. For example, evolutionary theory's challenge to the Quranic version of human origins is uncomfortable for Muslim believers, implying sacrilegiously that there is no Allah "supreme being". Discussion is consequently discouraged, which conflicts with the Euro-American university principle of free speech and argument. It is through valuing and making visible the particularities of Islamic epistemologies and social structures that an acceptable education system may emerge but only so long as the university remains a place where new ideas are introduced, debated and negotiated within a culturally relevant framework, which is difficult where it is thought necessary to defer to foreign authorities to achieve international acceptance.

The emergence of indigenous institutions has implications for anthropology (Kuokkanen 2007). If we agree that their approaches are more authentic in teaching about their cultures, the inference is that they should inform our teaching about them (Ka'iili 2012). It implies novel approaches to anthropological education, which could possibly revolutionize the way, and what, we teach, with differing ideas about what constitutes, and how to convey, knowledge. Allowing space for a plurality of approaches and insights of indigenous education may also ward off intellectual stagnation threatened by our current audit culture, where standardization of learning inhibits the flexibility necessary for innovative teaching.

Management challenges

In view of the foregoing remarks, initiating and managing collaborative research predictably poses considerable challenges (Sillitoe, Dixon, Barr 2005: 27-84). Starting the participatory planning process defies conventional research arrangements, which require decisions about objectives before work commences, to address preconceived intellectual issues of current disciplinary interest. Few funding agencies will consider grant applications to spend time in a community developing a project with collaborating indigenous colleagues to address largely unknown issues. In contrast to rigid milestone-tracked projects that stymie participation, collaborative research, in sharing control, has to be flexible to respond to local views and cultural expectations, allowing for different approaches and sharing knowledge from diverse worldviews, within the context of agreed achievable objectives. Such research depends on building partnerships and sharing knowledge as much as achieving predefined goals. The structuring of Qatari research programmes by foreign consultants with milestones and so on, following the Western audit model, was part of our undoing. Local administrators learn to use these systems robotically, not understanding the implications for conducting research. And they can make decisions that can disrupt tracked progress and derail projects, as we experienced when Qatar University's Research Office unilaterally discontinued our project's PhD studentships, throwing our research arrangements into disarray, not even

²The Arab world has a long history of scholarship – influenced by ancient Greek and Roman philosophy in the west and Indian science and mathematics in the east – that advanced scientific knowledge during the European Dark Ages, and featured such thinkers as al-Kindi, al-Farabi and Ibn Sina to al-Ghazzali, Nasir al-Din al-Tusi and Mulla Sadra.

making allowance for the hire of research assistants to fill the gaps. It demolished several milestone markers without making provision for alternatives, which led to problems with the funding agency when it came to completing mandatory three monthly progress reports.

Collaboration requires meaningful partnership building, helping colleagues master research methods sympathetic to their worldviews and involving them in analysis and interpretation. Colleagues may come from a range of backgrounds, not only local universities, but also NGOs and government agencies, comprising multi-disciplinary and variably experienced teams (Porter 2014). Collaborative arrangements can consequently be complex and require considerable management capacity. Teams need to be in regular communication, reviewing and sometimes revising aims and methods, responding to situational changes, new information and findings. It suggests extended training of future researchers, who will not only have to master doing research as postgraduates but also get the necessary management expertise by working apprentice-like as postdocs alongside senior staff on collaborative projects. Employment arrangements in Qatar, featuring migrant labour (Kamrava, Babar 2012) recruited on short term contracts— typically two or three years for many University personnel – militate against building up a cadre of experienced persons – a widespread Qatari problem – who can manage research projects. The consequent lack of continuity undermines the functioning of systems foreign to most Qataris, dependent on skilled persons from elsewhere for their establishment and operation. It is likely that Qatari colleagues' apparent indifference to collaboration and reluctance to take responsibility for aspects of our research was fear of making mistakes – not understanding the foreign management structures – and losing face, a significant consideration with sentiments of honour and shame strong in Arab culture.

Looking to the future

While collaboration between anthropologists and indigenous colleagues seems advantageous, indeed obligatory, it is currently limited. There are significant mutual misunderstandings. Many anthropologists overlook locals except as informants, many of whom in turn largely refuse to recognise foreign researchers.

We can anticipate some bridling to collaborative changes from the anthropological establishment, with their unsettling demands to relinquish some control and devise new ways to engage ethnographically, which threaten to unsaddle some theoretical hobbyhorses. A largely unspoken concern may be that allowing alternative cultural views more space could result in anthropology falling further apart, when it is already a difficult subject to define, as seen in trying to determine where it stands in relation to indigenous studies and to other disciplines such as sociology. The threat may be more illusory than real. The tendency to follow the current theory-cum-ideology keeps the wayward anthropological flock together somewhat. And anthropology's cross-cultural comparative concerns continue to give it identity. Collaboration extends more opportunity to those who supply cultural grist for its comparative mill to do so directly. Also, primary ethnography will be more clearly distinguished from secondary interpretations, with indigenous collaborators representing institutions and behaviours in their own cultural terms and not woolly all-purpose ones ready for comparative debate – such as clan,

lineage, band, gift, etc – and those who work comparatively will have to define their terms more closely.

The biggest mistake would be not to engage with these challenges, which are exciting, potentially offering considerable intellectual rewards for a subject that accepts axiomatically that we have much to learn from other cultural ways of being in the world. Furthermore, collaboration is becoming politically and ethically the only acceptable way to work in many regions. Collaboration also builds impact into anthropological research; for instance, working with politically active NGOs may ensure policy impact. But collaborative research is more demanding than previous ways of working, often requiring more time and resources than participant-observation, where we enter the field and follow our own intellectual agenda, which in turn was considerably more demanding than letter-writing armchair-ethnographic scholarship. And there is a greater chance of failure, as I have found out, in depending heavily on others to make a success of any research project, and who may have some fundamental issues with research as we practise it.

References

Al-Azmeh, A. 2003. *Ibn Khaldun: An essay in reinterpretation*. Budapest. Central European University Press.

Association of Social Anthropologists. 2001. Ethical Guidelines for good research practice. Available at <https://www.theasa.org/downloads/ASA%20ethics%20guidelines%202011.pdf>.

Barnes, J. 1962. African models in the New Guinea Highlands. *Man*, 62: 5-9

Battiste, M. (ed.) 2002. *Reclaiming indigenous voice and vision*. Vancouver. UBC Press.

Bishop, R. 2005. «Freeing ourselves from colonial domination in research: A Kaupapa Maori approach to creating knowledge», in *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Denzin, N. and Lincoln, Y. (eds.). Thousand Oaks, CA. Sage: 109–38.

Cadena, de la M. 2006. «The production of other knowledges and its tensions: From Andeanist anthropology to interculturalidad», in *World anthropologies: disciplinary transformations in systems of power*. Ribeiro, G. L. and Escobar, A. (eds.). Oxford. Berg 201-224.

Calabrò, D. 2015. «Fostering the rapprochement of anthropology and indigenous studies: The encounter of an Italian anthropologist with Kaupapa Māori Research», in *The collaborative moment: the implications of indigenous studies for an engaged anthropology*, Sillitoe, P. (ed.). Farnham. Ashgate 55-75.

Cervone, E. 2015. «The promises and conundrums of decolonized collaboration», in *The collaborative moment: the implications of indigenous studies for an engaged anthropology*, Sillitoe, P. (ed.). Farnham. Ashgate: 95-114.

Cole, D. P. 2003. Where have the Bedouin gone? *Anthropological Quarterly*, 76 (2):235-267.

Cooke, B., Kothari, U. (eds). 2001. *Participation: the new tyranny?* London. Zed Books.

- Cullen, B. S. 2011. *By the community, for the community [electronic resource]: an investigation of participatory video with Karrayyu Oromo pastoralists, Ethiopia*. Ph.D. thesis, University of Durham.
- Flaherty, M.G., Denzin, N.K., Manning, P.K., Snow, D.A. 2002. Review symposium: crisis of representation. *Journal of Contemporary Ethnography*, 31(4): 478–516.
- Four Arrows (Don Trent Jacobs). (ed). 2008. *The authentic dissertation: alternative ways of knowing, research, and representation*. Abingdon. Routledge.
- Gellner, E. 1975. Cohesion and identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim. *Government and Opposition*, 10 (2): 203–218.
- Hendry, J. 2005. *Reclaiming culture: indigenous people and self-representation*. New York. Palgrave Macmillan.
- Herle, A., Bani, M. 1998. Research notes: collaborative projects on Torres Strait collections, *Journal of Museum Ethnography*, 10: 115–29.
- Jackson A. (ed). 1987. *Anthropology at home. A.S.A. Monograph 25*. London. Routledge Kegan & Paul.
- Ka'ili, T.O. 2012. «Felavai, interweaving indigeneity and anthropology: The era of indigenising anthropology», in *Anthropologists, indigenous scholars and the research endeavour: Seeking bridges towards mutual respect*, Hendry, J., Fitznor, L. (eds). Abingdon. Routledge: 21–27.
- Kamrava, M., Babar, Z. (eds). 2012. *Migrant labour in the Persian Gulf*. London. Hurst & Co.
- Kuokkanen, R. 2007. *Reshaping the university: Responsibility, indigenous epistemes and the logic of the gift*. Vancouver. University of British Columbia Press.
- Lamphere, L. 2003. The perils and prospects for an engaged anthropology: A view from the United States. *Social Anthropology*, 11(2): 153–68.
- Lassiter, L.E. 2005. *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago. University of Chicago Press.
- Linstroth, J. P. 2015. «Urban Amerindians and advocacy: Toward a politically engaged anthropology representing urban Amerindigenities in Manaus, Brazil», in *The collaborative moment: the implications of indigenous studies for an engaged anthropology*, Sillitoe, P. (ed). Farnham. Ashgate: 115-145
- Low, S.M., Merry, S.E. 2010. Engaged anthropology: Diversity and dilemmas: An introduction to Supplement 2, *Current Anthropology*, 51, No. S2: S203–S226.
- Mahmood, C.K. 2012. A hobby no more: anxieties of engaged anthropology at the heart of empire, *Anthropology Today*, 28 (4): 22–25.
- Mosse, D. 2003. «The making and marketing of participatory development», in *A Moral Critique of Development: In Search of Global Responsibilities*, Quarles van Uffard, P. and Giri, A. (eds). London & New York. Routledge: 43-75.
- Nichol, R. 2011. *Growing up indigenous: Developing effective pedagogy for education and development*. Rotterdam. Sense Publications.

- Nichol, R. 2015. «Engagement and ownership of knowledge: Issues affecting indigenous education and pedagogy», in *The collaborative moment: the implications of indigenous studies for an engaged anthropology*, Sillitoe, P. (ed). Farnham. Ashgate: 217-234.
- Nkwi, P. N. 2006. «Anthropology in postcolonial Africa: the survival debate», in *World anthropologies: disciplinary transformations in systems of power*, Ribeiro, G. L., Escobar, A. (eds). Oxford. Berg: 157-178.
- Ntarangwei, M. 2010. «Refacing Mt. Kenya or excavating the Rift Valley? Anthropology in Kenya and the question of tradition», in *Other people's anthropologies: ethnographic practice on the margins*, Bošković, A. (ed). Oxford. Berghahn Books: 83-96
- Pierano, M. G. S. 2010. «Anthropology with no guilt – a view from Brazil», in *Other people's anthropologies: ethnographic practice on the margins*, Bošković, A. (ed). Oxford. Berghahn Books: 186-198.
- Porter, G. 2014. «Exploring Collaborative Research Methodologies in the Pursuit of Sustainable Futures», in *Sustainable Development: an appraisal focusing on the Gulf region*, Sillitoe, P. (ed). Oxford. Berghahn Publications: 419-435.
- Reason, P., Bradbury, H. (eds). 2008. *The Sage handbook of action research: participative inquiry and practice*. London. Sage Publications.
- Schlehe, J., Hidayah S. 2014. «Transcultural ethnography: Reciprocity in Indonesian-German tandem research», in *Methodology and research practice in Southeast Asian studies*, Huotari, M., Rüländ, J. and Schlehe J. (eds). Basingstoke. Palgrave Macmillan: 253-272.
- Sefa Dei, G. J. 2015. «Integrating African proverbs in the education of young learners: The challenge of knowledge synthesis», in *The collaborative moment: the implications of indigenous studies for an engaged anthropology*, Sillitoe, P. (ed). Farnham. Ashgate: 181-199.
- Shah, R. 2015. «Questions of power in schooling for indigenous Papuans», in *The collaborative moment: the implications of indigenous studies for an engaged anthropology*, Sillitoe, P. (ed). Farnham. Ashgate: 235-255.
- Sillitoe, P. 1979. *Give and take: Exchange in Wola society*. New York. St Martins Press
- Sillitoe, P. 2011. Human-environment-policy interactions in biodiversity conservation contexts and their socio-cultural and environmental implications, focusing on the Al Reem Biosphere Reserve in western Qatar. Qatar National Research Foundation, National Priorities Research Programme, Application Number 4-148-5-020.
- Sillitoe, P. 2012. «From participant-observation to participant-collaboration: some observations on participatory-cum-collaborative approaches», in *The SAGE Handbook of Social Anthropology*, Fardon R. et al. (eds). London. Sage Publications: 183-200.
- Sillitoe, P. 2013. Opening Keynote to CGIAR Expert Meeting 'Participatory Agricultural Research: Approaches, Design and Evaluation'. St Anne's College, Oxford, 9-11 December 2013. At <http://cg-parade.wikispaces.com/expertmeeting>
- Sillitoe, P. 2014a. «Introduction. Sustainable development in the Gulf», in *Sustainable Development: an appraisal focusing on the Gulf region*, Sillitoe, P. (ed). Oxford. Berghahn Publications: 1-37.

- Sillitoe, P. 2014b. «Conclusion. A Doha undeclaration, puzzling over sustainable development with indigenous knowledge», in *Sustainable Development: an appraisal focusing on the Gulf region*, Sillitoe, P. (ed). Oxford. Berghahn Publications: 497-530
- Sillitoe, P. 2015. «Indigenous knowledge», in *Research Companion to Anthropology*, Stewart, P. J. and Strathern, A. J. (eds). Farnham. Ashgate Publishing: 343-368.
- Sillitoe, P., Al-Shawi A. 2014. «Conservation and sustainable development: the Qatari and Gulf region experience», in *Sustainable Development: an appraisal focusing on the Gulf region*, Sillitoe, P. (ed). Oxford. Berghahn Publications: 221-269.
- Sillitoe, P., Bicker, A. 2004. «Introduction: Hunting For Theory, Gathering Ideology», in *Development and local knowledge: new approaches to issues in natural resources management, conservation and agriculture*, Bicker, A., Sillitoe, P., Pottier, J. (eds). London. Routledge: 1-18.
- Sillitoe, P. Dixon P., Barr, J. 2005. *Indigenous knowledge inquiries: A methodologies manual for development*. London. Intermediate Technology Publications.
- Stocking, G. W. 1982. Afterword: A view from the center. *Ethnos*, 47 (1-2): 172-86.
- Strang, V. 2006. A happy coincidence? Symbiosis and synthesis in anthropological and indigenous knowledges. *Current Anthropology*, 47 (6): 981-1008.
- Theodossopoulos, D. 2015. «Sharing anthropological knowledge, decolonizing anthropology: Emberá indigeneity and engaged anthropology», in *The collaborative moment: the implications of indigenous studies for an engaged anthropology*, Sillitoe, P. (ed). Farnham. Ashgate: 33-54.
- Tuhiwai Smith, L. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London. Zed Books.
- Verdon, M. 1982. Where have all their lineages gone? Cattle and descent among the Nuer. *American Anthropologist New Series*, 84 (3): 566-579
- White, S. A (ed). 2003. *Participatory Video: Images that Transform and Empower*. London. Sage Publications.

Hydropower and irrigation development in the Omo Valley: development for whom?

David Turton,
Oxford University

Abstract. The Gibe III Dam and its associated irrigation development in Ethiopia's Omo Valley constitute a textbook example of how *not* to do river basin development. Having ignored years of research findings on the impacts of development-forced displacement and resettlement, the politicians and planners are in danger of presiding over a social and environmental disaster of historic proportions. Hundreds of thousands of people, mainly agro-pastoralists living in the Lower Omo and around Lake Turkana in Kenya, stand to lose vital resources that make up the basis of their current livelihood system without consultation and without compensation. The result is bound to be long term impoverishment and increased morbidity and mortality amongst those affected. Meanwhile, the extent of irrigation development planned for the Lower Omo will drastically reduce the volume of Lake Turkana, the world's largest desert lake. But it is not too late to take some basic steps that would at least reduce the worst extent of these impacts and thereby help to reconcile economic development with social justice. Most important of all would be a well targeted and well funded programme of compensation and long-term benefit sharing.

Keywords: Gibe III; Omo Valley; hydroelectric development; displacement; impact assessment.

Introduction

The late Lucy Mair, Professor of Development Anthropology at the London School of Economics when I was a student there in the 1960s, used to say that the job of the anthropologist in development is to help those who are trying to make things better to avoid making them worse. Since 2010, and with this apparently modest ambition in mind, I have been trying to help the Ethiopian government and its Western donors to avoid turning hydropower and irrigation development in the Omo Valley into a development disaster for thousands of downstream people.

Hydroelectric development is a component of Ethiopia's 2010-2015 and 2015-2020 Growth and Transformation Plans (GTP I and GTP II), which aim to promote fast Economic growth and bring Ethiopia to the level of a middle income country by 2025 (FDRE 2016: ix). High rainfall in the Ethiopian plateau feeds several big rivers flowing to the west, south and east to the dry lowlands of neighbouring countries. This high potential for hydropower started to be exploited in the early 20th century (Carr 2017: 23-29). From the late 1980s the African Development Bank supported the *Preliminary Water Resources Development Master Plan for Ethiopia* (1990), that identified «the hydrodam and irrigation agricultural development potential for all major Ethiopian river basins» (Carr 2017: 29). This study and more specific follow-up surveys (Carr 2017: 29-31) shaped the current Ethiopian plan to increase electricity output from the 2,000 MW produced at the beginning of GTP I to the target of 17,347 MW at the end of GTP II (FDRE 2016: 38, 96). This plan included the internationally controversial Grand Ethiopian Renaissance Dam on the Blue Nile, which is currently under construction, and the now completed Gibe III dam on the Omo, which flows southwards into Lake Turkana in Kenya (see map).

Officially inaugurated in December 2016, the Gibe III dam has eliminated the annual flood on which around 100,000 agro-pastoralists living in the Lower Omo depend for their livelihoods¹. By regulating the flow of the Omo, the dam has made possible large-scale commercial irrigation schemes, hundreds of km downstream. The most ambitious of these, the Ethiopian Sugar Corporation's Kuraz Sugar Development Project, has been under construction since 2011 and will make the Lower Omo the largest irrigation complex in Ethiopia. According to government plans, thousands of people will be evicted from their agricultural and grazing land and resettled, or "villagized", along irrigation canals, becoming wage labourers and "outgrowers" for the Sugar Corporation.

In December 2010, thanks to the good offices of the Ethiopian Embassy in London, I had meetings with the Minister of Water and Energy, the CEO of the Ethiopian Electric Power Corporation (EEPC), the project Manager of the Gibe III hydro-electric dam and the Director General of the Environmental Protection Agency. All were hospitable and generous with their time, but I soon realised that we had opposite understandings of what the meetings were about. For me, the purpose was to explain my fears about the potentially negative impacts of the dam on the livelihoods of the downstream population and to suggest ways in which these impacts could be avoided or reduced. For my hosts, the meetings appeared to be a public relations opportunity, designed to give me an upbeat briefing on the dam and its potential benefits, both for the nation at large and for local people. The meetings at the Ministry of Water and Energy and at the EEPC were video-recorded, for what future use I was not told.

I had no reason to doubt that the officials I met believed that their plans for the Lower Omo would make things better for the people who lived there. They seemed to have only two ways of responding to the suggestion that they were actually making things worse: the critic must be either a misguided friend (which is roughly how they appeared to see me) or a self-interested enemy, intent on holding back the economic progress of Ethiopia. I am not sure into which category I would be placed today.

¹ It must also be noted, as explained later, that the dam and its associated irrigation development threaten the livelihoods of a further 300,000 pastoralists who live around Lake Turkana in northern Kenya.

Six months after these meetings, when the Kuraz project was getting under way, I sent the officials I had met a five-page paper, entitled “Concerns about the Gibe III dam”, in which I suggested ways to reduce the likely negative impacts of the project on local people. I received no replies. Since then I have concentrated on trying to raise awareness of the issue more widely,² partly in the hope that the message will get through to those who know and care about Ethiopia and partly as an act of solidarity with the affected people.

What disaster?

Despite having been first announced in 2011, the Kuraz project is still a long way from completion. By February 2016 only about 10,000 ha. of sugar had been planted and no cane processing plants were in operation (Kamski 2016: 574). Since the resettlement part of the project is also way behind schedule, it might seem premature to be predicting a development disaster in the Lower Omo. Should we not rather wait and see?

This might be good advice if we had to base our predictions entirely on an “internal view” of the project (Ansar *et al.* 2014), ignoring the outcomes of similar earlier, projects. In fact, we have over 50 years of research findings on the social consequences of “development-forced displacement and resettlement” (DFDR) in Africa, going back at least as far as Elizabeth Colson’s work on the Kariba Dam on the Zambesi River, beginning in the 1950s (Colson 1971). Thanks to the accumulated evidence provided by such projects, we can make evidence based predictions about the likely outcomes of new ones, using a “reference class” of completed projects (Ansar *et al.* 2014). In other words, and more bluntly, we can learn from experience.

Three general conclusions, all highly relevant to the Omo case, arise from the research evidence. First, most displaced people today are victims not of war but of development – large-scale infrastructural projects, such as dams, irrigation schemes, urban clearances and, the largest cause of displacement of all, roads. Putting all these categories together, it has been estimated that about 15 million people are forcibly displaced by development projects every year (Cernea 2008: 20). If you add to this people who are not physically displaced but who lose access to land and resources — and that includes millions of people living downstream of big dams — the number increases astronomically (Richter *et al.* 2010: 16).

Second, development-displaced people generally come from an already disadvantaged section of a country’s population and are disproportionately members of ethnic minorities. Thus, fifty per cent of those displaced by the Namada Dam, in Gujarat Province of north-western India, for example, belonged to “tribal” populations which account for only eight per cent of the Indian population. Commenting on this, the novelist Arundhati Roy, who has been a vigorous campaigner on behalf of those displaced by the Namada Dam, writes: «The ethnic otherness of their victims takes some pressure off the Nation Builders. It’s like having an expense account. Someone else pays the bills. People from another country. Another world» (1999: 18-19). In other words, and to express this in

² The present paper originated as a talk to the Anglo-Ethiopian Society in London in September 2014. In September 2015 I presented a version of it, *in absentia*, as part of a panel organised by Dr Christina Gabbert and Dr Dereje Feyesse at the 19th International Conference on Ethiopian Studies, held that year in Warsaw.

the jargon of the dam industry, a large part of the real costs of the project (those born by “project affected people”) are “externalised” outside the project and not included in the cost-benefit analysis which is used to justify it.

And third, those displaced by large infrastructural projects in the name of national development tend to become worse off as a result, notwithstanding the good intentions of the planners.

Hence the two questions that dominate the literature on development-forced displacement: how to explain these outcomes and how to design future projects so that they become genuine development opportunities for the people who have to get out of the way to make them possible. Perhaps the most influential contributor to this discussion has been Michael Cernea, formerly Senior Policy Adviser at the World Bank and the chief architect of its “involuntary resettlement” guidelines. Based on «a vast body of empirical data», Cernea has identified a number of risks which, «more often than not», lead to the impoverishment of displaced populations (1997: 1569). The risks most relevant to the Omo case are loss of common property resources, economic and social marginalisation, increased morbidity and mortality and loss of the social support mechanisms people had previously relied on during times of hardship.

The crux of Cernea’s argument is that «general and vague’ predictions» (1997: 1571) and well meaning aspirations to improve the human condition will not protect displaced populations from the risk of impoverishment. The *specific* risks must be identified in advance and *specific* strategies, detailed, targeted and adequately funded, must be put in place to pre-empt or reduce them. And this applies whatever the benefits of the project to the national economy and however well-meaning the intentions of the planners. There is by now a widespread consensus that in order to pre-empt the risks of impoverishment identified by Cernea at least the following three conditions must be satisfied. We might call them the “big three”.

First, there must be open and transparent *communication*, especially with those who will be most affected by the project and especially about its potentially negative impacts and the measures proposed to mitigate these.

Second, there must be meaningful *consultation*, so that the knowledge, needs and interests of the affected people are reflected in key decisions concerning them.

And third, there must be adequately funded *compensation* arrangements, including livelihood reconstruction programmes and strategies to ensure that those who have been displaced by the project receive a share of the income and/or other benefits generated by it over the long term.

Some projects will obviously do better than others when judged against these conditions. But the Gibe III Dam and its associated commercial irrigation development in the Lower Omo come nowhere near satisfying any of them. In fact, they provide a text-book illustration of precisely how *not* to do river-basin development, if the aim is to avoid disastrous consequences for people and the environment.

Breaking every rule in the book

Communication

It is difficult to imagine a more blatant failure of transparency than the environmental and social impact assessments produced for the Gibe III Dam. The first of these, completed in the year construction began (CESI 2006), confined itself to what the authors described as the “project area”, in the middle basin of the Omo. They thus avoided any mention of the potentially devastating impacts of the dam on people living hundreds of km downstream (Turton 2010). Instead, they considered only the relatively insignificant displacement from the reservoir area and from road construction and other building work in the immediate vicinity of the dam. Nor was there any discussion of the likelihood of large-scale irrigation development in the lower basin, despite the fact that the World Bank funded *Omo-Gibe Master Plan* (Woodroffe *et al.* 1996) had estimated that around 80,000 ha would become suitable for commercial irrigation schemes once the river flow had been regulated by hydropower dams. And finally, no account was taken of the potential impact on Omo flow and hydrology of two further hydropower dams, Gibe IV and V, which are due to be built downstream of Gibe III. All this may seem extraordinary but it is not unusual. One of the lessons learnt from the history of big dam projects is that the further from the dam site the downstream effects are felt, the more likely they are to be ignored by impact assessments (Adams 2000).



Map: The Omo-Gibe Hydropower Cascade
From Gibe III Hydroelectric Project: Environmental and Social Impact Assessment, CESI – Mid-day International Consulting Engineers, 2009, p. 46

Two years later, following an international outcry, an *Additional study of downstream impacts* (Agriconsulting S.p.a and Mid-Day International, 2008) was completed. This acknowledged that the dam would destroy the livelihoods of around 100,000 people in the lower basin and proposed substituting for the natural flood a ten-day artificial or “controlled” flood. This, it was claimed, would “fully compensate” the downstream

population for the loss of the natural flood, enabling them to continue practicing flood-retreat cultivation along the banks of the Omo and in flooded “flats” in the delta area.

The likely effectiveness of this proposal, however, was quickly and comprehensively demolished by the French consultancy firm SOGREAH in its review of the Gibe III project for the European Investment Bank (2010). According to this review, the authors of the *Additional Study* had «planned a solution without adequately studying the problem» (2010: 122). They had also failed to estimate the cost of a controlled flood in lost electricity production³. This was put at around 10 million USD annually by the SOGREAH consultants, a cost which they suspected, rightly, would not be sustained indefinitely, “merely” to maintain the flood-retreat agriculture of local residents.

The authors of the *Additional study* recognised that the dam would make large-scale commercial irrigation an attractive proposition in the Lower Omo but they drastically underestimated its likely extent. They suggested, “for the sake of argument”, that it would amount to no more than 5000 hectares of cotton (not sugar because of its high infrastructural costs), and only in the Omo delta area. The prospects of commercial plantations covering anything like the area predicted in the Omo-Gibe Master Plan was also ruled out when I met the Minister for Water and Energy and his colleagues in December 2010. And yet, a month later, the then Prime Minister, Meles Zenawi, went to Jinka, the capital of the South Omo Zone, to announce that the Ethiopian Sugar Corporation was about to begin work on a huge irrigation project, covering twice the irrigable area identified by the Master Plan (Zenawi 2011).

Why this apparent reluctance to “come clean” about a project that would make the Lower Omo the largest irrigation complex in Ethiopia? At least two reasons suggest themselves. First, a project of this size, based on a vast network of gravity-fed canals, would be incompatible with an annual controlled flood, seen as a means of sustaining the flood-retreat agriculture of local residents. Not only would areas suitable for flood-retreat agriculture be taken over by the plantations, but the flood would damage the irrigation infrastructure. Second, the abstraction of irrigation water from the Omo for commercial plantations could have potentially devastating transboundary impacts on Lake Turkana, which lies wholly within Kenya but receives 90 per cent of its water from the Omo. The hydrologist, Sean Avery (2010; 2012; 2013) has estimated that the Kuraz scheme alone could cause the lake level to drop by 10-20m, its current average depth being 30m. Together with the “dampening” effect of the dam on the lake level, this could have a «devastating effect» on its fisheries (Avery 2013: 41) and therefore on the livelihoods of around 300,000 Kenyans who depend on the lake for pastoralism and fishing.

One of the reasons why big dams and other “mega projects” so frequently create unintended negative consequences for people and the environment is that their impact assessments are notoriously prone to overstate their potential benefits and to understate their potential costs (Acreman 2000; Adams 2000; Scudder 2005:18; Ansar *et al.* 2014). They consequently often appear to be more concerned with helping the project forward than with protecting the environment and the interests of those who will be negatively affected by it. It would be difficult to find a better example of this than the impact assessments done for the Gibe III dam.

³ This cost arises because water released from the dam to create a controlled flood does not pass through the turbines.

As for the Kuraz scheme, now in its seventh year, no impact assessments or other preparatory studies have been released for public discussion, although such documents must exist. A few facts and figures about the project are available on the internet, along with plenty of “general and vague” predictions about the benefits it will have for local people. But there is nothing that could be described as an impact assessment or a feasibility study. This must raise huge concerns about the likely environmental and human impacts of the scheme, given what we now know about the importance of transparent information sharing in projects of this complexity and scale.

Consultation

Consultation is meaningful when the knowledge, interests and expertise of the people consulted are reflected in decisions affecting them. This is also the best way to guard against one of the main risks attaching to any social engineering project: that it will have unintended negative consequences and end up doing more harm than good to those whom it is intended to benefit. The principal method of consultation so far employed by the Kuraz project could almost have been designed to bring about precisely this result.

According to a document entitled *Villagization Plan*, produced by the South Omo Zone Pastoralists Areas Department (South Omo Zone 2012), nearly 50,000 agro-pastoralists in the Lower Omo will be “villagized” on a voluntary basis, with the aim of transforming them from pastoralists to sedentary agriculturalists. The consent of those to be moved will be obtained by “creating awareness” of the benefits of living in permanent villages through “community conversation”. Just what this meant in practice is revealed by the attempts made by the authorities to gain the consent of Bodi agro-pastoralists to villagization in the early stages of the Kuraz project.

In a paper based on interviews with Kuraz project officials and administrators, Tewolde Woldemariam and Fana Gebresenbet state that,

From our investigations, we were not able to find any evidence that the concerned indigenous people were consulted about alienating a large area of land for the purpose of the project before [the] decision was taken at the national level. Naturally, there was resistance to the project from the indigenous ethnic groups. This resistance...[was] attributed to the “lack of awareness” and “backward culture” of the indigenous people... As a result, the direction taken to appease local communities... was an ...intensive campaign of discussions, with the objective of making them accept the decision that came... from way above. The approach was to *convince* the indigenous population that the KSDP [Kuraz Sugar Development Project] and associated villagization would first and foremost benefit local people. Of course one can imagine the uneven or lopsided nature of the interaction in these forums between the government and the indigenous people where the outcome is bound to favour the state whatever the case (Woldemariam, Gebresenbet 2013: 6, emphasis in the original).

The “lopsided nature of the interaction” can, indeed, be easily imagined, and it is verified by reports from local sources. These speak of meetings with a heavy presence of soldiers and police in which audiences were harangued by police and government officials. Amongst other things they were warned not to stand in the way of the government “bulldozer” and not to talk about the project to foreigners. It is clear that the purpose of these “discussion forums” or “community conversations” was to intimidate people into compliance with government plans, not to understand the reasons for resistance

and find acceptable solutions, based on respect for local knowledge and interests. The predictable consequence has been growing anger and resentment against what is seen as an aggressive government “land grab” of the kind which has defined the relationship between the Ethiopian state and the peoples of its lowland periphery since at least the late nineteenth century. In short, the result has been precisely the opposite of the one intended.

It was not just the affected people who were excluded from meaningful consultation by this top-down, authoritarian and state-centric mode of planning. According to the proceedings of a meeting on "reconciling conservation with development" in the Lower Omo, organised by the Ethiopian Wildlife Conservation Authority (EWCA), «during the design of the [Kuraz] project key institutions like EWCA were not consulted» (Enawgaw 2013: 1). And this despite the fact that the project had taken a total of around 100,000 ha. from the Omo and Mago National Parks and the Tama Wildlife Reserve combined (Enawgaw *et al.* 2011: 3-5) Indeed, it seems that even the South Omo Zonal administration had no input into the planning of the Kuraz project. According to Tewolde and Fana, the Zonal Council does not «formally deliberate on its pros and cons» (2013: 7, footnote 23), it being a federal project.

Compensation

Plantation development and villagization activities have so far reached only the northern part of the Kuraz project area, occupied by Bodi and Mursi agro-pastoralists. Up to now, none of those who have so far been dispossessed of their land and other resources in the process have received compensation, the justification being that the plantations are being laid out on unused and unoccupied land. This, of course, is a convenient fiction, reminiscent of the Roman law doctrine of *terra nullius*, “land occupied by no-one”, which European colonial powers used to legitimise their vast land acquisitions in Africa and elsewhere in the 19th century⁴. As Makki and Geisler (2011) remark,

Decolonization and independence have done little to prevent new assertions of emptiness and new modes of enclosures of social and physical spaces, forms of *terra nullius* narratives that are routinely expressed in statistical averages of low population densities, underutilized land and unproductive labor (2011: 7).

Thanks to such “convenient fictions”, the agro-pastoralists of the Lower Omo stand to lose vital common property resources which make up the basis of their current livelihood system. These include flood-retreat cultivation areas along both banks of the Omo and grazing land and rain-fed shifting cultivation areas further to the east. They will also lose access to the Omo for fishing and for watering cattle and to a wide range of forest products, including bush meat, honey and edible plants and fruits. The fact that no compensation has been offered for the loss of any of these resources must be the most glaring example of the failure of the Kuraz scheme to observe basic safeguards intended to protect displaced populations from impoverishment.

We know from the research literature that compensation is vital to enable people to survive the immediate shock and hardship of losing their land and livelihoods. But we also know

⁴ We must remember, of course, that Ethiopia was not so much a victim of the nineteenth century “scramble for Africa”, as a participant in it.

that compensation alone is not enough to prevent their long-term impoverishment (Cernea 1997; Cernea, Mathur 2008). For this there must also be carefully targeted and properly funded livelihood reconstruction plans as well as long term schemes to enable the affected people to share in the income and/or other benefits generated by the development they make possible. Politicians and government officials often talk as though the affected people will have their lives automatically changed for the better, simply by becoming settled in permanent villages with access to educational, medical and other services. If only it were that simple! The literature on development-forced displacement makes abundantly clear that such well-meaning predictions and aspirations, unsupported by specific, adequately funded and detailed plans for livelihood reconstruction and benefit sharing, have repeatedly paved the way for the impoverishment of millions of people.

Why then have the planners failed, in this case, to take seriously even the need for compensation, let alone for longer term investment and benefit sharing? Two interconnected reasons suggest themselves. First, Ethiopian pastoralists and agro-pastoralists lack secure land rights. It is true that their “right not to be displaced from their own lands” is guaranteed by Article 40 (5) of the Ethiopian Constitution. But the proclamation needed to implement this right has not yet been enacted and it is not, therefore, enforceable in law. In short, pastoralists and agro-pastoralists who are forcibly dispossessed of their land by the government have no legal redress.

Second, their lack of secure land rights is one aspect of a deeper problem facing Ethiopian pastoralists: the fundamentally racist belief, still evident amongst Ethiopian policymakers and administrators, in the civilizing mission of the state towards the “nomads” of its lowland periphery. This “civilizational discourse” (Scott 2009: x) has been a constituent part Ethiopian nation-building since the nineteenth century (Reid 2007: 29) and has left a deep imprint on the so-called “pastoral development” policies of successive Ethiopian governments (Little *et al.* 2010). In an article on the impact of commercial farms on Karrayu and Afar pastoralists in the Awash Valley, Ayalew Gebre and Getachew Kassa write about the process whereby Ethiopian herders have been pushed further and further into the periphery of the state to make way for crop-based agriculture (Gebre, Kassa 2009). An important reason for this, they claim, is the general tendency amongst policy-makers and administrators to associate pastoralism with primitivism, a point well illustrated by Meles Zenawi’s Jinka speech (2011) in which he persistently linked pastoralism with “backwardness”. For a person making this assumption it may seem that the concept of compensation simply does not apply to people who have been rescued from “backwardness” and turned into “proper citizens” by the enlightened paternalism of the state, whatever the accompanying impoverishments and indignities they are forced to suffer.

Conclusion

It has become commonplace for Ethiopian government officials to portray critics of their development policies as “anti-development” and/or as having a vested interest in the preservation of “backward” cultures. This was the line adopted by the former Prime Minister, the late Meles Zenawi, in his speech announcing plans for the Kuraz project in January 2011. Here he repeatedly railed against potential critics of the scheme, calling them “the best friends of backwardness and poverty” and accusing them of wanting to

keep pastoralists as a “tourist attraction”, or as “a case study of ancient living for scientists and researchers”.

Presenting the issue in this way has two main attractions for politicians and government officials. First, it allows them to avoid any serious engagement with the arguments and recommendations of their critics. Second, it allows them to ignore the single most important question raised by the world-wide literature on development-forced displacement, namely how to ensure that development projects which displace people genuinely benefit those who have to get out of the way to make them possible. This is not a matter of reconciling development with the preservation of traditional cultures, which in the long run is impossible, but of reconciling it with social justice. This must be possible if it is to be worthy of the name development.

It has often been argued that secure property rights are essential for successful economic development (for a recent application of this argument to Ethiopia see Ali *et al.* 2011). But, as Terra Lawson-Remer has reminded us, what matters fundamentally is «*whose property rights are secure*» (2012: 147, emphasis in the original).

... economic development has often involved the expropriation of land and resources from groups that are marginalised culturally, racially, ethnically, or socio-economically, and the reallocation of these resources into the hands of politically powerful constituencies (2012: 146-147).

... aggregate economic growth does not necessarily mean inclusive economic development. Those with the least power and voice may be left out and left behind by growth-enhancing policies that strengthen the property rights of those with access to capital and political influence by weakening the property right of marginalized groups. (2012: 184-185)⁵.

It is of course to be expected that large-scale infrastructural projects that displace people in the interests of national development will have potentially far-reaching consequences for the life-styles and cultural identities of those whom they displace. This we must accept, whether the projects in question are dams, irrigation schemes, conservation areas, roads, bridges or urban clearances. But projects like the Kuraz Sugar Development Project, which set out to increase aggregate economic growth without regard for social justice and individual rights are not worthy of the name development. In the words of Michael Cernea, they «leave a disgracing stain on development itself» (2008: 1). Fortunately, however, there is still time for steps to be taken that would at least reduce the likelihood of this becoming the legacy of river basin development in the Omo.

First, and bearing in mind that the construction of two further dams planned for the Omo, Gibe IV and V, has not yet begun, an attempt could now be made to fill some of the gaping holes left in the preparatory work for Gibe III. A number of additional studies were recommended by various independent reviewers of the Gibe III project (e.g. SOGREA 2010; BMT Cordah 2010; Avery 2010; 2012), which were never completed. The BMT Cordah report sets out proposed terms of reference for some of these studies, including a hydrological assessment of the cumulative effects of the planned cascade of dams along the Omo and a socio-economic and ecological survey of the Omo downstream of Gibe III, in the delta region and around Lake Turkana. It is, of course, conceivable, that these studies were included in the (unpublished) preparatory work for Gibe IV and V. If so,

⁵ See also Lawson-Remer 2014.

they should be made immediately available for public discussion, together with any other as yet unpublished impact assessments for these dams.

Second, all existing impact assessments, feasibility studies and land-capability studies that may have been carried out for the Kuraz Project and other, smaller irrigation schemes in the lower Omo should be made publicly available. An independent review of these studies should be commissioned to identify any remaining gaps and to assess the potential combined impacts of irrigation development on the environment and people of the Lower Omo and Lake Turkana basin. This should be made publicly available, along with all other studies and reviews.

Third, the public health risks likely to affect the people of the Lower Omo and Lake Turkana as a result of large-scale irrigation development should be fully investigated and plans made to combat them. These include the increased transmission potential of vector-borne diseases (especially malaria which is already endemic in the Lower Omo), the spread of disease agents (such as HIV) through the influx of large numbers of migrant workers, and the contamination of ground and surface water by factory emissions, fertilizers and crop protection chemicals.

Fourth and most important, a targeted and well funded programme of compensation, livelihood reconstruction and benefit sharing should be put in place. Amongst other things, this should focus on ways of integrating irrigated agriculture with subsistence herding. Above all, and given the knowledge, experience and expertise of the affected people, they should be the ones to take the lead in arriving at the most effective solutions and in planning specific strategies, with the government and NGOs playing a supportive and facilitating role. It should be borne in mind that pastoralists and agro-pastoralists in southwestern Ethiopia have proved perfectly capable of adapting to more sedentary ways of life, without government involvement, when they have seen this as in their own and their children's interests⁶. Indeed, they would not have survived in this region if they had not been flexible, adaptable and inventive in responding, over the centuries, to environmental and climatic changes.

The above measures should clearly have been put in place much earlier. But implementing them now, as far as practically possible, would at least increase the chances of the Omo dams and the Kuraz Sugar Development Project becoming genuine development opportunities for the affected people. One would also hope that, if a proposal of this kind were put to donors, they would give it their immediate and full support. Members of the Development Assistance Groups (DAG) in Addis, which includes representatives of USAID, DFID and the EU, have made at least six visits to the Lower Omo since January 2012. These visits presumably reflected genuine concerns about the way irrigation development and resettlement were taking place in the Lower Omo, although it must be admitted that such concerns have so far been publicly admitted only in the most guarded way⁷.

⁶ One example of this is the spontaneous, drought-induced migration of Mursi to higher land in the Mago valley in the 1980s (Turton and Turton 1984).

⁷ See for example a letter from the Addis Directors of USAID and the World Bank to the Ethiopian Government dated 18 March 2014 and posted for a time on the DAG website: <http://www.mursi.org/news-items/donor-balancing-act-on-human-rights-in-the-lower-omo-valley> (accessed 28/6/18).

References

- Acreman, M. 2000. *Managed flood releases from reservoirs: issues and guidance*. A submission to the World Commission on Dams Report to DFID and the World Commission on Dams. Willingford UK. Centre for Ecology and Hydrology.
- Adams, W. 2000. *Downstream impact of dams*. Working Paper prepared for the World Commission on Dams.
- Agriconsulting S.p.A and Mid-Day International Consulting Engineers. 2008. Gibe III hydroelectric project, environmental impact assessment: additional study on downstream impact.
- Ali, D.A., Dercan, S., Gautam, M. 2011. Property rights in a very poor country: tenure insecurity and investment in Ethiopia, *Agricultural Economics*, 42 (1) 75-86.
- Ansar, A., Flyvbjerg, B., Budzier, A., Lunn, D. 2014. Should we build more large dams? The actual costs of hydropower megaproject development, *Energy Policy*, 69: 43-56.
- Avery, S. 2010. *Hydrological impacts of Ethiopia's Omo Basin on Kenya's Lake Turkana water levels and fisheries*. Final report, prepared for the African Development Bank Tunis. Nairobi.
- Avery, S. 2012. Lake Turkana and the lower Omo: hydrological impacts of major dam and irrigation development. University of Oxford. African Studies Centre, <http://www.africanstudies.ox.ac.uk/lake-turkana-and-lower-omo-hydrological-impacts-major-dam-and-irrigation-developments> (accessed 28/6/18)
- Avery, S. 2013. *What Future for Lake Turkana? The Impact of Hydropower and Irrigation Development on the World's Largest Desert Lake*, African Studies Centre, University of Oxford. http://www.africanstudies.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WhatFutureLakeTurkana-%20update_0.pdf (accessed 28/6/18)
- BMT Cordah Ltd. 2010. Gibe III: terms of reference. Report to the European Investment Bank, June 2010.
- Carr, C. 2017. *River Basin Development and Human Rights in Eastern Africa — A Policy Crossroads*. SpringerOpen.
- Cernea, M. 1997. The Risks and Reconstruction Model for Resettling Displaced Populations. *World Development*, 25 (10): 1569 - 1587.
- Cernea, M. 2008. «Reforming the foundations of involuntary resettlement: introduction». In *Can compensation prevent impoverishment? Reforming resettlement through investment and benefit-sharing*, Cernea, M., Mathur, H.M. (eds). Oxford. Oxford University Press: 1-10.
- Cernea, M. M., Mathur, H.M. (eds.). 2008. *Can compensation prevent impoverishment? Reforming resettlement through investments and benefit-sharing*. Oxford. Oxford University Press.
- CESI (Centro Elettrotecnico Sperimentale Italiano). 2006. *Gibe III Hydroelectric project: environmental impact assessment*. Milan.
- CESI-Mid-day International Consulting Engineers. 2009. *Gibe III Hydroelectric Project: Environmental and Social Impact Assessment*.

Available on: <https://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Environmental-and-Social-Assessments/G3%20ESIA.pdf> (accessed 3/9/2018).

Colson, E. 1971. *The Social consequences of resettlement: the impact of the Kariba resettlement upon the Gwembe Tonga*. Manchester. Manchester University Press.

Enawgaw, C., Deksis, D., Timer, G. 2011. *Existing challenges: plantation development versus wildlife conservation in the Omo-Tama-Mago complex*. Addis Ababa. Ethiopian Wildlife Conservation Authority,

Enawgaw, C. 2013. *Proceedings of consultative meeting on reconciling conservation and development in the Lower Omo Valley*. Mizan-Teferi. Ethiopian Wildlife Conservation Authority

FDRE. 2016. *Growth and Transformation Plan II (GTP II) (2015/16-2019/20)*. Volume I: Main Text. Federal Democratic Republic of Ethiopia, National Planning Commission, May, 2016, Addis Ababa.

Gebre, A., Kassa G. 2009. «The effects of development projects on the Karrayu and Afar in the mid-Awash Valley». In *Moving people in Ethiopia: development, displacement and the state*. Pankhurst A. and Piguet F. (eds). Oxford. James Currey: 66-80.

Kamski, B. 2016, The Kuraz sugar development project (KSDP) in Ethiopia: between 'sweet visions' and mounting challenges. *Journal of Eastern African Studies*, 10 (3): 568-580.

Lawson-Remer, T. 2012. Property insecurity. *Brooklyn Journal of International Law*, 38: 145.

Lawson-Remer, T. 2014. Security of property rights for whom? *Oxford Development Studies*, 42 (3): 319-42

Little, P., Behnke, R., McPeak, J., Gebru, G., 2010. *Pastoral Economic Growth and Development Policy Assessment, Ethiopia*. Three reports commissioned by the Department for International Development (UK) at the request of the Government of Ethiopia.

Makki, F., Geisler, C. 2011. *Development by dispossession: land grabbing as new enclosures in contemporary Ethiopia*. Paper presented at the International Conference on Global Land Grabbing, 6–8 April, Institute of Development Studies, University of Sussex.

Reid, R. 2007. *War in pre-colonial Africa*. Oxford. James Currey.

Richter, B.D., Postel, S., Revenga, C., Scudder, T., Lehner, B., Churchill, A., Chow, M. 2010. Lost in development's shadow: The downstream human consequences of dams. *Water Alternatives*, 3(2): 14-42.

Roy, A. 1999. *The Cost of Living*. New York. The Modern Library.

Scott, J.C. 2009. *The art of not being governed*. New Haven-London. Yale University Press.

Scudder, T. 2005. *The future of large dams: dealing with social, environmental, institutional, and political costs*. Lindon. Sterling, VA. Earthscan.

SOGREAH. 2010. *Independent review and studies regarding the environmental and social impact assessments for the Gibe 3 hydroelectric project*. Final report. Echirrolles, France.

South Omo Zone. 2012. Revised 2004 (E.C.) Budget Year South Omo Zone Villagization Plan, South Omo zone Pastoralist Areas Agriculture Bureau, Pastoralists Areas Department.

Turton, D., Turton, P. 1984. Spontaneous resettlement after drought: An Ethiopian example. *Disaster*, 8 (3): 178-189.

Turton D. 2010. *The downstream impact*. Revised version of a talk given at the School of Oriental and African Studies, University of London during a meeting on the Gibe III dam organised by the Royal Africa Society. <http://www.mursi.org/pdf/RAS%20Talk%20-%20Copy.pdf>

Woldemariam, T., Gebresendbet, F. 2013. *Socio-political and conflict implications of Sugar Development in Salamago Wereda, Ethiopia*. Paper presented at the conference “Large Scale Agricultural Investments in the Pastoral Lowlands of the Horn of Africa”, Institute for Peace and Security Studies, Addis Ababa University, 26-27 April.

Woodroofe R., Associates and Mascott Ltd. 1996. *Omo-Gibe River Basin Integrated Development Master Plan Study*. Prepared for the Minister of Water Resources of the Federal Democratic Republic of Ethiopia.

Zenawi, M. 2011. Speech during the 13th Annual Pastoralist Day Celebrations, Jinka, South Omo, 2012. <http://www.mursi.org/news-items/huge-irrigation-scheme-planned-for-the-lower-omo-valley> (accessed 28/6/18).

Paradigmi dello Sviluppo e Approccio Relativista

Marco Bassi,
Università di Palermo

Abstract. In this article the author builds on the notion of “paradigm of development” to provide analytic instruments for the institutional analysis of international development. He identifies the following four main paradigms, each rooted in different disciplines and ethical foundations: 1) economic growth; 2) social equity; 3) environmental sustainability; 4) beneficiaries’ active role. Each paradigm implies different and measurable objectives, to be achieved by specific methodological approaches. The various paradigms give different consideration to relevance of specific articulations of culture, formal or informal norms and local conditions. It is accordingly possible to classify them based on their relativist attitude. The economic growth paradigm assumes generalized positive gain for the public. The beneficiaries of development are not really defined: they are an imagined community that cannot take any direct role in the design and implementation of programmes and project. As such, this paradigm stands in opposition to the highly relativist fourth paradigm that instead requires specific communities to take an active decisional role on the development process. Equally diverging along the relativist gradient are the priorities defined by different sets of human rights, that on the whole provide the internationally agreed ethical dimension of international development. The transversal responsibilities for the application and promotion of the internationally agreed human rights have over the last two decades facilitated a process of hybridization of the development paradigms. Hybridization and inhomogeneity thus pervade the organizational culture of each international organisation, opening up space for both manipulations and negotiations. Throughout the paper, the author argues for the methodological and theoretical relevance of anthropology and the relativist approaches to development for mitigating the negative and, in some cases, devastating impacts that the first paradigm may produce on the most disadvantaged, “invisible” human communities.

Keywords: Relativismo; sviluppo; antropologia; sostenibilità; diritti umani.

L'apporto relativista dell'antropologia

L'antropologia¹ nasce nel XIX secolo come disciplina dedicata allo studio dei contesti socio-culturali extra-europei ed extra-occidentali. L'oggetto d'interesse la pone quindi necessariamente in una condizione di forte interazione con il campo delle politiche coloniali (Colajanni 2012) e, successivamente, con la pratica della cooperazione internazionale allo sviluppo. L'attenzione per la specificità e la diversità culturale porta però l'antropologia verso un atteggiamento relativista già a partire dagli inizi del XX secolo.² Il rispetto per i gruppi umani portatori della diversità culturale favorisce un posizionamento critico rispetto alle politiche *mainstream*, spesso in contrapposizione all'ideologia che sottende all'impresa modernizzante e omogeneizzante della colonizzazione (Apter 1965) e delle pratiche sviluppatiste del secondo dopoguerra (Arce, Long 2005: 56-60). Non è certamente un caso che il fondatore del metodo antropologico dell'osservazione partecipante e dell'antropologia sociale britannica dalla metà degli anni 1920 abbia costantemente pubblicato interventi "sull'antropologia pratica" (Malighetti 2001: 19; Weaver n.d.). L'osservazione partecipante implica la piena e prolungata partecipazione alla vita sociale, economica e religiosa della comunità studiata per cogliere, con prospettiva olistica, aspetti non noti ed anche imprevedibili all'inizio della ricerca. Nella versione pratica, l'attenzione è posta tanto sulle pratiche e la cultura del gruppo nativo, quanto sui processi di mutamento indotti dal contesto coloniale (Malinowski 1929). Nel famoso articolo del 1929 Malinowski pone la questione — tuttora attuale — del possesso della terra, sottolineando la necessità di trattarla a partire dal sistema di "valori, incentivi e utilità" dei nativi, e considerandone l'integrazione con il sistema di parentela e l'ambito normativo tradizionale (Malighetti 2001: 19). Come si vede, si tratta di un'impostazione già pienamente relativista, in cui alcuni dei tratti caratterizzanti la contemporanea antropologia dello sviluppo sono già delineati, come la prossimità con i beneficiari delle iniziative di sviluppo determinata dalla tradizione della ricerca sul campo prolungata ed intensa (Palmisano 2014a: 9-10), la visione critica olistica, che nel campo dello sviluppo va a cogliere aspetti non previsti tra gli obiettivi e gli indicatori stabiliti dal committente all'interno della logica ristretta del progetto (Olivier de Sardan 2015: 10). Si tratta di due caratteristiche che permettono di cogliere gli imprevisi "effetti collaterali" delle politiche di sviluppo (Malighetti 2005: 9).

I diversi momenti storici hanno certamente prodotto variazioni della posizione degli antropologi rispetto all'esperienza coloniale, anche in chiave riflessiva, autocritica e decostruttiva rispetto al ruolo avuto dagli stessi antropologi (Asad 1973). È però un fatto che il coinvolgimento degli antropologi nelle politiche coloniali e, successivamente, nella

¹Sul piano metodologico questo articolo si basa su riflessioni sviluppate nel corso di tre decenni di interazione con varie organizzazioni internazionali sia come antropologo 'nello' sviluppo che come antropologo 'impegnato'. Anche l'impianto teorico relativo ai paradigmi dello sviluppo e al relativismo è stato costruito in più fasi. Il primo schema classificatorio è stato presentato nell'anno accademico 2004-2005 agli allievi del corso 'Social Foundation of Development' del Master in *International Development* della Johns Hopkins University. Le elaborazioni successive sono state stimulate dalle attività della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), in occasione della definizione del quadro teorico predisposto per il IV Convegno Nazionale (Trento, 2016) e per l'intervento preparato per la tavola rotonda *Quando l'antropologo lavora nella cooperazione internazionale* del V Convegno Nazionale (Catania, 2017).

²Questo aspetto è ampiamente riconosciuto, soprattutto con riferimento alle prese di posizione pubblica e all'impostazione degli studi antropologici di Franz Boas, considerato il padre accademico dell'antropologia americana del XX secolo.

pratica dello sviluppo ha permesso, a partire dagli anni '80, il passaggio dall'antropologia nello sviluppo, spesso indicata con la denominazione di antropologia applicata, ad una più definita antropologia dei processi di sviluppo, in cui — grazie a una ricerca che investe simultaneamente il gruppo locale e i processi di sviluppo — diversi aspetti della macchina e della pratica dell'assistenza internazionale allo sviluppo divengono essi stessi l'oggetto dell'analisi antropologica (Colajanni 1994; Mosse 2013: 228; Tommasoli 2013: 52-54). Queste impostazioni sono state influenzate da diversi approcci teorici e hanno prodotto una varietà di posizionamenti. Al livello più tecnico, resta l'antropologia nello sviluppo, rappresentata dai molti antropologi oggi impegnati all'interno delle organizzazioni dello sviluppo, spesso per favorire acriticamente l'implementazione delle politiche, dei programmi e dei progetti (Palmisano 2014b: 16-19). Gli antropologi vengono specialmente chiamati quando ci si aspettano problemi di ordine culturale o dove, in virtù della coincidenza del terreno d'azione di sviluppo e di ricerca antropologica (Zanotelli, Lenzi Grillini 2008: 14), si ritenga necessaria un'opera di mediazione con una comunità specifica. Al polo opposto, a partire dalle categorie analitiche delineate da Michel Foucault sul potere del discorso e del sapere, dagli anni '80 si sviluppano delle correnti critiche che portano a posizioni di rifiuto radicale della pratica internazionale dello sviluppo, vista come strumento per mantenere il controllo e la supremazia sui paesi in via di sviluppo e bloccare i processi politici di rinnovamento che partono dalle periferie (Escobar 1995; Ferguson 1994; Ferguson, Gupta 2002).³ Ci sono, infine, una grande varietà di interventi critici ed analitici più mediati, l'antropologia dello sviluppo in senso proprio, sui più diversi aspetti dei processi che caratterizzano la cooperazione internazionale,⁴ sostanzialmente mirati alla possibilità di renderla più efficace ed equa, e di mitigare gli impatti negativi che le iniziative dello sviluppo concepite con approccio economicista e meccanicistico finiscono per avere sui gruppi più svantaggiati.

L'obiettivo di questo articolo non è tanto approfondire le questioni relative alla storia dell'antropologia dello sviluppo, ma piuttosto rilevare come la pratica dello sviluppo sia essa stessa stata influenzata e penetrata dalle prospettive particolariste generate in maniera diretta o indiretta dall'antropologia, o comunque da una visione relativista. Come richiamato da David Mosse, lo sviluppo internazionale oggi presta attenzione tanto al principio della similarità che alla differenza dell'esperienza umana. La narrazione del progresso comporta che la differenza sia un problema da superare, mentre l'aspirazione all'emancipazione comporta la supremazia dell'auto-determinazione come strumento per raggiungere l'eguaglianza. Tale contraddizione si manifesta con forme complesse nel campo dello sviluppo (Mosse 2013). In questo articolo mi avvarrò del concetto di paradigma per illustrare come le diverse impostazioni disciplinari abbiano determinato l'emergere di approcci allo sviluppo tra loro alternativi. In particolare, si guarderà a come la variabilità culturale — intesa in senso ampio e comprendente l'articolazione locale di norme e sapere — sia considerata, o considerabile, nell'ambito delle diverse pratiche dello sviluppo.

³ Per i lettori italiani Roberto Malighetti ha curato delle antologie con testi selezionati di antropologia del "post-sviluppo" (Malighetti 2001, parte IV; Malighetti 2005).

⁴ Per una presentazione sistematica delle tematiche affrontate si rimanda all'articolo di Mosse (2013).

Applicare il concetto di paradigma all'assistenza allo sviluppo

Nel campo degli studi sullo sviluppo il concetto di paradigma è spesso usato per indicare un cambiamento netto che investe le diverse dimensioni dall'azione di sviluppo. L'assistenza allo sviluppo a favore dei gruppi umani che praticano la pastorizia come forma produttiva prevalente fornisce un buon esempio illustrativo. Si è ricorso al concetto di "cambio paradigmatico" per descrivere il profondo mutamento avvenuto in questo campo (Moritz 2008; Turner 2011; Bassi 2017). Mentre in passato la mobilità territoriale, che caratterizza la produzione pastorale, veniva vista come il principale impedimento allo sviluppo, ora si riconosce l'importanza che questo stile di vita ha per la sopravvivenza in ambienti marginali ed ostili, e per l'uso sostenibile delle scarse risorse naturali. Cambia quindi il modo di fornire servizi e assistenza, prima finalizzati alla sedentarizzazione e ora disegnati sul contesto. Tale mutamento è stato favorito dall'emergere della teoria ecologica del disequilibrio e dall'azione di *advocacy* finalizzata a recuperare il punto di vista dei pastori, penalizzati dalla loro posizione di marginalità sociale e politica (Bassi 2017). Si assiste anche a una trasformazione del discorso riferito allo sviluppo pastorale, con l'adozione di nuove e diverse politiche internazionali e la promulgazione di leggi specifiche a livello nazionale (IFAD 2018). Altri esempi sono lo "sviluppo partecipativo" o *bottom-up* in alternativa a sviluppo dall'alto, o *top-down* (Chambers 1994, 1995; Tommasoli 2013: 51-52), oppure "sviluppo umano", "sviluppo sostenibile" o "sviluppo fondato sui diritti umani" in alternativa allo sviluppo centrato sulla crescita economica (Gaba 2014; Gardner, Lewis 2000). Usato in questo modo il concetto di paradigma è spesso riferito a un ambito o un aspetto specifico dell'assistenza allo sviluppo e sottolinea un profondo cambiamento avvenuto nel tempo. Esiste un prima e un dopo, radicalmente mutato. È di fondamentale importanza ribadire come un mutamento di paradigma investa in maniera trasversale e coerente i diversi aspetti di un modo particolare in cui si concepisce e si pratica l'assistenza allo sviluppo.

Non sono mancati i tentativi di avvalersi del concetto di paradigma come ausilio classificatorio per contrapporre, in un unico quadro concettuale e in uno stesso momento temporale, i diversi approcci allo sviluppo. Tale operazione consiste nel ridurre la grande variabilità e la presenza di infinite combinazioni e sfumature a un numero minore di categorie chiaramente demarcate, caratterizzate e internamente coerenti, tali da fornire delle alternative tra cui operare una scelta (Bellù 2011; Fukuda-Parr 2003; Weaver et al. 1989). Per effettuare una classificazione è però necessario adottare un *framework* attraverso cui valutare i diversi approcci allo sviluppo. Poiché i vari autori partono da diversi assunti e da diverse prospettive disciplinari o sotto-disciplinari, per questa via non si può arrivare a un delineamento condiviso dei diversi paradigmi dello sviluppo. Quando si usa il concetto di paradigma in forma classificatoria è quindi utile esplicitare quali siano le categorie di riferimento.

Il concetto di paradigma applicato al campo dello sviluppo è derivato dall'uso del termine introdotto da Thomas Khun in filosofia della scienza. I cambi di paradigma scientifici che fanno apparire plausibile ciò che prima era inaccettabile sembrano ricordare le trasformazioni diacroniche nel modo di pensare e praticare lo sviluppo, sopra richiamate. C'è però una differenza sostanziale tra l'ambito scientifico e quello dell'assistenza allo sviluppo. Nel primo caso il pubblico di riferimento, quello che propone mutamenti e assume le decisioni, è una comunità di pratica fortemente specializzata e ristretta

a una particolare disciplina scientifica, una comunità che sostanzialmente condivide i principi e i modelli di riferimento. Nel secondo caso stiamo invece parlando di un processo riferito alla società nell'insieme, in cui determinati attori tendono a giocare un ruolo differenziato, sulla base di considerazioni e interessi non condivisi. È utile distinguere tra gli attori praticanti e il più ampio pubblico. Il primo insieme è esso stesso eterogeneo, comprendente le diplomazie, le organizzazioni internazionali e le organizzazioni non governative (ONG) che, per lo più, dipendono da fondi messi a disposizione da governi e dalle organizzazioni internazionali. Con l'esclusione delle ONG che devono rispondere dei fondi utilizzati, si tratta di attori che non sono soggetti a regole strutturate di *accountability*, se non attraverso dinamiche indirette di critica che possono manifestarsi nella più ampia comunità sociale. Questo ci porta al secondo termine, il pubblico, che è in grado di articolare posizioni e istanze attraverso i meccanismi politici di rappresentanza, la società civile, i movimenti e le associazioni. Il confine tra movimenti, associazioni e ONG non è netto, e vari meccanismi consultivi messi in campo dalle organizzazioni internazionali permettono di rendere più sistematico il *feedback* della società civile. Tale capacità diventa particolarmente incisiva in occasione dei grandi *fora* ed eventi internazionali, spesso organizzati o promossi dalle agenzie delle Nazioni Unite in connessione alla preparazione e implementazione dei trattati internazionali (Tommasoli 2013: 215-217). Le tecniche di *advocacy* favoriscono questo meccanismo, anche in forma pro-attiva. Paradossalmente, i beneficiari dello sviluppo, pur essendo in teoria i principali protagonisti dell'assistenza allo sviluppo, si trovano in una posizione ambigua e ambivalente: sono allo stesso tempo parte del pubblico e potenzialmente attori attivi, ma solo, come vedremo meglio in seguito, con determinati approcci allo sviluppo, generalmente quelli maggiormente caratterizzati dall'impostazione relativista. Va infine considerata l'importanza del livello tecnico o intellettuale, responsabile della costruzione del discorso sullo sviluppo, oppure della sua decostruzione. Anche qui è utile distinguere tra una componente principale, fatta da esperti praticanti direttamente ingaggiati dalle organizzazioni internazionali e da varie istituzioni accademiche, e da una seconda componente maggiormente legata alla società civile, tra cui attivisti, alcune importanti *think tanks*, ricercatori indipendenti, spesso sponsorizzati da fondazioni, e alcuni accademici, di solito in posizione minoritaria all'interno delle loro università o centri di ricerca.⁵

Come accennato, l'uso del concetto di paradigma presuppone l'esistenza di coerenza tra la dimensione ideologica di un determinato approccio e i suoi risultati pratici. La pratica dello sviluppo, infatti, richiede la definizione di obiettivi specifici e misurabili, per il cui raggiungimento si mettono in campo delle azioni mirate. La definizione degli obiettivi dipende evidentemente dai modelli e dalle teorie adottate. Si manifesta, pertanto, anche l'esigenza di stabilire coerenza tra diversi aspetti del campo ideologico:

- a. modelli e teorie specifiche, evidentemente fortemente influenzate dalla prevalenza dell'uno o dell'altro approccio disciplinare;
- b. la dimensione etica, rappresentata dalla definizione degli obiettivi dell'azione di sviluppo e da diverse modalità di riferimento ai diritti umani;

⁵ Naturalmente non sono rari i casi in cui, sulla base di considerazioni di ordine etico, "praticanti" si impegnino anche parallelamente in un'azione critica indipendente. Sono spesso proprio questi praticanti impegnati che, in virtù del loro posizionamento all'interno delle istituzioni dello sviluppo, possono favorire importanti cambi paradigmatici.

c. la componente discorsiva, ovvero le retoriche, le rappresentazioni e le politiche ai diversi livelli di *governance*.

Ognuna di queste componenti ha già ricevuto considerevole attenzione nell'ambito degli studi sullo sviluppo. Come accennato, l'antropologia dello sviluppo ha focalizzato molto l'attenzione sulla terza componente, sia con le analisi di matrice foucaultiana che con i numerosi studi dedicati alle politiche pubbliche e ai *gap* tra le politiche e la loro implementazione (Shore, Wright 1997; Mosse 2013: 233-234; Olivier de Sardan 2015). Sembra ora importante rivolgere lo sguardo alla correlazione che esiste tra questa terza componente e le prime due. La configurazione complessa degli attori dello sviluppo e il ruolo chiave, seppur per lo più indiretto, esercitato dal pubblico fanno della dimensione etica la componente da tenere maggiormente in considerazione nel delineare i diversi paradigmi dello sviluppo. I valori sociali presenti all'interno della società entrano nel campo dell'assistenza allo sviluppo attraverso diverse vie, per esempio portate per convinzione etica dagli esperti incorporati nelle organizzazioni dello sviluppo o attraverso i meccanismi consultivi. Un cambiamento di valori in seno alla società, stimolato dalla ricerca accademica e dall'azione della società civile, finisce per indebolire le retoriche costruite dalle organizzazioni internazionali in un determinato momento storico, ma non necessariamente la prassi consolidata, essendo questa legata sia all'inerzia istituzionale⁶ che all'azione specifica e razionale di potenti gruppi di interesse nazionali e globali. I tecnici dello sviluppo, siano essi interni alla macchina dello sviluppo o intellettuali indipendenti impegnati nell'azione critica, sono costantemente impegnati a ri-costruire retoriche efficaci (c), tali da far apparire coerenti i modelli e le teorie che si vogliono applicare (a) con la dimensione etica (b). Da ciò deriva che il campo dello sviluppo è molto più complesso e articolato di quello coincidente con una specifica comunità scientifica, con interazioni e interpretazioni multiple e spesso tra loro discordanti. Così, mentre Khun suggerisce che in ambito scientifico un paradigma subentra a un altro quando l'evidenza accumulata dimostra alla comunità scientifica di riferimento l'inadeguatezza del paradigma vigente, nel campo dello sviluppo i diversi paradigmi convivono nel tempo e sono tra loro in contraddizione per obiettivi e in competizione per l'uso delle risorse disponibili nel campo dell'aiuto pubblico allo sviluppo. Questo giustifica i tentativi di utilizzare il concetto di paradigma come ausilio classificatorio, ma occorre ridurre la complessità e la diversità delle proposte tenendo conto dell'importanza che, nel campo dello sviluppo, hanno i mutamenti di valori e dei modelli in seno al pubblico più ampio, a loro volta stimolati da nuove consapevolezze indotte da determinate prospettive disciplinari. In quest'ottica è possibile partire dalle considerazioni di Filippo Lenzi Grillini e Francesco Zanotelli, i quali identificano negli anni '80 lo spartiacque per la nascita dei tre nuovi paradigmi: umano, sostenibile e partecipativo (2008: 15-16). I paradigmi di base attualmente operativi possono dunque essere ridotti a quattro, differenziati dalla centralità dei seguenti elementi:

1. crescita economica
2. equità sociale
3. sostenibilità ambientale

⁶ Definiamo inerzia istituzionale la tendenza delle organizzazioni a mantenere nel tempo la propria cultura organizzativa in virtù del lento ricambio di personale e delle consolidate relazioni di potere che governano la stessa organizzazione.

4. ruolo attivo dei beneficiari nell'azione di sviluppo

Nella sezione che segue verranno presi in esame i tratti salienti dei quattro paradigmi, per poi vedere come le questioni del relativismo e dei diritti umani si articolano in relazione ad essi.

Il paradigma della crescita economica

Come illustrato da Antonino Colajanni⁷, il paradigma della crescita economica costituisce l'impostazione di base della cooperazione internazionale allo sviluppo. È stato introdotto con il nuovo ordine mondiale emerso alla fine della seconda guerra mondiale, per sostenere i paesi della sfera di influenza statunitense, ed è pertanto riferito al modello capitalista della società. Come ricordato da vari autori, il trasferimento di tecnologia e *know how*, lo sviluppo infrastrutturale e la crescita economica, misurata specialmente attraverso il Prodotto Interno Lordo (PIL), costituiscono gli obiettivi primari di questo approccio. Il paradigma della crescita economica si pone in continuità con la teoria della modernizzazione, ma mentre quest'ultima riguarda un processo di sviluppo che connota in forma positiva una trasformazione dell'organizzazione della produzione e delle forme sociali che la sostengono, il primo è piuttosto focalizzato sulla dimensione macro-economica. Il processo di decolonizzazione porta dunque a uno spostamento dell'attenzione dalle teorie sociologiche all'economia neo-classica. Tuttavia, ancora oggi viene talvolta utilizzata la dicitura di paradigma della modernizzazione, quando si vogliono sottolineare, all'interno di un approccio comunque fondato sulla crescita economica, delle iniziative finalizzate a trasformare a livello locale le forme sociali che sottendono ai processi produttivi, in quei contesti in cui ancora persistono forme claniche, parentelari o tribali di solidarietà, o altre modalità collettive di accesso alle risorse naturali (Gaba 2014: 59-6; Moritz 2008: 2245-6).

Le debolezze di questa impostazione hanno cominciato a manifestarsi molto presto, sotto diversi punti di vista, cosa che ha indotto ad adottare una serie di misure correttive che, in sostanza, hanno determinato l'emergere di varianti dello stesso paradigma. La prima versione si fondava su un'impostazione keynesiana, in cui lo Stato aveva un'importante funzione regolatrice e di sostegno all'occupazione attraverso la crescita della burocrazia, anche a costo di incrementare il deficit pubblico. La crisi del debito pubblico dei paesi in via di sviluppo e l'ondata neo-liberale degli anni '80 porta all'adozione di una serie di misure da parte della World Bank e dall'International Monetary Fund, specificamente disegnate per i paesi in via di sviluppo, note come *Washington Consensus*. Si fondano sulla nozione della supremazia del libero mercato, con fuoco specifico sulla produzione e sulla crescita economica attraverso la stimolazione degli investimenti internazionali (*Foreign Direct Investment - FDI*), sul bilanciamento dei conti pubblici e sul drastico ridimensionamento del ruolo dello Stato come regolatore del mercato, fornitore di servizi e serbatoio di impiego (Weaver et al. 1989: 209-210; Bellù 2011: 25-31). È il periodo delle politiche dell'aggiustamento strutturale imposto come condizionalità ai paesi in via di sviluppo per la concessione di nuovi prestiti.

⁷ Si rimanda all'articolo di Colajanni contenuto in questo numero di *Antropologia Pubblica*.

Come evidenziato nell'intervento di Colajanni⁸, già dagli anni '70 le istituzioni preposte a finanziare lo sviluppo internazionale avevano aperto alla riflessione sui problemi indotti dall'approccio della crescita economica. Con la riforma neoliberista e i gravi i problemi sociali da essa indotta inizia una progressiva azione di adozione di misure correttive e compensatorie. Queste includono dagli anni '80 un'attenzione specifica per il tema della *good governance*, del decentramento amministrativo e della democratizzazione, per tenere sotto controllo la corruzione, promuovere l'*accountability* e la trasparenza, e favorire un avvicinamento degli apparati dello Stato, ridotti nelle loro funzioni, alle comunità locali. Vengono introdotti e progressivamente elaborati degli indicatori di *governance*, su cui basare la condizionalità degli aiuti allo sviluppo (Tommasoli 2013: 59-71). Sempre dagli anni '70 inizia la riflessione sulla povertà,⁹ fino alla promozione sistematica negli anni '90 di piani nazionali per il contenimento della povertà (*poverty-reduction strategy papers* - PRPS) (Tommasoli 2013: 197-202), essenzialmente basati su misure micro-economiche in un quadro di crescita macro-economica e integrazione al mercato (World Bank 2001).¹⁰ Cresce l'attenzione per la responsabilità sociale d'impresa, sia per gli impatti sociali che le imprese hanno sulla società con i loro progetti, sia in forma proattiva, attraverso l'attivazione di progetti a favore delle comunità.¹¹ Coerentemente con il ruolo attribuito agli investimenti internazionali (FDI) si sviluppano codici etici per l'autore-regolamentazione delle imprese nei diversi settori, così come codici e direttive vincolanti sulle procedure delle organizzazioni finanziarie internazionali, da attivare nella fase di valutazione dei progetti infrastrutturali e negli investimenti da esse finanziati. In sostanza, la risposta adattiva del paradigma della crescita economica alla questione etica consiste nell'assegnare le risposte al settore privato, con un mix di misure vincolanti e misure volontarie, e con una consistente componente dell'aiuto pubblico allo sviluppo specificamente dedicata alla lotta alla povertà.

Nonostante questi correttivi, soprattutto a partire dall'introduzione delle politiche neoliberiste degli anni '80, si è consolidato un movimento anti-sviluppista — fondato su iniziative collettive ed identità specifiche e localizzate — il cui obiettivo non è la ricerca di alternative allo sviluppo, ma di un'alternativa allo sviluppo (Mohan, Stokke 2000: 259; Demaria, Kothari 2017: 2). La critica radicale è ben rappresentata nella letteratura accademica, nei citati contributi di ispirazione foucaultiana, dalla teoria della decrescita e, più in generale, dagli autori che si riconoscono nel campo del post-sviluppo. Le metafore “decrescita” e “post-sviluppo” sembrano configurare un paradigma diametralmente opposto a quello della crescita, sia nella prospettiva del mutamento nel tempo che nei contenuti. Occorre però tenere in considerazione che più che un insieme coerente di teorie, modelli, valori e pratiche correlate, il campo del post-sviluppo consiste in un agglomerato di teorie, modelli, valori ed esperienze tra loro eterogenee, spesso promosse nell'ambito dell'associazionismo, sia a nord che a sud del mondo, tenute insieme dall'opposizione al paradigma della crescita economica. Come sottolineato da Federico Demaria e Ashish

⁸ In questo numero di *Antropologia Pubblica*.

⁹ Sulla questione della povertà richiamiamo i contributi di Oscar Lewis (1973), Albert Tevoedjre (1978) e Vigdis Broch-Due (1995).

¹⁰ Aggiustamento strutturale, *good governance*, partecipazione e riduzione della povertà costituiscono per Mosse gli elementi portanti della nuova architettura dell'aiuto internazionale allo sviluppo (2013: 237-8).

¹¹ È noto il caso della Shell, che dopo le critiche per gravi violazioni dei diritti umani in Nigeria e ripetuti episodi di inquinamento finanzia volontariamente progetti di sviluppo comunitario e si impegna nel finanziare l'importantissima organizzazione ambientalista IUCN.

Kothari, sono caratterizzate non tanto dall'idea di ottenere qualcosa in meno di quello che viene attualmente offerto nel quadro della crescita economica, un fenomeno per il quale già esiste il termine tecnico recessione, ma piuttosto dall'aspirazione a un benessere fondato su valori profondamente diversi, il passaggio al post-materialismo, non essendo l'attuale modello sostenibile (2017: 7). Il progetto non è ancora realizzato, essendo il paradigma dominante tutt'altro che morto, e le alternative ancora frammentarie, tali da richiedere in questa fase il passaggio dalla critica decostruttiva alla definizione di narrative efficaci (Demeria, Kothari 2017).

Seguendo l'impostazione delineata nell'introduzione di questo articolo sugli attori dello sviluppo, al polo opposto della crescita economica troviamo piuttosto il paradigma che pone al centro i beneficiari dell'aiuto allo sviluppo. Infatti, la più importante caratteristica del primo paradigma sta proprio nell'invisibilità dei beneficiari. Il suo fondamento etico si colloca nell'assunto che, per effetto della crescita economica, tutti gli attori sociali, compresi quelli più svantaggiati, finiscono comunque per beneficiare di un effetto automatico di "gocciolamento" del benessere (Rostow 1960). I beneficiari coincidono con il pubblico più ampio, una categoria fittizia, immaginata: non esistono come realtà progettuale, né nella forma di attori con capacità decisionale all'interno dei progetti, né come elemento da monitorare con indicatori specifici, se non per effetto delle marginali misure correttive messe in campo a seguito delle critiche. Il risultato è che i progetti di sviluppo in molti casi finiscono per danneggiare in modo diretto o per «effetti perversi e nocivi» coloro che nell'immaginario pubblico dovrebbero invece esserne i beneficiari (Lenzi Grillini, Zanotelli 2008: 17).

Il caso dello sviluppo della Valle dell'Omo illustrato da David Turton in questo stesso numero di *Antropologia Pubblica* illustra perfettamente gli effetti dell'invisibilità. In virtù della necessaria quanto inarrestabile avanzata della modernità, le forme produttive dei popoli della valle dell'Omo e del bacino del Lago Turkana sono totalmente invisibili. Nella retorica del regime etiopico anche loro finiranno per beneficiare dell'industrializzazione dell'agricoltura, grazie allo sviluppo infrastrutturale e alle nuove opportunità di lavoro salariato. Purtroppo, l'inadeguata applicazione delle procedure di valutazione di impatto sociale ed ambientale non ha permesso l'adozione di adeguate misure di mitigazione.¹² La dura realtà per quelle popolazioni è che all'improvviso si sono trovati privi delle risorse naturali generate dalle inondazioni stagionali del fiume Omo, sulle quali fondavano tutte le loro attività produttive, mentre le nuove opportunità lavorative saranno sfruttate da altri attori, quelli dotati dell'adeguata formazione ed esperienza. In questa forma, sviluppo semplicemente significa trasferire titoli e capacità da una componente sociale ad un'altra. Se la questione non è considerata in modo esplicito, sono gli strati più deboli e i popoli più marginali a soffrire maggiormente. Nei casi più estremi, lo sviluppo uccide, come nell'evocativo titolo di Brigitte Erler richiamato da Colajanni in questo stesso numero di *Antropologia Pubblica*. Uccide negli inquinati fossi di scolo delle piantagioni, di malattia nelle periferie degradate delle grandi metropoli e nelle stive delle carrette del Mar Mediterraneo. L'invisibilità ha colpito i popoli della valle dell'Omo, colpisce i milioni di persone dislocate in modo diretto dai progetti di sviluppo,¹³ colpisce su scala massiccia i contadini (*small-holders*) espropriati dalla loro

¹² Vedere anche Carr (2017).

¹³ Si rimanda alle posizioni di un esperto legato alla World Bank come Michael Cernea, trattato nell'articolo di David Turton in questo numero di *Antropologia pubblica*.

terra a seguito delle politiche a favore del *Foreign Direct Investment*, scaturite in riforme che hanno permesso l'acquisizione di enormi estensioni di terra da parte di investitori nazionali e internazionali, soprattutto in aree caratterizzate da forme collettive, informali e consuetudinarie di accesso e redistribuzione delle terre (Hall et al. 2015; De Schutter 2009; Cotula et al. 2009). Nel caso dell'investimento internazionale sulla terra la strategia degli *advocates* e delle *think tanks* che li hanno sostenuti è stata incentrata sull'inversione della prospettiva, mostrando gli effetti dello stesso processo dal punto di vista dei contadini espropriati. È questo lo spirito dell'efficacissima metafora del *land grabbing*, promossa, tra gli altri, da Oakland Institute, International Land Coalition, GRAIN e IIED. Dare visibilità nella sfera pubblica alle vittime e agli occultamenti di verità note è anche stata la strategia degli *advocates* nel caso delle diga Gibe 3 in Etiopia, come evidente dalle attività di *Survival International*, *International Rivers*, *Bankwatch* e *Africa Resources Working Group*.

Stiamo evidentemente parlando di casi limite che hanno suscitato un acceso dibattito internazionale, tuttavia non infrequenti, e tali da interessare le vite di centinaia di milioni di persone. Sono situazioni che potrebbero essere mitigate in buone condizioni di *governance* e democrazia, nel rispetto dei diritti umani riconosciuti e con l'adeguata applicazione delle misure correttive già discusse e concordate in ambito internazionale.

Lo sviluppismo

Lo Stato sviluppista (*developmental State*) è una variante molto inquietante del primo paradigma, per le sue implicazioni rispetto al superamento esplicito di alcuni cardini che hanno caratterizzato il pensiero liberale classico — tra cui democrazia e società aperta — e il sistema internazionale basato sul rispetto dei diritti umani. Nella sua essenza, consiste nel fondare sullo sviluppo industriale e sulla crescita del PIL la legittimità politica. In sostanza, l'élite politica al potere si presenta come avanguardia modernizzatrice, attiva nel mobilitare le risorse umane ed economiche del paese in base ad un piano di crescita economica. Differentemente dal neo-liberismo, lo Stato assume un ruolo importante nell'azione di mobilitazione. Sono state delineate diverse varianti, alcune compatibili con la democrazia elettorale e multipartitica, altre in cui il ruolo dell'associazionismo e della rappresentanza politica sono esplicitamente presentate come un ostacolo allo sviluppo (Fiseha 2014). È il caso della versione etiopica dello sviluppismo (Planel 2014; Goodfellow 2017), nel cui quadro si inserisce la citata questione dello sviluppo nella valle dell'Omo (Kefale e Gebresenbet 2014). Consiste in un'ideologia di partito denominata *revolutionary democracy* (Bassi 2014; Arriola, Lyons 2016: 79-82), promossa dal Presidente e Primo Ministro dell'Etiopia dal 1991 al 2012, Meles Zenawi. Nonostante una crescita del PIL sopra il 10 per cento e protratta per più di 10 anni, l'Etiopia non è stata in grado di controllare le istanze elitarie che hanno causato il conflitto internazionale con l'Eritrea. I partiti di opposizione, ammessi e tutelati dalla costituzione democratica, sono in pratica stati soppressi con la messa in campo di un efficacissimo apparato repressivo e la realizzazione di un sistema di fatto fondato sul partito unico. Le attività delle ONG in campi afferenti i diritti umani sono state bandite e la stampa duramente repressa. Il centralismo del partito, al potere in ogni singolo Stato federale, ha prodotto squilibri nell'accesso al credito e nel controllo dei settori produttivi in espansione. La crescente crisi sociale, anche dovuta al livello bassissimo dei salari, ha portato alla strutturazione

della protesta, alla conseguente instaurazione dello stato di emergenza e all'avvio di conflitti armati tra stati della federazione, cosa che nel 2017 e 2018 ha prodotto un forte flusso di *internally displaced peoples* e rifugiati internazionali. Solo negli ultimi mesi la realistica prospettiva di un collasso totale dello Stato ha indotto il partito al governo a rinnovare, con un atto di responsabilità, la sua *leadership*, a re-introdurre le garanzie democratiche e a intraprendere i primi passi verso la soluzione definitiva del conflitto eritreo.

Il paradigma dello sviluppo umano

Il contributo di Colajanni in questo numero di *Antropologia Pubblica* illustra come, a partire dal *Rapporto Pearson* del 1969, le istituzioni di Bretton Woods, preposte a finanziare l'aiuto internazionale allo sviluppo, abbiano incominciato a recepire le critiche e a dedicare una maggiore attenzione agli aspetti sociali. Su questo tema si sono inserite altre riflessioni promosse nell'ambito di altre organizzazioni delle Nazioni Unite, che, grazie all'azione coordinativa del Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite (ECOSOC), hanno progressivamente acquistato un ruolo crescente nel panorama internazionale dell'aiuto allo sviluppo. Nella crescita dell'attenzione per le questioni sociali possiamo riconoscere due fasi. Si deve una prima formulazione, nota come approccio *basic needs* (bisogni di base), al lavoro svolto nel corso della *World Employment Conference* organizzata nel 1976 dall'International Labour Office, il segretariato dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO) delle Nazioni Unite. L'approccio, presentato in un quadro teoricamente compiuto all'inizio degli anni '80 da Paul Streeten (1981),¹⁴ si basa sulla necessità etica di soddisfare i bisogni essenziali degli individui, identificati in cinque ambiti: alimentazione, acqua pulita e minime condizione sanitarie, istruzione, e riparo.¹⁵ L'incapacità degli individui di soddisfare tali bisogni di base corrisponde alla condizione di povertà assoluta. L'aiuto internazionale allo sviluppo deve concentrarsi direttamente su questi bisogni, senza aspettare il meccanismo indiretto della crescita dei redditi e applicando degli indicatori specifici.

Gli sviluppi successivi sono stati catalizzati dalle attività dell'United Nation Development Programme (UNDP). Le elaborazioni teoriche del Premio Nobel dell'economia Amartya Sen — costruite intorno ai concetti di eguaglianza, attribuzioni (*entitlements*, nel senso di capacità positiva, possibilità) e libertà (Sen 1976, 1981, 1983, 1997, 1999) — sono state fondamentali nel delineare le caratteristiche dello sviluppo umano (Fukuda-Parr 2003; Gaba 2014: 63-64). In sostanza, l'approccio consiste nel creare le condizioni sociali ed economiche che possano permettere alle persone di agire per il miglioramento delle proprie condizioni di vita. La questione, ancora aperta, sta nell'identificare i campi in cui l'intervento fa effettivamente la differenza. Il dibattito si è sviluppato intorno agli indicatori da utilizzare per la realizzazione dell'Human Development Index (HDI), parametri riferiti alle capacità sociali delle persone, piuttosto che al PIL o al reddito pro-

¹⁴ Paul Streeten è un economista dello sviluppo, Professore Emerito della Boston University

¹⁵ È interessante osservare l'analogia con la teoria dei bisogni di Malinowski, alla base della sua incompiuta formulazione del funzionalismo. Per l'antropologo le istituzioni servono a rispondere ai bisogni fisiologici degli individui (alimentazione, riparo e riproduzione). Identifica anche dei "bisogni derivati dalle forme culturali" e dei "bisogni strumentali", elementi che vanno a coprire i campi dell'economia, del controllo sociale, dell'educazione e dell'organizzazione politica.

capite (Fukuda-Parr 2003).¹⁶ A partire dal 1990 lo HDI è stato utilizzato per la redazione annuale del *Human Development Report*, nei quali viene fornita una quantificazione dello HDI per ogni Stato del globo.

Sakiko Fukuda-Parr riassume le caratteristiche dal paradigma dello sviluppo umano raffrontandolo sia al paradigma neo-liberale che alla fase intermedia dello sviluppo sociale rappresentata dall'approccio del bisogni di base (tavola 1).

Tabella 1. Il paradigma dello sviluppo umano secondo la schematizzazione di Fukuda-Parr (2003: 311, tradotto e adattato)

	L'APPROCCIO SVILUPPO UMANO	L'ALTERNATIVA NEOLIBERISTA	L'ANTECEDENTE DEI BISOGNI DI BASE
Basi filosofiche			
Assunti normativi	Espliciti	Impliciti	Non pienamente specificati
Concetto di benessere	Capacità positive (Sen)	Utilitaristico	Soddisfazione dei bisogni di base
Aspetti valutativi			
Principali criteri per la valutazione del progresso dello sviluppo	Capacità umana, egualitarismo dei risultati, correttezza e giustizia degli assetti istituzionali	Benessere economico, crescita economica, efficienza	Riduzione della povertà in termini di reddito, accesso ai servizi di base
Strumenti di misurazione preferiti	Risultati di sviluppo umano, misure sulla deprivazione e la distribuzione	Attività e condizioni economiche, misure medie ed aggregate	Accesso ai mezzi materiali, misure derivate
Aspetti di agency			
Le persone come fine e/o mezzo nell'azione di sviluppo	Fine: beneficiarie; Mezzo: agenti attive	Mezzo: risorse umane per attività economiche	Fine: beneficiarie
Agente mobilizzatore	Azione individuale e azione collettiva	Azione individuale	Attenzione alla volontà politica e alla base politica

¹⁶ Amartya Sen ha contribuito al lavoro di identificazione degli indicatori rilevanti.

“Strategia di sviluppo”			
Obiettivi operazionali chiave	Espandere le possibilità di scelta delle persone (sociali, economiche e politiche)	Crescita economica	Espandere i servizi sociali di base
Distribuzione di costi e benefici	Enfasi su egualitarismo e sui diritti umani di tutti gli individui	Attenzione per la povertà	Attenzione alla povertà
Relazione tra sviluppo, diritti umani e libertà	I diritti umani e le libertà hanno valore intrinseco e sono obiettivi dello sviluppo	Nessuna relazione esplicita	Nessuna relazione esplicita

Il paradigma ambientale

Differentemente dallo sviluppo umano, il paradigma ambientale nasce indipendentemente dal campo dello sviluppo internazionale, anzi, in contrapposizione a esso. Ha infatti le sue radici nell’ambientalismo del XIX secolo, quando tra alcune componenti elitarie delle società si andava diffondendo la consapevolezza che l’industrializzazione e la crescita urbanistica stavano profondamente e irreversibilmente alterando gli ambienti e i paesaggi naturali. La soluzione consisteva quindi nell’arrestare il processo di industrializzazione nelle aree di alto valore naturalistico, proteggendole nella forma di parchi da cui le attività umane dovevano restare escluse. Nel tempo, la coscienza ambientale si è diffusa a tutti gli strati sociali, anche per l’evidente aggravamento del problema e il determinarsi di altri processi, tra cui rischio nucleare e il crescente inquinamento. Gli impatti sulla bio-diversità, sulla salute e sul clima sono diventati evidenti e misurabili, grazie anche allo sviluppo di discipline scientifiche specifiche, tra cui l’ecologia e le altre scienze ambientali e naturali. Nel discorso ambientalista sono anche confluite una varietà di istanze locali di fondamentale contrapposizione alla modernizzazione e alla globalizzazione economica.

Anche il paradigma ambientale si fonda su considerazioni di ordine etico: l’interesse utilitaristico per lo sfruttamento immediato delle risorse è contrapposto alla considerazione per una realtà traslata, le generazioni future, oppure l’Uomo, gli altri organismi viventi e la Terra.

Federico Demaria e Ashish Kothari illustrano molto bene il percorso per cui, a partire dalla Conferenza di Stoccolma del 1972, il campo dello sviluppo sia riuscito progressivamente ad appropriarsi e ad addomesticare le istanze ambientaliste attraverso la formulazione dei concetti ossimorici di “sviluppo sostenibile” e “economia verde” (*green economy*), cui andrebbe aggiunta la più recente formulazione di *banking nature*, promossa

all'interno delle organizzazioni globali ambientaliste, per cui per mostrare efficacemente l'importanza della natura sarebbe necessario esprimerne il valore in termini monetari. Quest'ultima tendenza è stata avviata da alcune soluzioni adottate nell'ambito dei trattati internazionali, legate al concetto di "servizio eco-sistemico", ovvero nell'identificazione di un'utilità per l'uomo di un habitat naturale, che può eventualmente essere quantificata e compensata in termini monetari. Demaria e Kothari notano come questo processo di mercificazione della natura sia fortemente in linea con il paradigma della crescita economica, sia nella versione keynesiana che neo-liberale (Demaria e Kothari 2017: 3-5).

Lo sviluppo sostenibile consiste nel tenere conto del problema della sostenibilità dell'uso delle risorse naturali. Tra le tante, è rimasta famosa la definizione contenuta nel *Rapporto Brundtland* presentato all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite dalla *World Commission on Environment and Development*, che definisce sostenibile lo sviluppo quando questo soddisfa i bisogni del presente senza compromettere la possibilità per le generazioni future di soddisfare i loro bisogni (United Nations 1987).

In chiave di conservazione di biodiversità, all'approccio fondato sulle aree protette gestite dalle autorità governative e fondate sulla restrizione delle attività umane se ne è progressivamente sostituito un altro in cui si è tenuto conto delle esigenze delle comunità locali, fino al riconoscimento che le comunità locali ed indigene conservano, anche con modalità informali, la biodiversità per propria iniziativa (Phillips 2002; Borrini-Feyerabend et al. 2004; Bassi 2016). Nel campo della conservazione della biodiversità queste differenze sono oggi considerate nei termini di diversi tipi di *governance*, nell'ordine "governance governativa", "governance condivisa" — entrambe riferite alle aree protette — e "governance dei popoli indigeni e delle comunità locali", riferita in alcuni casi alle aree protette ed in altri ad aree conservate (Borrini-Feyerabend, Hill 2015). Viene riconosciuta anche la "governance privata", ovvero conservazione praticata su aree di proprietà esclusiva di persone o di fondazioni.

Il paradigma centrato sui beneficiari

Le misure adottate in seguito al *Washington consensus* hanno prodotto uno spostamento della responsabilità per la fornitura dei servizi dallo Stato alle ONG. Le ONG vengono anche considerate come un'importante componente della *governance* complessiva, in cui un ruolo fondamentale viene assunto dalla società civile in alternativa al dirigismo statale (Mohan, Stokke 2000: 247-8). Se a questo si aggiunge la crescente influenza dello sviluppo sociale e il fatto che le ONG, per loro natura, lavorano a stretto contatto con le comunità locali — o sono diretta espressione delle comunità locali, come nel caso delle ONG indigene o di molte organizzazioni della società civile (CSO) — si comprende il successo, dagli anni '90, dell'approccio partecipativo e dello sviluppo dal basso, ovvero della messa in campo di azioni designate a partire dalle esigenze della comunità.

Il fuoco sulla comunità locale porta a un ribaltamento di prospettiva, che si manifesta per ovvie ragioni soprattutto sul piano metodologico. La riflessione è articolata, e si è sviluppata lungo diverse linee. In generale, la prima esigenza è di non procedere sulla base di interventi pre-identificati. Serve del tempo per capire quali siano le esigenze della comunità beneficiaria. Di conseguenza, il progetto deve iniziare con una fase identificativa.

Un'altra linea di riflessione riguarda il ruolo dei tecnici e degli esperti, normalmente associati alle ONG. Nella versione del "populismo partecipativo" gli esperti si limitano ad applicare delle tecniche di estrazione di conoscenza locale per individuare le priorità locali (Sabelli 1994: 67-72).¹⁷ Robert Chambers (1997) suggerisce di assumere il ruolo neutro di facilitatore, evitando ogni influenza, e ha parlato di "ignoranza ottimale", selezionando solo le informazioni essenziali con il minor investimento possibile di tempo. Al polo opposto, la ricerca-azione si configura come una variante epistemologica della ricerca classica (Sabelli 1994: 72-3), in cui il ricercatore svolge una vera e propria ricerca su temi di rilevanza per la comunità, al fine di trasmettere elementi conoscitivi nuovi alla comunità stessa per favorire l'auto-pianificazione. In alcune esperienze a guida antropologica, le persone della comunità sono state coinvolte nel *team* dei ricercatori (Sabelli 1994: 80-87).

Una terza linea di riflessione riguarda l'*empowerment*. Si riconosce, infatti, che alcuni problemi non possono essere risolti con un approccio esclusivamente locale. Le condizioni di povertà possono essere indotte da elementi strutturali, per cui è necessario incidere sul piano delle politiche per mutare quelle condizioni. Gli strumenti e gli approcci per il conseguimento di tale obiettivo sono molteplici, e includono l'*advocacy* e le piattaforme, o *networks*, di ONG.¹⁸

C'è infine la questione dell'auto-determinazione, ovvero dell'autonomia decisionale della comunità beneficiaria, e del ruolo che tecnici, ricercatori e organizzazioni possono avere nel condizionare le scelte attraverso dispositivi di ordine tecnico. In relazione a questa esigenza è stata messa a punto la procedura internazionale del *Free, Prior and Informed Consent* (FPIC), raccomandata all'interno della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei popoli Indigeni. Il FPIC consiste in una fase che precede la realizzazione di qualsiasi progetto che possa avere impatti negativi sulla comunità indigena. Il progetto viene opportunamente valutato dalla comunità, in piena autonomia, e negoziato fino al conseguimento formale del consenso a procedere. Il FPIC è una delle misure contenute all'interno della citata dichiarazione al fine di assicurare l'auto-determinazione nello sviluppo. Si tratta di un principio che tiene in esplicita considerazione anche gli elementi identitari e le specificità culturali del gruppo indigeno, fino al riconoscimento delle istituzioni e del diritto consuetudinari. Per questo tipo di approccio Rodolfo Stavenaghen suggerisce di adottare la denominazione di "etno-sviluppo" (1986), una riflessione che è partita dalle esperienze negative dei popoli indigeni e dagli episodi di etnocidio.

La considerazione delle specificità culturali non riguarda solo i popoli indigeni, come indicato dalle riflessioni del rapporto tra sviluppo e cultura (Rist 1994; Serageldin, Taboroff 1994), promosse specialmente dall'UNESCO attraverso l'istituzione della Commissione Internazionale per la Cultura e lo Sviluppo, su questioni di articolazioni particolari di cultura sia a livello nazionale che locale. L'UNESCO ha coinvolto anche organizzazioni internazionali come la World Bank nella promozione di importanti eventi internazionali, un'attività che nell'insieme ha permesso di connotare positivamente

¹⁷ I manuali su tali tecniche e le diverse denominazioni dei metodi sono innumerevoli. Richiamiamo qui la *Participatory Rural Appraisal* (Chambers 1994, 1996).

¹⁸ Intorno agli anni 2000 la stessa World Bank promuove un approccio basato sul concetto di "capitale sociale" (Putnam 1993), atto a rafforzare i legami tra le diverse componenti della società civile (World Bank 2000), e da quel momento molti programmi, tra cui quelli finanziati dall'Unione Europea, prevedono fondi per finanziare direttamente le reti di ONG.

l'associazione dei concetti di cultura e sviluppo (Colajanni 2008: 110-112). Si parla così di "sviluppo endogeno", un approccio normalmente riferito alla scala nazionale o regionale, per cui «i sistemi sociali, valoriali e culturali devono essere rispettati e le istanze provenienti dalle comunità beneficiarie dei progetti devono diventare centrali» (Lenzi Grillini e Zanotelli 2008: 18).¹⁹

Il campo del sapere indigeno o locale e della sua valorizzazione nello sviluppo si è rivelato particolarmente fertile (Nakashima 2010). Si tratta, in sostanza, di articolazioni locali del sapere settoriale – nella letteratura indicate con una varietà di denominazioni e acronimi — che condividono la caratteristica di essersi costituite attraverso un accumulo di esperienze fatte su contesti locali e specifici. Si tratta di un sapere spesso fondato su forme orali di trasmissione di conoscenza. Come opportunamente osservato da Sillitoe, l'ampia considerazione data a questi aspetti deriva dal lavoro fatto da tecnici dello sviluppo che hanno lavorato a stretto contatto con le comunità locali, nel quadro dello sviluppo partecipativo (Sillitoe 1998).

L'ambito del sapere indigeno e locale si estende da semplici nozioni tecniche a vere e proprie concezioni del mondo, e va quindi a interessare anche la sfera ambientale, morale e religiosa, incluse le diverse prospettive sul concetto stesso di sviluppo (Kassam 2002; Sillitoe 2002).

Vale la pena di sottolineare come l'antropologia classica, a partire dal XIX secolo, abbia fortemente contribuito alla costruzione conoscitiva degli elementi istituzionali e organizzativi su cui l'etno-sviluppo si basa. L'antropologia, inoltre, nasce come disciplina che si occupa delle popolazioni a cultura orale, ed ha nel tempo sviluppato ambiti sotto-disciplinari specifici sull'etno-scienza.

Sul piano metodologico, nel campo dello sviluppo il rispetto per i saperi e le prospettive locali si è consolidato nel quadro della ricerca collaborativa, cui è dedicato l'articolo di Paul Sillitoe contenuto in questo stesso numero di *Antropologia pubblica*.

La questione del relativismo

La crescita economica e la modernizzazione fondano entrambe la loro attendibilità nell'itinerario che ha caratterizzato "il progresso" dei paesi sviluppati. Si tratta quindi di un'impostazione universalista in cui la diversità e variabilità culturale costituiscono fondamentalmente un problema, un ostacolo da rimuovere. Questo è l'atteggiamento che ha caratterizzato il campo dell'aiuto internazionale allo sviluppo fino al comparire del paradigma sociale, e in modo più marcato, fino a che non si sono sviluppati approcci che, in diversa misura, tengono conto o delegano alle comunità la capacità di influenzare l'azione messa in campo per favorire lo sviluppo.

Sul piano sociale vengono, infatti, a delinearsi delle categorie in relazione alle quali occorre attivare delle azioni specifiche. Nel momento in cui si traccia un confine sociale, si ammette l'esistenza di un'articolazione specifica di condizioni di cui si deve tenere conto nella messa in campo di misure correttive. Si possono, però, identificare due

¹⁹ Si parla invece di *self-reliance* quando ci si riferisce alla mobilitazione delle capacità e degli sforzi interni ad una specifica comunità locale o nazionale per soddisfare i propri bisogni di base. La discussione teorica sul *self-reliance* si è sviluppata negli anni '80, ma ha i suoi antecedenti nelle filosofie dello sviluppo di Mohandas Karamchand Gandhi in India e Mao Tse-Tung in Cina.

situazioni, una in cui i confini sono tracciati dall'esterno, sulla base di categorie analitiche, come nel caso dei bisogni di base, altre in cui le azioni sono determinate sulla base di una volontà espressa dalla stessa comunità, o comunque sulla base dell'esistenza di un'articolazione differenziata di elementi normativi, che possono avere sia carattere formale che informale.

Tale articolazione può a sua volta essere auto attribuita, come nel caso dell'etno-sviluppo e dei popoli indigeni, o collegata ad elementi culturali attribuibili alla società più ampia, come normalmente avviene nel caso delle questioni di genere. Tenere conto delle differenze culturali o normative nel processo di sviluppo significa adottare un approccio relativista.

Tabella 2. Il relativismo culturale dei diversi approcci allo sviluppo

UNIVERSALISMO CULTURALE La diversità culturale e/o di contesto non viene tenuta in considerazione	RELATIVISMO DESCRITTIVO (DEBOLE) La diversità è riconosciuta come un elemento sostanziale della pianificazione dello sviluppo, con approccio cross-culturale	RELATIVISMO EPISTEMOLOGICO (FORTE) La specificità determina l'agenda dello sviluppo
PARADIGMA DELLA CRESCITA ECONOMICA Crescita economica Trasferimento di tecnologia Sviluppo infrastrutturale Sviluppo Good governance		
PARADIGMA DELLO SVILUPPO UMANO		
Versione bisogni di base: migliorare la diffusione dei servizi verso le aree escluse (attribuzione esterna)	Considerazione delle differenze categoriali (approccio di Amartya Sen, centrato però sulle capacità individuali) Considerazione delle differenze di genere	
PARADIGMA AMBIENTALE		
Conservazione della biodiversità: governance governative e privata (aree protette)	Conservazione della biodiversità: governance collaborativa (aree protette)	Conservazione della biodiversità: governance delle comunità indigene e locali (aree conservate)

Sviluppo sostenibile fondato sulla mercificazione della natura Economia verde	Sviluppo sostenibile: sviluppo agricolo a favore di <i>smallholders</i> con forme collettive o tradizionali di controllo della terra basato su certificazioni, agricoltura biologica e <i>conservation agriculture</i>	Sviluppo sostenibile: riconoscimento delle forme collettive di controllo della terra Sviluppo sostenibile: agroecologia
	PARADIGMA CENTRATO SUI BENEFICIARI	
Sapere scientifico e tecnico Top-down, impostazione positivista	Partecipazione PRA e RRA (R. Chambers) Ricerca azione Empowerment, advocacy	Etno-sviluppo (principio dell'autoderminazione) Self-reliance sviluppo endogeno Comunitarismo Sapere indigeno e locale; Ricerca collaborativa; FPIC Ricerca azione Empowerment, advocacy

Nella tavola 2 si è tentato di evidenziare come l'elemento relativista caratterizzi diversamente gli approcci riconosciuti. Nella colonna 1 sono rappresentati gli approcci che si basano su una visione universale. La colonna 2 include le situazioni in cui si tiene semplicemente conto della variabilità locale. La colonna 3 identifica invece gli approcci che determinano l'azione da intraprendere sulla base della specificità culturale o identitaria. Nell'ultima riga, in verde, viene evidenziato il tipo di sapere sul quale l'azione dello sviluppo si basa, con un riferimento ai metodi collegati.

I diritti umani e la mutua fertilizzazione dei paradigmi

C'è un orientamento incline a presentare lo sviluppo fondato sul rispetto dei diritti umani come un approccio a sé, con la denominazione di *rights-based approach*. Tuttavia è più corretto riconoscere che i diritti umani sono una componente integrante di tutte le pratiche dello sviluppo, in quanto ne esprimono la dimensione etica condivisa. La questione è piuttosto a quali ambiti di diritti umani occorra dare la priorità, con la tendenza a identificare come *rights-based approach* gli approcci che tengono maggiormente in considerazione i diritti umani di seconda e terza generazione.

Quando vengono codificati nei trattati internazionali i diritti umani descrivono il consenso raggiunto tra Stati e blocchi, una componente imprescindibile nella regolazione e strutturazione dell'aiuto internazionale allo sviluppo. La relazione tra le pratiche dello sviluppo e i diritti espressi nei trattati è multi-direzionale.

Nuove sensibilità in seno alla società più ampia possono produrre nuovi trattati, come avvenuto per la Convenzione sulla Biodiversità (CBD) o la Convenzione delle Nazioni

Unite sui Cambiamenti Climatici (UNFCCC). In altri casi sono le esperienze stimolate dalla pratica internazionale dello sviluppo a produrre nuovi trattati. È il caso di trattati relativi ai diritti umani della seconda generazione — i diritti socio-economici — e di terza generazione — i diritti collettivi.

Del resto Rodolfo Stavenhagen (2003) ha opportunamente sottolineato come i bisogni umani siano oggi espressi nei termini di diritti umani, e Massimo Tommasoli ha dedicato un intero capitolo del libro dedicato alle politiche della cooperazione internazionale al tema del rapporto tra sviluppo e diritti umani, mettendo in particolare evidenza l'importanza dei secondi in relazione al passaggio dal paradigma fondato sulla crescita economica alla considerazione per lo sviluppo umano, la *good governance* e la partecipazione. Tommasoli si sofferma sull'uso degli indicatori legati ai diritti umani come strumento di condizionalità per la concessione degli aiuti, e alla relativa contrapposizione tra Stati del nord e del sud del mondo attraverso riferimenti strumentali a diversi gruppi di diritti umani (Tommasoli 2013: 59-71).

Nella tavola 3 si è tentato di evidenziare la correlazione tra i vari approcci allo sviluppo e i diversi tipi di diritti umani, utilizzando la stessa griglia del relativismo proposta in tavola 2.

Tabella 3. Il relativismo culturale in alcune convenzioni e trattati internazionali rilevanti per lo sviluppo

UNIVERSALISMO CULTURALE	RELATIVISMO DESCRITTIVO (DEBOLE)	RELATIVISMO EPISTEMOLOGICO (FORTE)
<p>La diversità culturale e/o di contesto non viene tenuta in considerazione</p> <p>Diritti umani di prima generazione:</p> <p>Universal Declaration of Human Rights</p> <p>International covenants on civil and political rights</p>	<p>La diversità è riconosciuta come un elemento sostanziale della pianificazione dello sviluppo, con approccio cross-culturale</p> <p>Diritti umani di seconda generazione:</p> <p>International Covenants Economic, Social and Cultural Rights</p> <p>Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women</p>	<p>La specificità determina l'agenda dello sviluppo</p> <p>Diritti umani di terza generazione:</p> <p>International covenants and declarations on tribal and indigenous peoples</p> <p>Procedural rights in development</p> <p>Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions</p> <p>UNESCO, United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (UNPFII)</p>

PARADIGMA DELLA CRESCITA ECONOMICA Good governace	PARADIGMA DELLA CRESCITA ECONOMICA Per effetto gocciolamento (solo assunto – motivazione etica) World Bank, International Monetary Fund, e banche di sviluppo regionali	
PARADIGMA DELLO SVILUPPO UMANO UNDP		
PARADIGMA AMBIENTALE UNEP, Segretariato della CBD, Segretariato della UNFCCC		
PARADIGMA CENTRATO SUI BENEFICIARI ONG, CSO		
Millenium Development Goals (Crescita economica + Bisogni di base + Parità di genere)		
Sustainable Development Goals (L'approccio relativista è possibile con riferimento ad alcuni targets specifici e ai relativi indicatori)		

La preparazione di un trattato è un processo complesso. Richiede consapevolezza negli organi politici responsabili e l'attribuzione di un mandato a un'agenzia o una Commissione stabilita *ad hoc*. Attraverso un ampio processo consultivo tra Stati, gruppi di interesse e società civile si arriva a un evento decisionale, e, per le Nazioni Unite, alla finale approvazione all'Assemblea Generale. Una volta riconosciuti come diritti, è la società nel complesso ad avere l'obbligo di soddisfarli. I trattati relativi ai diritti umani devono quindi essere implementati attraverso il monitoraggio costante, la revisione e, dove previsto, l'avvio di procedure di infrazione. Tale lavoro può essere assegnato a un'agenzia permanente o ai segretariati delle Convenzioni. Vengono così a formarsi delle corrispondenze tendenziali tra determinate agenzie o organizzazioni e particolari diritti, indicate in verde nella tavola 3. A loro volta, tali organizzazioni tendono a promuovere un determinato approccio allo sviluppo.

Nonostante la differenziazione proposta in tavola 3, una volta inseriti all'interno dei trattati, i diritti divengono universali e tutti gli attori hanno l'obbligo di rispettarli. Questo produce il passaggio trasversale di particolari istanze da un'organizzazione all'altra, di fatto determinando una fertilizzazione reciproca tra i paradigmi delineati in questo

articolo. Per questa via le istituzioni finanziarie internazionali hanno adottato procedure particolari di garanzia per le comunità, differenziate in base al contesto. Per esempio, impongono agli investitori o ai governi che chiedono finanziamenti la realizzazione di valutazioni di impatto sociale ed ambientale, fino all'ottenimento del *Free, Prior and Informed Consent*. Allo stesso modo, i diritti consolidati influenzano la formulazione dei codici di auto-regolamentazione, nel quadro della responsabilità d'impresa. Per esempio, anche per la questione degli investimenti internazionali per l'industrializzazione dell'agricoltura la World Bank ha promosso, in collaborazione con altre organizzazioni, un approccio fondato sull'auto-regolamentazione (Deininger, Byerlee 2011: xxvii).

Nonostante la mutua fertilizzazione, il campo dell'aiuto internazionale allo sviluppo è rimasto frammentario e contraddittorio, con inevitabile dispersione delle risorse finanziarie. Tale problema è stato retoricamente e strumentalmente usato nel quadro di eventi globali verticistici come i G7 e i G22. Per rispondere sistematicamente alle priorità identificate in una serie di conferenze internazionali dagli anni '90, è stato organizzato nel 2000 il *Millenium Summit* per la preparazione della *Millenium Declaration*, un trattato internazionale fondato sui diritti umani di prima e seconda generazione, adottato dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nello stesso anno. Tommasoli descrive il processo attraverso cui dalla *Millenium Declaration* si arrivò alla definizione di otto *Millenium Development Goals* (MDG), ovvero degli obiettivi specifici e misurabili da raggiungere entro il 2015 per arrivare allo sradicamento della povertà assoluta entro il 2025 (Tommasoli 2013: 203-207). Il finanziamento era assicurato da una *partnership* globale con la quale i paesi ricchi finanziavano i paesi più poveri (Sachs 2005). Gli obiettivi selezionati sono di fatto ricalcati dai modelli della crescita economica e dello sviluppo umano, con attenzione all'istruzione, all'equità di genere, alla sanità e con una componente sullo sviluppo sostenibile. Paradossalmente, nonostante i progressi raggiunti in decenni di riflessione, la strategia messa in campo con i MDG si è rivelata una recessione ai soli due primi paradigmi, con un'aggressione alla povertà da conseguirsi attraverso il meccanismo indiretto del gocciolamento, con l'enfasi sugli elementi dei bisogni di base e un'attenzione particolare dedicata solo alla questione di genere (vedere la penultima riga della tavola 3). Tommasoli non manca di osservare come la definizione dei MDG sia stata il risultato di un processo selettivo e verticistico, attuato da un gruppo di esperti: gli obiettivi nei campi dei diritti umani, della democrazia e della *governance*, che pure erano presenti nella *Millenium Declaration*, sono rimasti esclusi dal meccanismo di monitoraggio messo in campo con la successiva definizione dei MDG (Tommasoli 2013: 205). Le grandi riorganizzazioni del discorso sullo sviluppo, come quella realizzata con l'adozione dei MDG, di fatto permettono ai gruppi e alle *lobby* consolidate e meglio organizzate di recuperare capacità pratica, attraverso lo spostamento repentino dei centri decisionali e dei meccanismi di finanziamento.

Gli interventi critici non hanno tardato a manifestarsi. Nonostante gli indicatori aggregati indichino il conseguimento di una riduzione della povertà, i gruppi umani più svantaggiati hanno continuato ad accumulare svantaggi (IFAD 2009: 10). La critica più radicale ha però investito il fallimento dei MDG nel campo ambientale. Questa ha prodotto l'apertura di un processo di revisione nel 2012, conclusosi nel 2016 con l'adozione dei *Sustainable Development Goals* (SDG). Grigg et al. (2013) descrivono questo passaggio nei termini di un cambio paradigmatico derivato dall'integrazione delle questioni riguardanti i gruppi

umani in senso stretto con considerazioni sui sistemi che regolano la Terra, e, quindi, permettono il sostentamento della vita (figura 1).

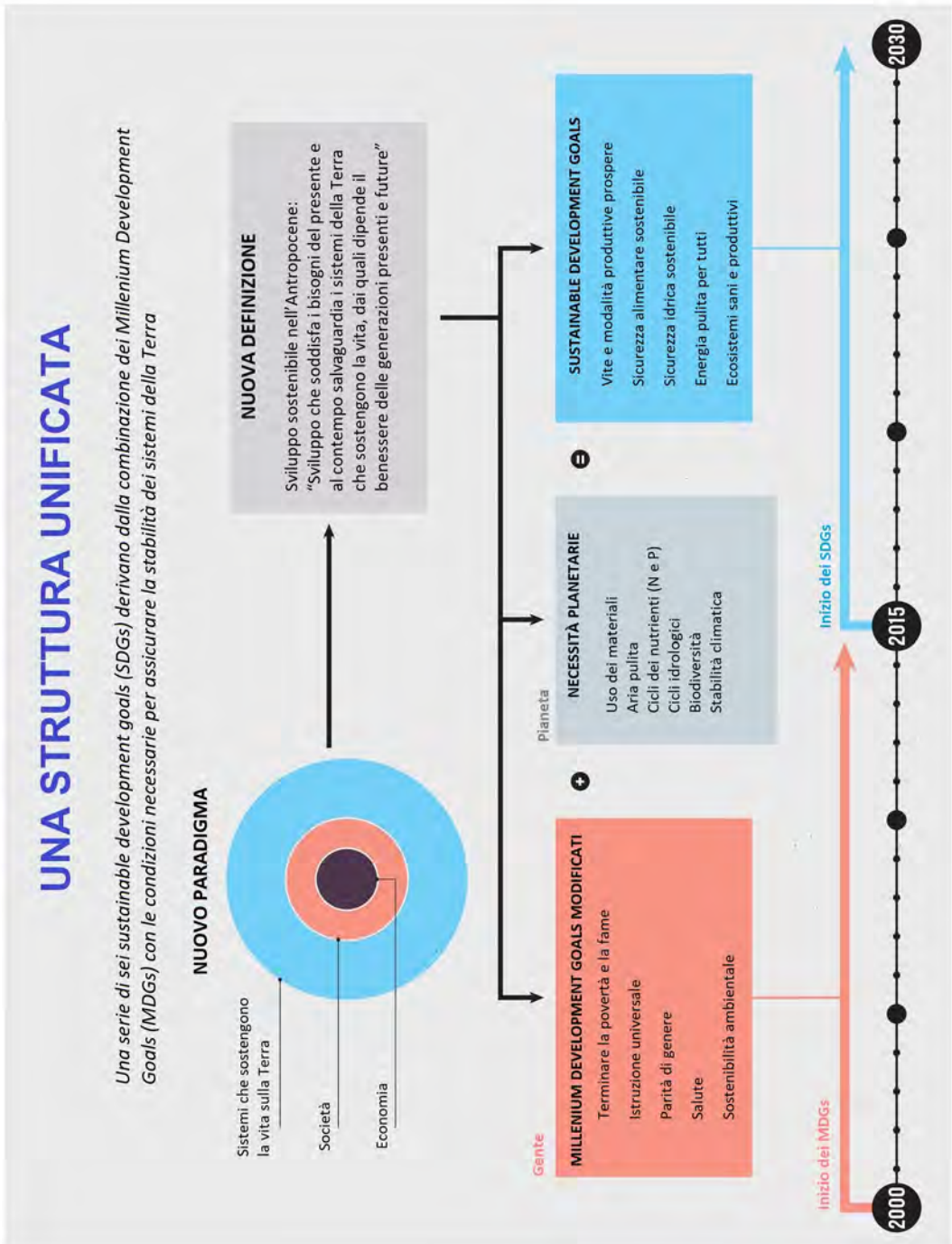


Figura 1. Il passaggio dai Millennium Development Goals ai Sustainable Development Goals illustrato da Grigg et al. (2013: 307, tradotto).

I SDG (figura 2) rimpiazzano dunque i MDG. Seguendo l'impostazione qui proposta, ci troviamo di fronte a un mutamento di politiche, espresse nei termini del diritto internazionale, derivato dall'ibridazione dei diversi paradigmi di base, ovvero dalla simultanea considerazione degli aspetti economici, sociali e ambientali, rappresentata in figura 1 dai cerchi concentrici. Si tratta di 17 macro obiettivi (figura 2), ognuno definito da un certo numero di *targets*, per un totale di 169 *targets*.²⁰ Per ogni *target* sono in elaborazione degli indicatori precisi per misurarne il progresso (SDSN 2015).



Figura 2. I Sustainable Development Goals.

La filosofia base dei SDG è che i diversi obiettivi vanno perseguiti simultaneamente nei singoli programmi. Abbiamo così la tendenza di organizzazioni delle Nazioni Unite come FAO, UNEP, IFAD, e UNDP e delle Cooperazioni nazionali a revisionare i

²⁰ Per i dettagli si rimanda al sito ufficiale delle Nazioni Unite: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/> (accesso: 08/09/2018).

loro programmi. Per esempio UNEP, nata per rispondere al paradigma ambientale, ha incorporato l'obiettivo del conseguimento del benessere per le popolazioni locali e il rispetto dei *livelihoods* nei loro programmi sulla gestione ambientale e sulla conservazione della biodiversità. Similmente FAO ha inserito la conservazione del suolo e della biodiversità nei suoi programmi in campo agricolo. Molti governi hanno messo in moto meccanismi consultivi con le ONG e le associazioni e avviato collaborazioni con le università per sviluppare programmi nazionali in linea con la nuova strategia.

Rispetto all'impianto relativista, i SDG sono sostanzialmente neutri (ultima riga della tavola 3). Molti obiettivi prescindono dall'approccio relativista, altri lo permettono, anzi lo richiedono se si vuole far tesoro dell'esperienza passata. Tra questi segnaliamo in particolare l'obiettivo 10 sulla riduzione delle disuguaglianze, l'obiettivo 11 sulle comunità e città sostenibili, l'obiettivo 13 sull'azione climatica, l'obiettivo 15 sulla vita e la terra, e infine, l'obiettivo 16 su pace, giustizia e istituzioni efficaci.

I paradigmi nella pratica dello sviluppo

In questo articolo si è utilizzato il concetto di paradigma per cogliere visioni tra loro alternative nel campo dell'aiuto internazionale allo sviluppo. Nonostante la mutua fertilizzazione, le ibridazioni ossimoriche e le sintesi realizzate a livello di trattati internazionali, i diversi paradigmi si fondano su valori e concezioni del mondo profondamente diversi, comportano l'identificazione di diversi obiettivi e indicatori, orientando l'azione dello sviluppo da realizzarsi secondo metodologie alternative. Il paradigma della crescita economica considera l'uomo come animale produttivo e, come tale, si avvale principalmente dell'economia neoclassica. Lo sviluppo umano parte invece dall'idea di uomo come animale sociale, con grande spazio per le discipline sociologiche. Nel paradigma ambientale l'uomo è considerato all'interno degli elementi che lo mantengono in vita. Si fonda su una visione cosmogonica, in cui etica, morale e religione giocano un ruolo fondamentale, affiancate, sul piano razionalistico, dalle scienze della vita. Il quarto paradigma coglie infine l'uomo nel suo essere animale culturale. Mette al centro i gruppi e le comunità in cui l'uomo si organizza per l'espletamento quotidiano delle sue attività produttive, all'interno di particolari contesti ambientali e socio-politici. Utilizza quindi un'impostazione metodologica che potenzialmente permette di considerare l'azione dei gruppi umani svantaggiati, con le loro particolari visioni ed esperienze. È, appunto, il paradigma per il quale l'impostazione relativista e il sapere antropologico classico hanno rilevanza diretta. L'espansione del campo d'interesse dell'antropologia dalle società a cultura orale alle società complesse, l'attenzione dedicata alla macchina dello sviluppo e, soprattutto, la rigorosa metodologia che pone l'antropologo in posizione di prossimità e in relazione di mutualismo con gli attori sociali, mettono gli antropologi nella condizione di poter dare un contributo fondamentale in tutti quei casi in cui l'efficacia dell'azione di sostegno allo sviluppo deve fare i conti con articolazioni particolari di condizioni locali, valori, saperi e norme, quindi in tutti quegli approcci allo sviluppo caratterizzati dalla rilevanza del relativismo. Evidentemente, mi riferisco qui alla potenzialità degli antropologi in un lavoro di tipo applicativo nel senso qualificato da Antonio Palmisano in termini di neutro "tecnicismo" (2014b). È però anche possibile impegnarsi simultaneamente nella direzione di "antropologia impegnata" (*committed*) auspicata da Palmisano. A tal fine

occorre partire dall'atteggiamento ottimistico di Katy Gardner e David Lewis (2000: 16-19) e di Colajanni (2008: 103-104) nel sostenere che l'attivismo politico, sia da fuori che da dentro le istituzioni e i *networks* che producono il discorso sullo sviluppo, possono effettivamente contribuire a problematizzare e a ribaltare i paradigmi dominanti. Richiamando l'esperienza del citato Michael Cernea all'interno della World Bank, Colajanni sottolinea la necessità di non limitarsi ad interventi critici ad accusatori, ma di impegnarsi con costanza in un continuo lavoro di convincimento con argomentazioni pertinenti. È necessario conoscere le regole della comunicazione per «cercare di attivare la quinta colonna» che sta dentro le istituzioni dello sviluppo, fatta di gente corretta e motivata, disposta a intavolare processi correttivi delle «concezioni e delle pratiche dello sviluppo» (Colajanni 2008: 103-104). Raccomanda quindi di impegnarsi sempre in un'analisi dell'istituzione che ingaggia l'antropologo:

È dunque indispensabile che l'antropologo svolga un'analisi preliminare di tipo istituzionale sulle caratteristiche, i fini, gli interessi, gli stili di azione, le azioni precedenti, infine sulla logica organizzativa, la grammatica di azione e la retorica, dell'istituzione con la quale viene in contatto. (2014: 31-32)

Gardner e Lewis riconoscono che la produzione del discorso sullo sviluppo coinvolge narrative multiple e in costante mutamento: ci sono diverse definizioni di cosa lo sviluppo sia, e su chi siano i suoi beneficiari. Tali definizioni possono variare non solo tra società, ma anche tra differenti gruppi e istituzioni all'interno dell'industria dell'aiuto allo sviluppo, così come all'interno di queste stesse istituzioni o organizzazioni (Gardner, Lewis 2000: 18). In questo articolo ho tentato di delineare tali contrastanti visioni, nella consapevolezza che i diversi paradigmi continuano a confrontarsi in un campo dinamico, in costante competizione per le poche risorse disponibili. È una lotta che si esplica nel quotidiano, per il raggiungimento di decisioni operative all'interno di organizzazioni complesse. Nel fare l'analisi istituzionale è quindi bene tenere conto del fatto che ogni singola organizzazione è attraversata dalle diverse visioni. Grazie all'analisi istituzionale l'antropologo può trovare spazi di *agency*, in alleanza con attori interni ed esterni all'organizzazione. Modificare, anche di poco, le modalità d'azione dei centri decisionali può fare una grande differenza per i gruppi più svantaggiati, una differenza che, per essere maggiormente efficace, dovrebbe muoversi nella direzione del relativismo culturale.

Bibliografia

- Apter, D. 1965. *Politics of Modernization*. Toronto. The University of Chicago Press.
- Arce, A., Long, N. 2005. «Riconfigurare modernità e sviluppo da una prospettiva antropologica», in *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Malighetti, M. (a cura di). Roma. Maltemi: 51-108.
- Arriola, L. R., Lyons, T. 2016. Ethiopia. The 100% Election. *Journal of Democracy*, 27 (1): 76-88.
- Asad, T (a cura di). 1973. *Anthropology & the Colonial Encounter*. London. Ithaca press.
- Bassi, M. 2017. Pastoralists are peoples: Key issues in advocacy and the emergence of pastoralists' rights. *Nomadic Peoples*, 21 (1): 4-33.
- Bassi, M. 2014. Federalism and Ethnic Minorities in Ethiopia: Ideology, Territoriality, Human Rights, Policy. *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, 2014 (1): 45-74.

- Bassi, M. 2016. Nuove frontiere nella conservazione della biodiversità. Patrimoni di comunità e assetti fondiari collettivi, *Archivio Scialoja – Bolla*, 1.2016: 111-126.
- Bellù, L.G. 2011. *Development and Development Paradigms. A (Reasoned) Review of Prevailing Visions*. EASYPol Module 102, Issue paper. FAO. Rome
- Borrini-Feyerabend, G. e Hill, R. 2015. «Governance for the conservation of nature», in *Protected Area Governance and Management*, Worboys, G. L., Lockwood, M., Kothari, A., Feary S., Pulsford, I. (eds.). Canberra. ANU Press: 169-206.
- Borrini-Feyerabend, G., Kothari, A. e Oviedo, G. 2004. *Indigenous and local communities and protected areas. Towards equity and enhanced conservation: guidance on policy and practice for co-managed protected areas and community conserved areas*. Vol. 11. Gland, Switzerland e Cambridge: World Commission on Protected Areas (WCPA) e IUCN, The World Conservation Union.
- Broch-Due, V. 1995. *Poverty Paradoxes: the Economy of Engendered Needs*. Poverty and Prosperity Occasional Papers, No. 4, NAI. Uppsala.
- Brundtland. 1987. *Our Common Future, World Commission on Environment and Development* (WCED) Oxford: Oxford University Press.
- Chambers, R. 1994. The Origins and Practice of Participatory Rural Appraisal, *World Development* 22 (7): 953-969.
- Chambers, R. 1995. Paradigm shifts and the practice of participatory research and development, in *Power and Participatory Development. Theory and Practice*, Nelson, N & Wright, S. (a cura di). London. Intermediate Technology Publications: 30-42.
- Chambers, R. 1997. *Whose Reality Counts? Putting the First Last*. London. Intermediate Technology Development Group.
- Colajanni, A. 1994. *Problemi di antropologia dei processi di sviluppo*. Varese. Quaderni ISSCO.
- Colajanni, A. 2008. «Note sulla sostenibilità culturale dei progetti di sviluppo», in *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologici e cooperanti*, Zanotelli, F. e Lenzi Grillini, F. (a cura di). Catania. Ed.it: 101-124.
- Colajanni, A. 2012. *Gli usignoli dell'Imperatore. Lo studio dei mutamenti sociali e l'antropologia applicata nella tradizione britannica del contesto coloniale dagli anni '30 agli anni '50*. Roma. CISU.
- Colajanni, A. 2014. Ricerca “pura” e ricerca “applicata”. Antropologia teoretica e antropologia applicativa a un decennio dall'inizio del terzo millennio, *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, IV (Speciale 2): 25-40.
- Cotula, L., Vermeulen, S., Leonard, R., Keeley, J. 2009. *Land Grab or Development Opportunity? Agricultural Investment and International Land Deals in Africa*. FAO, IIED and IFAD.
- De Schutter, O. 2009. Large-scale Land Acquisitions and Leases: A Set of Minimum Principles and Measures to Address the Human Rights Challenge. Report Submitted by the Special Rapporteur on the Right to Food, Olivier De Schutter, United Nations General Assembly, A/HRC/13/33/Add.2.
- Deininger, K., Byerlee, D. 2011. *Rising Global Interest in Farmland. Can It Yield Sustainable and Equitable Benefits?*. Washington D.C. The World Bank.

- Demaria, F., Kothari, A. 2017. The Post-Development Dictionary Agenda: Paths to the Pluriverse. *Third World Quarterly*, 38 (12): 2588-2599.
- Escobar, A. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton. Princeton University Press.
- Ferguson, J., Gupta, A. 2002. Spatializing States: Towards an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*, 29: 981-1002.
- Ferguson, J. 1994. *The Anti-Politics Machine: Development, De-politicisation and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Fiseha, A. 2014. «Development with or without Freedom?», in *Reflections on Development in Ethiopia. New Trends, Sustainability and Challenges*, Rahmato, D., Ayenew, M., Kefale, A., Habermann, B. (eds.). Addis Ababa. Forum for Social Studies: 67-95.
- Fukuda-Parr, S. 2003. The Human Development Paradigm: Operationalizing Sen's Ideas on Capabilities. *Feminist Economics*, 9 (2 - 3): 301-317.
- Gaba, D. 2014. Recent Evolutions in Social Work in the Context of Development Paradigms: Untangling the Link Between Social Work and Development. *Revista de Asistentia Sociaa*, XIII (4): 57-71.
- Gardner, K., Lewis, D. 2000. Dominant Paradigms Overturned or 'Business as Usual'? Development Discourse and the White Paper on International Development. *Critique of Anthropology*, 20: 15-29.
- Goodfellow, T. 2017. Taxing Property in a Neo-Developmental state: The Politics of Urban Land Value Capture in Rwanda and Ethiopia. *African Affairs*, 116 (465): 549-572.
- Griggs, D., Stafford-Smith, M., Gaffney, O., Rockström, J., Öhman, M.C., Shyamsundar, P., Steffen, W., Glaser, G., Kanie, N., Noble, I. 2013. Policy: Sustainable Development Goals for People and Planet. *Nature*, 495 (7444): 305-307.
- Hall, R., Scoones, I., Tsikata, D. (eds). 2015. *Africa's Land Rush: Rural Livelihoods and Agrarian Change*. Rochester. James Currey.
- IFAD. 2009. *Engagement with Indigenous Peoples. Policy*. Rome. IFAD.
- IFAD. 2018. *Toolkit: Engaging with Pastoralists – a Holistic Development Approach*. Rome. International Fund for Agricultural Development.
- Kassam, A. 2002. «Ethnotheory, ethnopraxis: ethnodevelopment in the Oromia regional state of Ethiopia», in *Participating in Development. Approaches to Indigenous Knowledge*, Sillitoe, P., Bicker, A., Pottier, J. (eds.): 64-81. London, New York. Routledge.
- Kefale, A., Gebresenbet, F. 2014. «The Expansion of the Sugar Industry in the Southern Pastoral Lowlands», in *Reflections on Development in Ethiopia. New Trends, Sustainability and Challenges*, Rahmato, D., Ayenew, M., Kefale, A., Habermann, B. (eds.). Addis Ababa. Forum for Social Studies: 247-267.
- Lewis, O. 1973 (tr. it.). *La cultura della povertà, e altri saggi di antropologia*. Bologna. Mulino.
- Malighetti, M. (a cura di). 2001. *Antropologia applicata. Dal nativo che cambia al mondo ibrido*. Milano. Edizioni Unicopli.

- Malighetti, M. (a cura di). 2005. *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*. Roma. Maltemi.
- Malighetti, M. 2001. «Introduzione. Dal nativo che sta cambiando al mondo ibrido: gli antropologi e gli uomini pratici», in *Antropologia applicata. Dal nativo che cambia al mondo ibrido*, Malighetti, M. (a cura di). Milano. Edizioni Unicopli: 17-55.
- Malighetti, M. 2005. «Fine dello sviluppo: emergenza o decrescita. Riconfigurare modernità e sviluppo da una prospettiva antropologica», in *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Malighetti, M. (a cura di). Roma. Maltemi: 7- 49.
- Malinowski, Bronislaw. 1929. *Practical Anthropology. Africa*, 2(1): 22-38.
- Mohan, G., Stokke, K. 2000. Participatory development and empowerment: the dangers of localism. *Third World Quarterly*, 21 (2): 247-268.
- Moritz, M. 2008. 'Competing Paradigms in Pastoral Development? A Perspective from the Far North of Cameroon'. *World Development* 36(11): 2243-2254.
- Nakashima, D. (ed.). 2010. *Indigenous Knowledge in Global Policies and Practice for Education, Science and Culture*. Paris. UNESCO.
- Olivier de Sardan, J.-P. 2015. Les enjeux scientifiques et citoyens d'une anthropologie des politiques publiques. *Antropologia Pubblica*, 1 (1-2): 7-22.
- Mosse, D. 2013. The Anthropology of International Development, *Annual Review of Anthropology*, 42: 227-46.
- Palmisano, A. 2014a. Prefazione, *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, IV (Speciale 2): 9-12.
- Palmisano, A. 2014b. Committed, engaged e applied anthropology, *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, IV (Speciale 2): 13-24.
- Phillips, A. 2003. Turning ideas on their heads: a new paradigm for protected areas. *George Wright Forum*, 20 (2): 8-32.
- Panel, S. 2014. A view of a bureaucratic developmental state: local governance and agricultural extension in rural Ethiopia. *Journal of Eastern African Studies*, 8 (3): 420-437.
- Putnam, R. 1993. The Prosperous Community: Social Capital and the Public Life, *The American Prospect*, 13: 35-42.
- Rist, G. 1994. *La culture, otage du développement?*. Paris. L'Harmattan /EADI.
- Rostow, W.W. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Sabelli, F. 1994. *Ricerca antropologica e sviluppo. Elementi per un metodo*. Torino. EGA.
- Sachs, J. 2005. *The End of Poverty. Economic Possibilities for Our Time*. New York. Penguin Press.
- SDSN. 2015. *Indicators and a Monitoring Framework for the Sustainable Development Goals. Launching a data revolution for the SDGs*. A report to the Secretary-General of the United Nations by the Leadership Council of the Sustainable Development Solutions Network.
- Sen, A. 1976. *On Economic Inequality*. Oxford New York. Clarendon Press Oxford University Press.

- Sen, A. 1981. *Poverty and Famine. An Essay on Entitlement and Deprivation*. New York, Oxford. Clarendon Press, Oxford University Press.
- Sen, A. 1983. *Choice, Welfare, and Measurement*. Oxford. Basil Blackwell.
- Sen, A. 1997. *Resources, Values and Development*. Harvard University Press.
- Sen, A. 1999. *Development as Freedom*. New York. Oxford University Press.
- Serageldin, I., Taboroff, J. (eds.). 1994. *Culture and Development in Africa*. Washington, D.C. The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank.
- Shore, C., Wright, S. (eds.). 1997. *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London and New York. Routledge.
- Sillitoe, P., Bicker, A., Pottier, J. (eds.). 2002. *Participating in Development. Approaches to Indigenous Knowledge*. London, New York. Routledge.
- Stavenhagen R. 1986. «Ethnodevelopment: A Neglected Dimension», in *Development Studies: Critique and Renewal*, Apthorpe, R. J., András Kráhl, A. (eds.). Leiden. Brill: 71-94.
- Stavenhagen, R. 2003. *Needs, Rights and Social Development*. UNRISD.
- Tevoedjre, A. 1978. *Poverty: Wealth of Mankind*. Pergamon Press.
- Turner, M.D. 2011. The New Pastoral Development Paradigm: Engaging the Realities of Property Institutions and Livestock Mobility in Dryland Africa. *Society and Natural Resources*, 24 (5): 469-484.
- United Nations. 1987. *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. Transmitted to the General Assembly as an Annex to document A/42/427.
- Weaver, J., Arnold, S., Cruz, P., Kusterer, K. 1989. Competing Paradigms of Development. *Social Education*, 53 (4): 209-213.
- Weaver, T. n.d. Malinowski as Applied Anthropologist. Chapter 2 in *The Dynamics of Applied Anthropology in the Twentieth Century: The Malinowski Award Papers*. Electronic publication. Society for Applied Anthropology.
- World Bank. 2000. *New Paths to Social Development Community and Global Networks in Action*. Washington. World Bank.
- World Bank. 2001. *World Development Report 2000/1. Attacking Poverty*. Oxford UP.
- Zanotelli, F, Lenzi Grillini, F. 2008. «Introduzione. Dall'incontro al confronto: critiche antropologiche per ripensare la cooperazione», in *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*. Catania. Ed.it: 13-48.

Articoli

Coltivare cibo baladii in Palestina

Le politiche della natura, tra terra e aria

Mauro Van Aken,
Università Milano-Bicocca

Abstract. In the Occupied Territories, environment is not the main concern facing daily insecurity of military occupation and life uncertainty in one of the most high-tech experiments of land and communities colonization and bordering, of “risk” society and fenced materiality. The common weather has been disconnected as much as water resources on the ground have been bordered. Icon of global patterns of territorial management and idolatries of land, here the aerial dimension has become a detached locus of risk (military visual control, pollution). Politics of nature stand at the heart of nationalist perspectives (politics of planting, rooting and de-rooting the self and the others, technofix utopias) with their incapacity to meet environmental changes and their challenge for a new shared patterns of knowledge and resource use: notwithstanding border development “on the ground”, Palestinian population and Israeli colons and military forces are sharing the same overheating atmosphere. The farming fields of *habba'il* in Battir (Bethlehem), where food grows up, well show the local, national and regional politics of nature at the heart of historical political settings; besides they highlight the interdependence between patterns of denial of the human Other and of denial of environmental agents; further, they reveal how local knowledge patterns of food making have reproduced in this familial places, reproducing patterns of ecological relationality and attempts of maintaining autonomy in maintaining their own food and knowledge.

Keywords: Politiche della natura; agri-culture; murba'nia; cibo; cambiamenti atmosferici.

Introduzione

«Non possiamo scegliere con chi abitare il mondo».

H. Arendt

Se il cibo è un intenso condensato simbolico, catalizzatore di significati tra diverse culture e contesti ambientali, nel quadro contemporaneo è anche oggetto principale delle dinamiche di mercificazione: sempre più feticcio, è facile e legittimo parlare e studiare il cibo astraendo dai contesti e relazione di produzione, dalle agri/culture, dalle risorse simboliche e materiali e dai processi di ineguaglianza ed inclusione/esclusione che si

“nascondono” nel cibo. Ciò grazie al fantasma delle merci: l’aurea del cibo rimuove il suo contesto sia sociale, di produzione, che ecologico e di relazioni ambientali, permettendo di trascendere ciò che fa del cibo una costruzione culturale sempre più complessa e contesa.

Nel senso di luogo contemporaneo, per processi di delocalizzazione degli alimenti che viaggiano spensierati tra continenti e di deterritorializzazione delle risorse, il cibo è diventato tanto più un feticcio della località, brand di paesaggi, icona decontestualizzata di “mercati territoriali”, ancoramento di identità reiventate o marginali. Gran parte del cibo nasce però da saperi e dal lavoro di contadini o pastori, seppur nell’agribusiness globale esso sia sempre più il prodotto di un lavoro di ingegneria alimentare e industriale e di filiere globalizzate rese invisibili: si tratta di cibi diversi, diverse idee di nutrimento della terra e dell’uomo e diverse idee di umanizzazione.

Attraverso il cibo definito *baladii* o “locale” nei Territori Occupati palestinesi analizzeremo le pratiche e i saperi agricoli; questi rimandano a saperi della terra e saperi “terra terra” che sono stati storicamente in profonda relazione con i saperi dell’aria, ovvero conoscenze metereologiche come elemento centrale nell’autonomia agricola.

Il contesto palestinese sotto occupazione militare ben riassume – e amplifica allo stesso tempo – alcune politiche del cibo nell’ipermodernità a cui assistiamo anche altrove: contese per la terra e acqua in primis, nascondimento dei lavoratori e dei saperi ambientali, ma anche ancoramento al locale a fronte dell’estensione coloniale sotto giurisdizione dell’esercito militare, aspetti ben conosciuti di tante altre, e diverse, esperienze coloniali del secolo scorso. I Territori Occupati palestinesi sono però un laboratorio dell’ipermodernità: una sperimentazione di tecniche di disciplina e di governo del territorio dove diversi popoli convivono in una “contiguità esclusiva”, in un’intima e segregata integrazione, ossimori che ben mettono in evidenza lo schizofrenico senso di località che si è venuta a costruire in questa esperienza coloniale. Una piccola terra ricca di confini di diverso spessore e di sempre più raffinate categorizzazioni e rimozioni delle soggettività dei colonizzati, dove si sperimentano modelli poi esportati e globalizzati.

I Territori Occupati (TO in seguito) costituiscono un ambiente del cibo altamente politicizzato per la dimensione frammentata e discrezionale del controllo delle risorse e proprio per questo la stessa denominazione territoriale ha difficoltà a trovare un nome condiviso: TO è la denominazione delle Nazioni Unite, Palestina si riferisce alla Palestina storica, *dhaffe*, o Cisgiordania (West Bank) è il nome locale che utilizzeremo come territorio palestinese, non riconosciuto dall’autorità occupante tanto quanto la denominazione di “palestinesi” (musica, arte, o cibo...) è da sempre sostituita da Israele con “arabo”.

Se la modernizzazione è stata ovunque una narrativa evolucionista della promessa di riabilitare territori degradati o “vuoti”, a causa degli “altri” nativi incapaci, un orientalismo ambientale ha amplificato in questa originaria Terra Promessa le narrative messianiche e imperiali. A partire dal movimento sionista, la relazione con l’altro colonizzato, seppur “primitivo”, ha potuto inizialmente riconoscere un interlocutore subalterno, che si è tradotto negli ultimi decenni in nuove forme di diniego e di disumanizzazione all’interno del nazionalismo israeliano contemporaneo che si condensano in ogni piatto di *hummus* o in ogni *bustan* (giardino) palestinese.

La conquista della terra si è espressa qui come restauro e riabilitazione del giardino dell’Eden degradato per colpa delle popolazioni locali; qui la produttività e “modernità”

agricola, la redenzione secolare del cibo e la presa della terra e dell'acqua sono venute a coincidere, in uno slittamento tra linguaggi dello sviluppo e del religioso. La politica coloniale fin dagli albori è stata innanzitutto una politica della natura e il cibo ha condensato le idolatrie agronomiche, che qui si sono imposte a fronte di altri saperi dell'agricoltura locale palestinese. Una ripresa storica dei significati delle culture agricole e ambientali e assieme delle politiche della natura in queste terre è quindi essenziale per ritracciare i significati contemporanei del coltivare e per comprendere le pratiche agricole dei palestinesi sotto occupazione.

Le relazioni attorno al cibo parlano inevitabilmente della costruzione dell'alterità in una duplice accezione: la costruzione dell'Altro da segregare attraverso tecniche e distanze pianificate, che hanno gradualmente soverchiato il gioco delle relazioni e delle differenze presenti attorno al cibo fino a qualche decennio fa; e l'alterizzazione della natura, il Grande Altro, dove gli attori ambientali sono diventati, scientificamente, politicamente, e socialmente, un "oggetto" separato, di dominio e mera pianificazione disconnettendo i saperi della relazionalità ecologica presenti in questi ambienti semi-aridi. Un tema questo al centro oggi delle contraddizioni tra modelli di sviluppo e cambiamento climatico, che qui han trovato un importante laboratorio all'inizio del secolo scorso. Nell'incontro coloniale si sono confrontati, da un lato, un apice della "modernità" europea nell'oggettivare la natura sotto il controllo umano, e dall'altro, i sistemi di saperi locali e rurali in zone aride, saperi non opposti, ma che hanno investito, necessariamente e creativamente, sulla relazionalità delle risorse dell'ambiente.

Gli *habba'il*, spazi agricoli terrazzati e irrigati, dedicati per lo più al fabbisogno della famiglia estesa palestinese (*'aila*), sono i piccoli luoghi in cui si sono trincerati, e non solo metaforicamente, i saperi e le tecniche del cibo nella difesa della terra dall'esproprio quotidiano. In questi spazi marginalizzati, perché agli antipodi della visibilità e delle politiche di modernizzazione che hanno posto al centro la produzione monoculturale intensiva per il mercato, si sono riprodotti i significati del cibo "locale" (*baladii*), nonostante il travolgente cambiamento modernista dell'occupazione e dei processi di urbanizzazione che hanno coinvolto la piccola Cisgiordania.

In un contesto di generale e indotta decontadinizzazione imposta da Israele, i TO sono da tre decenni dipendenti dall'import alimentare israeliano a causa degli "accordi pace", che hanno imposto una subalternità commerciale, e soprattutto, per la mancanza di accesso alle risorse agrarie: la discrezionalità degli ordini militari, il soccombere alla conquista territoriale con espansione prioritaria delle colonie, in mezzo, sopra e attorno ai terreni e villaggi palestinesi hanno reso l'agricoltura sempre più marginalizzata. In breve, sempre più un cibo senza terra e senza contadini.

Negli *habba'il* nasce il cibo *baladii*, locale, da *balad*, "villaggio" ma anche, per estensione metaforica, "patria". Oggi, nelle forme di consumo e di mobilitazione politica contemporanee assume anche i significati di "organico", "biologico", "naturale", "puro", "autentico", anche qui per slittamenti metaforici, a partire dalla risicata autonomia delle proprie risorse: e queste sono risorse anche sociali come i sistemi locali di solidarietà e le reti di cooperazione idrica, le forme di scambio e di condivisione di cibo o sementi all'interno del lignaggio e la tacita e testarda riproduzione di tecniche "tradizionali" a fronte della storica aridità che hanno investito nella relazionalità delle

risorse: questioni cruciali oggi nel ripensare i modelli di sviluppo rurale a fronte dei cambiamenti ambientali, e non solo in Palestina.

Gli *habba'il* sono intensi spazi produttivi caratterizzati da eterogeneità e molteplicità: di varietà colturali, di commistione con frutteto, di colture domestiche e spazio di riproduzione del selvatico (a scopo alimentare, terapeutico, rituale) e di riproduzione di semenze “locali” (*baladii*). Allo stesso tempo, sono spazi pubblici della dimensione familiare: interconnessi alla cucina, alle abitudini e arti culinarie delle donne, sono spazi dell’ospitalità che passano per un buon tè o un buono *zattar*, nella riproduzione di relazioni di vicinanza (*qaraba*, nell’idioma locale) e di vicinato, proprio in un contesto che ha inevitabilmente terremotato la stabilità della terra, ma ha frammentato le stesse forme di solidarietà.

In sintesi, nascosti nel cibo di casa, persistono saperi e sistemi di lavoro nel coltivare che possono essere compresi solo all’interno della dimensione politica coloniale e degli immaginari di natura che ne stanno alla base. E che parlano di terra ma molto anche di aria e di coinvolgimento atmosferico¹.

Relazioni del cibo nell’incontro coloniale: immaginare e contendere la natura

La disconnessione tra cibo, territorio e società è dinamica ben conosciuta, seppur resa invisibile, nelle nostre società e ben presente nella letteratura antropologica (Arce, Long 1992, van der Ploeg 2008, Van Aken 2012): nei territori palestinesi, per la loro dimensione di frammentazione dello spazio in molteplici isole disgiunte e confinate, questo processo si è accentuato e mostra il suo carattere “sperimentale” come spesso accade sulle faglie dei confini coloniali.

Quando assistevo diversi agricoltori anziani negli *habbai'l* di Battir², nella regione di Betlemme, guardando al digradare dei terrazzamenti lungo la piccola vallata che usufruisce ancora di una sorgente d’acqua, vedevo sempre una pattuglia militare israeliana sul lato opposto della vallata, nel territorio diventato “*off-limits*” per i palestinesi e sede storica del villaggio palestinese di Al Wallaja espropriato nel 1948. «Ma perché stanno sempre lì?», chiedevo, e la risposta era sempre un silenzioso: «Qua ci guardano sempre».

¹ Le citazioni, i dialoghi e le fonti riprese fanno riferimenti a ricerche di campo nella valle del Giordano (Giordania) tra il 1998 e il 2005, e per quanto riguarda i Territori Occupati palestinesi nella regione di Betlemme tra il 2014 e il 2016.

² La ricerca di campo si è svolta da marzo a maggio nel 2014 e tra maggio e giugno nel 2015, in prevalenza nell’area di Battir (Betlemme) e con permanenze negli orti, campi coltivati e famiglie dei villaggi di Tulkarem e di al Khadr (sempre vicino a Betlemme)



Foto n.1: il canale irriguo principale di origine romana, sullo sfondo a digradare gli *habba'il* (Van Aken)

I terrazzamenti agricoli di Battir sono divisi dalla linea ferroviaria israeliana, che connette le colonie con “l’interno” di Israele come confine imposto dopo il 1967, sottraendo ampi territori a fondovalle che tradizionalmente erano irrigati: coltivare oggi è un atto di resistenza, dal momento che un campo incolto è il primo a venir espropriato dalle forze militari per l’allargamento della zona di difesa di una colonia, per questioni di “sicurezza” o per il progetto di estensione del muro, anche lui di “sicurezza”: questo dovrebbe tagliare gli stessi terrazzamenti storici di Battir, nonostante siano stati riconosciuti dall’Unesco nel 2015 come patrimonio immateriale dell’umanità proprio per le vestigia romane e le antiche tecniche di costruzioni locale del paesaggio.

Se ovunque il cibo e l’agricoltura rimandano al senso di località nei processi di globalizzazione (Appadurai 1996, 2013), qui è necessario mostrare alcuni aspetti del territorio laboratoriale che qui si è sperimentato, un territorio altrimenti “difficile da

immaginare”. Seppur in contesto rurale, ancora della tradizione e dell’attaccamento alla terra, qui la località è “evaporata” e i confini coloniali, fissi e mobili, hanno fatto del senso del locale una dimensione arbitraria, discrezionale e quindi fragile, l’opposto quindi di un senso di ancoramento.

Un aspetto centrale prima e dopo la creazione di Israele, accentuato poi con l’occupazione della Cisgiordania e con l’espansione di colonie-città israeliane negli ultimi decenni, è la dimensione extra-territoriale della terra stessa: una pianificazione della segregazione contigua, da “vicini di casa”, dove le colonie circondano ed espropriano terra e risorse dei villaggi palestinesi e dove le reti di connessione israeliane (treni, strade militari, strade “civili” esclusive per i coloni) sono confini invalicabili e “sotto casa” per i palestinesi. Il territorio è disciplinato sempre più in forme esclusive connesse alla spoliazione delle popolazioni palestinesi in nome della “modernizzazione” del paesaggio, progetto modernista dalla lunga “tradizione” in queste terre.

A partire dalla nuova giurisdizione sulla terra da parte del *Jewish National Fund*, che gradualmente ha espropriato il controllo sia della terra che dell’acqua alle comunità *fellahin* palestinesi in Cisgiordania, ha preso piede in un ampio processo di decontadinizzazione di una popolazione a prevalenza contadina. *L’Autorità Nazionale Palestinese* è non solo senza nazione, ma anche senza autorità: controlla solo i maggiori centri storici urbani (Nabluș, Betlemme, Hebron) o la capitale senza patria Ramallah, piccolo villaggio scoppiato col boom edilizio a sostituire *de facto* la centralità di Gerusalemme, ormai segregata ed inglobata in Israele.

La maggior parte del territorio rurale dei Territori Occupati, denominata Area C, è stato delegato, in seguito agli “accordi di pace” ormai vent’anni fa, al controllo militare israeliano: la grossa fetta di territorio agricolo e pastorale, le terre del cibo, è sotto controllo giuridico militare dove la pianificazione urbana coloniale mangia territori disgregando qualsivoglia idea di continuità territoriale con cui noi pensiamo un “luogo” (Petti 2007). E questo caratterizza la maggior parte dei territori a vocazione agricola e degli agricoltori: oggi in Area C vivono circa 300.000 palestinesi accanto a 356.000 coloni, la popolazione maggioritaria, numeri che ci fanno ben capire come i Territori Occupati siano già *de facto* Israele e che per i palestinesi già da tempo non esista più un territorio autonomo, continuo anzi perdono terra quotidianamente sotto i piedi, uno spaesamento nelle enclaves. E per ogni città israeliana, chiamata colonia, sono altrettanti gli espropri di terra e d’acqua anche irrigua e lo sbocciare di confini accanto a casa.

Più facile comprendere questa disgregazione del territorio secondo la metafora di “territorio verticale” (Weizmann 2002), sperimentato e affinato qui sulla pelle degli abitanti, ma sempre più modello globale esportato altrove. Oggi nella Cisgiordania, la terra agricola, il sottosuolo, e l’aria – e le risorse afferenti a questi tre livelli che noi immaginiamo sovrapposti e comunicanti su di una mappa – sono tre dimensioni disgiunte tra loro a livello giuridico e politico. La nostra nozione di territorio “piatto” – un terreno dove coltivare, ad esempio – è disgiunta: si può avere controllo della terra, ma non accedere all’acqua nel sottosuolo, sottratto dai militari o delle vestigia archeologiche (che portano al rischio, se scoperte, di essere espropriate dai militari assieme ai terreni limitrofi). O la terra è disgiunta dell’aria sopra (onde radio e wifi, la mobilità aerea e il controllo militare dall’alto con droni, ad esempio). I tre livelli che diamo abitualmente come contigui e naturalmente aderenti sono scorporati e convivono accanto alle mappe

verticali delle colonie accanto a casa, in una duplice tripartizione (colonie israeliane confinate dai villaggi palestinesi) di quelli che alla fine sono piccole località e colline: una dissociazione tra comunità e terra e della stessa nozione di territorio per come lo percepiamo abitualmente.

La quotidianità, anche del lavoro agricolo, è caratterizzata proprio da una disconnessione radicale tra spazi contigui, una realtà schizofrenica quindi tanto più che i confini di sicurezza sono spesso mobili, discrezionali e arbitrari: a Battir, che si affaccia ormai sull'espansione periurbana di Gerusalemme, bisogna sempre chiedere quale è la strada da fare per andare al villaggio accanto, e se si può fare, che sia a piedi, in mulo o in macchina.

Il senso della località è connotato quindi dalla violenza arbitraria della legge militare, dove l'Altro è a discrezione, dove la politica ha preso il linguaggio della pianificazione tecnica e ambientale, urbana (colonie) e agraria: il discrimine è tramutato in legge proprio perché l'ordine e i divieti assumono linguaggio tecno-politico della norma impersonale. Un aggiornamento contemporaneo, palestinese e rurale, di Josep K. del processo Kafka: tanti contadini potenzialmente sotto processo che sperimentano la Legge come perverso esercizio di persecuzione, anche solo tra orti e melanzane.

Anche piantare patate e cetrioli è una questione di sorveglianza e di sicurezza, la coltivazione stessa è inevitabilmente politica e militare e quindi è normale che giovani sentinelle militari si annoino a sorvegliare anziani contadini chini a coltivare, in una contiguità tattile, in una vicinanza alienante dato il contesto di sottomissione. Questi spazi agricoli terrazzati sono dedicati per lo più al fabbisogno della *'aila*, la famiglia estesa palestinese, spazi di autonomia del poter coltivare le proprie colture fuori mercato, poter utilizzare la propria sorgente e, soprattutto, le proprie abilità e conoscenze del territorio: è l'autonomia che fa di quel cibo un atto di libertà (essere *horr*, libero) e di disorientata appartenenza.

Il cibo *baladii* assimila oggi molteplici significati, spesso identificati con "biologico": il consumo della borghesia palestinese e delle comunità internazionali alla ricerca di cibi salutari, le prime certificazioni biologiche di produttori locali in una coincidenza con i significati di "purezza", "autenticità", "tradizione", di "ritorno al passato" all'interno di mode globali del consumo e del gusto sociale per prodotti biologici e militanti, vari tentativi di uscire dalla fallimentare strada dell'agricoltura intensiva a base chimica degli ultimi decenni.

«Perché hai comprato l'hummus israeliano?», ha chiesto la moglie di un agricoltore (di un'azienda di permacultura) vicino a Nablus, uscendo dall'alimentari del villaggio accanto a casa: i palestinesi sono i primi consumatori di cibo di importazione israeliana, anche a causa anche del *dumping* dei prezzi dei prodotti da Israele che rendono le colture palestinesi fuori mercato. Da qui, la mobilitazione sociale, elaborata nella campagna The Boycott, Divestment, Sanctions (BDS), una mobilitazione non-violenta per riappropriarsi del proprio cibo, dove questo diventa un locus di mobilitazione politica per la difesa della propria terra e risorse, dove però la terra trema quotidianamente.

Le retoriche e identificazioni con il cibo *baladii* avvengono con progetti urbani (a Ramallah) di filiera corta, di attivazione di "mercati contadini", di riconnessione con agricoltori "sostenibili", con l'introduzione di tecniche globali della permacultura, o con una più ampia e storica "riscoperta" del contadino, simili a quelle europee, e simili quindi alle idealizzazioni e reificazioni su cosa sia, oggi, in questa terra, un contadino. Queste

diverse mobilitazioni sono spesso disgiunte, o distanti, a livello locale con le pratiche dei contadini, o ciò che ne rimane nel loro lavoro quotidiano.

Il cibo *baladii* è una riaffermazione sociale del locale in mancanza di un territorio per come possiamo concepirlo (omogeneità, continuità, controllo della terra e dell'acqua, autonomia), un "locale" quindi dalla forte intensità simbolica e retorica. Ma nei campi, negli *habba'il*, sono le pratiche e i saperi agricoli ad essere gli attori principali. «Sono fellah perché so coltivare con le mie mani: tutto posso coltivare qui, anche il tè per la casa lo coltivo». Così un anziano *fellah* (contadino) mi mostrava le foglioline di tè, base dell'ospitalità palestinese, nascoste, a protezione del torrido sole, sotto erbe che io vedevo solo come disordinati infestanti fuori stagione. Anche il tè di semenza indiana, erba di altre globalizzazioni, diventa in un contesto del genere "locale", il "proprio", "*baladii*" come segno non di sostenibilità economica ma di rivendicazione di un dolce sapore di fragile autonomia.

Essere *fellah* è fare il *fellah*, cioè coltivarsi il proprio cibo dal punto di vista di chi lavora. Un termine di appartenenza, quello della cultura contadina che in realtà ha assunto molteplici significati storici. Come in tutte le realtà dello "sviluppo", il *fellahin* ha sintetizzato nell'incontro coloniale e con la "modernità" (l'Impero Ottomano e il mandato britannico prima, Israele dopo) una realtà primitiva da superare in nome delle teorie della modernizzazione: il *fellah* dagli anni '30 del secolo scorso doveva trasformarsi in *farmer*, imprenditore agricolo come progetto individuale e tecnico-economico, con il superamento delle forme di gestione collettiva e dei saperi locali (semenze, sistemi colturali, etc.) inevitabilmente ostacolo al processo di produttività del cibo. Un accento messianico ben conosciuto dello sviluppo che qui si è amplificato come processo di redenzione della Terra Promessa: coltivare, fare cibo in modalità "moderna" come redenzione della terra santa, come ritorno "indietro" ai racconti biblici e loro traduzione secolare nella costruzione di un Eden mondano, terrestre e high-tech.

Nel processo di esproprio della terra e dell'acqua, la nozione di *fellah* ha agito da "significante nazionale" (Swedenburg 1990): all'interno dell'incontro coloniale, il contadino e il suo paesaggio morale ed ambientale sono diventati un'icona nazionale e nazionalista nella lotta per la liberazione, segno di ancoraggio a una terra sottratta di giorno in giorno, con un ruolo retorico e identitario inversamente proporzionale alla realtà pratica ed economica dell'agricoltura per l'economia palestinese di oggi.

Se la nascita di Israele ha disintegrato la società agraria palestinese, è a causa non di un reiventato sottosviluppo, narrativa trita e ritrita di molte politiche in tutto Medio Oriente, ma della dislocazione della popolazione e dell'incorporazione graduale del territorio "del cibo" in nome della modernità. Nei territori poi occupati nel 1967, ha preso piede un radicale cambiamento dei sistemi di gestione della terra, con l'abolizione del *musha'*, lo storico sistema di gestione e rotazione della proprietà terriera tra sistemi di lignaggio dei villaggi (quindi basato sulla parentela come relazione politica e di solidarietà) e con una spinta globale a un'agricoltura industriale per l'export.

Questi cambiamenti arrivano già con l'Impero Ottomano, con le riforme agrarie imposte poi dal mandato britannico (che hanno reinventato i significati e "misure" di terra e di acqua) e poi con l'incontro coloniale e le ideologie della terra sioniste, che hanno riappropriato completamente il significato di terra e di locale. Ciò nonostante, nei Territori

Occupati, l'autonomia di villaggio, in mancanza di altre forze centrali o centri urbani prevalenti, ha continuato a riprodursi come risorsa d'enclave, conservando i legami di lignaggio come base della comunità morale ed economica e l'agricoltura come base del sostentamento o del commercio.

La "vicinanza alla terra" del *fellahin*, come ultimo ancoraggio a un territorio che evapora, e la sua "tradizione" sono state spesso usate, e abusate, da molteplici attori politici palestinesi, per "naturalizzare" un legame con la terra, idealizzando allo stesso tempo la realtà contadina in un mondo mitologico e ancestrale. Un capitale simbolico denso ma sempre più astratto dai contesti locali: ciò ha certamente permesso di definire una "comunità immaginata" nella resilienza (*sumud*), per legittimare la difesa dei villaggi e dei terrazzamenti ad ulivi a rischio di esproprio e di rivendicare un'unica identità comune nell'offesa coloniale. Ma nonostante l'alto investimento simbolico accordato alla tradizione contadina, a pieno discapito delle culture pastorali e transumanti, relegate sempre più alla marginalità, poca o nessuna attenzione, o molta censura, sono calati su cosa facciano i contadini, quali saperi e quali tecniche siano state all'opera nel disegnare queste colline nel tempo: tutti aspetti trascesi anche nelle politiche di modernizzazione dell'Autorità Nazionale Palestinese, su spinta dell'aiuto EU per progetti di agricoltura intensiva volti all'export (il caso della floricoltura idroponica negli anni '90 è un esempio classico), amplificando la perdita di autonomia dei sistemi agricoli locali e la nascita di oligopoli commerciali e latifondisti assenteisti.

Mangiare il territorio

La rivendicazione contemporanea di un cibo *baladdii* assume quindi significato solo all'interno delle ideologie agricole e dell'immaginazione coloniale dell'ambiente che qui si sono confrontate, al centro dei progetti nazionalisti: il cibo interconnette Israeliani e Palestinesi in un rapporto di egemonia e subalternità, a partire proprio dai significati sul piano simbolico di terra e agricoltura.

Non lontano a Battir, un abitante di al Wallaja, con una pancia imponente da buon mangiatore e la tipica ironia palestinese che permette di sovvertire temporaneamente la sottomissione quotidiana, raccontava dell'incontro quotidiano al *check-point* israeliano quando lavorava, avendo ancora il permesso di lavoro in Israele, come manovale in edilizia. Un giorno un giovane militare che ormai conosceva di vista, vedendo la sua pancia aveva esclamato, in uscita in macchina da Israele di ritorno al villaggio nei Territori: «ma quanto mangi con tutta quella pancia?» a cui lui aveva risposto esclamando: «Mi son mangiato tutta Israele!».

Se c'è una metafora che ben rende la presa quotidiana del territorio nella West Bank è proprio quella di un territorio e di risorse "mangiati" dall'Altro occupante, che sgranocchia, estirpa, abbuffa risorse fragili incorporandole in modo arbitrario nelle colonie. D'altro canto, i palestinesi sono obbligati, per accordi commerciali capestro, a importare cibo di produzione israeliana, ed è stato loro vietato costruire una minima autonomia alimentare, anche delle colture e alimenti più tradizionalmente palestinesi. Essere "mangiati dall'altro" ben rappresenta tanto la discrezionalità dell'abbuffata della forza occupante che ingloba e toglie, sia la dimensione politica del cibo, che rimanda alle risorse di queste colline semi-aride. Quindi è vero che i palestinesi "mangiano israeliano", proprio perché obbligati a comprare *hummus* (colazione tradizionale a base di ceci)

di importazione, o per decenni è stato vietato loro anche solo allevare mucche per la propria produzione di latte³. Una gastropolitica (Appadurai 1981) si disegna quindi su queste colline, dove l'atto del mangiare rimanda alle relazioni e ai confini con l'altro e rievoca il ruolo dell'immaginario dell'ambiente nel perdurante incontro coloniale. «Qui mangiamo dalla terra!» (*Naqul mn' al zira*), sintetizza l'orgoglio e la sapienza degli anziani contadini, in un contesto però di vasta dispersione di questi saperi e dei valori positivi afferenti dal controllare le proprie risorse e abilità lavorative.

Essere colonizzati significa essere espropriati dalle possibilità di coltivare il proprio cibo in modo "stabile", oltre che di fare impresa agricola, ma è anche diventare mangiatori e primi importatori dell'agrobusiness israeliano. Tale aspetto mostra, tanto l'intima interconnessione classica di ogni situazione coloniale, quanto l'eccezionalità di questa interdipendenza contigua: Israele e i Territori vivono un'intensa e intima interdipendenza. I contadini di un tempo sono diventati prima, manodopera a basso costo in Israele e nelle colonie, e oggi, in seguito al restringimento di visti di lavoro, consumatori di cibo moderno israeliano⁴.

Mangiare dall'altro, e non mangiare più il proprio cibo, le proprie varietà, diventare consumatori e dipendenti, mette in luce la particolarità degli orti familiari che ancora disegnano le colline palestinesi in area rurale. L'appropriazione della terra e delle risorse altrui è stata legittimata proprio dalle ideologie moderniste della natura: sviluppare l'agricoltura per radicare Israele, inventare un nuovo cibo moderno in terre aride, all'interno di politiche della natura che sono a fondamento delle dinamiche politiche di queste terre.

Montagne che han perso il mare

È importante ricordare che, con la nascita di Israele, la società palestinese ha subito un intenso processo di decontadinizzazione riscontrabile, seppur con tempi più lunghi, nel più ampio contesto mediterraneo: la perdita del mare e della sua società cosmopolita, aperta ai flussi culturali e commerciali della costa, che si è venuta a contrapporre, amplificandone molti aspetti, alla cultura di montagna – l'attuale Cisgiordania occupata – caratterizzata da una forte autonomia contadina e di villaggio e da una produzione per il sostentamento oltre che per il commercio. La contrapposizione politica e culturale tra mare e montagna, tipica anche dei contesti mediterranei, era già presente nella cultura

³ Un docu-film intitolato "*The wanted 18*", riprende un fatto reale e ben mostra la dimensione paradossale e discrezionale attorno al cibo: un medico che in seguito ai coprifuochi e alla mancanza di alimenti di base dopo la II Intifada, decide di mettere su un piccolo allevamento di vacche per far circolare il latte per i bambini in un villaggio a Nord di Hebron, anch'esso circondato da colonie in espansione. Ciò incontra il divieto dell'esercito israeliano e in nome della "sicurezza di Israele" la stalla viene abbattuta e le vacche devono essere sequestrate perché, come da proclama militare, "queste vacche sono una minaccia alla sicurezza di Israele"; ma le vacche vengono nascoste per mesi nelle case private, cambiando loro posto di notte a notte, diciotto vacche terroriste, ricercate da elicotteri e forze speciali senza soluzione. Era vietato produrre anche il semplice il latte per importare quello israeliano e solo nell'ultimo decennio sono stati resi legali i primi allevamenti da latte (<https://www.youtube.com/watch?v=hIKZ8daLtOo>)

⁴ Un esempio lampante a riguardo è la catena di supermercati di cibo "industriale" low cost israeliana Rami Lévy (Morvan 2016) che ha aperto nell'ultimo decennio filiali accanto a molte colonie nei Territori Occupati: i lavoratori a basso costo sono palestinesi, i consumatori innanzitutto coloni, che incontrano tra gli scaffali "moderni" però i gusti e i portafogli di molte famiglie palestinesi di alto status. Un luogo di incontro come unico ed eccezionale, seppur normalissimo e normalizzato ambiente tra "consumatori".

palestinese, dove il mare veniva visto come potenziale “inganno”⁵ e corruzione degli stili di vita oltre che come pericolo. Ma la perdita della cultura della costa e del mare e dello sbocco ai flussi mediterranei, ha rafforzato la chiusura della regione montana all’interno dei legami agnatici di solidarietà, dei sistemi di produzione locale che si sono trovati ad affrontare la frammentazione interna a casa propria con l’espansione coloniale degli ultimi decenni. Un territorio senza centri urbani, dove i villaggi rurali e le cittadine sono rimasti l’unica ancora politica che, con il fallimento della virtuale Autorità Nazionale Palestinese, si sono ritrovati per lo più sotto totale controllo militare. Gli unici centri antichi, quelli rurali, sono stati frammentati e hanno perso autonomia, dinamica che mette in luce sul cambiamento radicale nella realtà di una società fondata innanzitutto sull’agricoltura.

Oggi l’occupazione è caratterizzata da «espropriazione, integrazione ed esternalizzazione: espropriazione delle risorse, in particolare acqua e terra; l’integrazione delle due economie attraverso un mercato e una manodopera palestinesi dipendenti e senza la minima autonomia; e l’esternalizzazione dei costi ambientali» (Temper 2009: 100, *mia trad.*). Di fatto, la realtà di disconnessione del territorio locale per i palestinesi è intimamente connessa ad una profonda integrazione in posizione subalterna al mercato del cibo Israeliano e alle restrizioni all’agricoltura palestinese (forti restrizioni all’export di prodotti palestinesi in Israele e altrove). Nell’Area C si “piantano” ordini militari e il cibo è militarizzato: ad esempio, il military order No. 1015 (Aug. 27, 1982) vietò il permesso per la coltivazione di alberi da frutta se non ad uso “familiare”, il military order 103 includerà nel divieto anche melanzane e pomodori, il military order 1015 anche le cipolle e le sementi di cipolla, con i divieti completi di coltivazione del tabacco (antica pratica locale per produrre ‘*eishi*), il divieto di utilizzo di pesticidi organici (verde rame, zolfo in quanto potenziali esplosivi).

Qui è comprensibile la fragilità del senso di località, in questo luogo globalizzato e sperimentale, dove il mangiare e coltivare si traducono in atti inevitabilmente politici, illegali, clandestini, sovversivi in un’agricoltura residuale, trincerata negli orti di casa e che presenta, nonostante questa dispersione, una testimonianza ancora attiva di modelli di relazionalità all’ambiente; oggi attirano anche “gruppi di acquisto israeliani”⁶, pacifisti, che vogliono mangiare palestinese, *baladii* come prodotto “più naturale” e sano rispetto all’agribusiness del supermercato sotto casa.

Attraverso le ideologie moderniste, si è importato un nuovo paesaggio del modello californiano, incentrato sul risparmio di manodopera (per favorire quella israeliana), intensificare la produzione agricola, in un processo di salvazione di ciò che nei decenni è stato dipinto, anche dalle élite urbane palestinesi, come tecniche e saperi “primitivi” dei *fellahin* da sostituire con soluzioni high-tech. Ciò ha comportato la sostituzione delle sementi e del cibo locale: l’abbandono del grano e del mais, l’introduzione delle ideologie irrigazioniste a detrimento dell’antica storia di agricoltura piovana di queste terre e l’immissione di un’agricoltura volta al mercato come unico modello di coltura.

⁵ Tamari (2009) ricorda un antico proverbio che ben mostra questa relazione conflittuale “*Al-bahar ghaddar*” “the sea is treacherous”.

⁶ Si veda l’analisi degli scambi e relazioni tra amici e nemici attorno alla verdura nella tesi di Chiara Pilotto: *At the borders of friendship: work, morality and survival in a colonial Israeli-Palestinian space*, Università di Milano-Bicocca, 16-mar-2016.

Immaginari coloniali: ideologie dell'acqua e della natura

Nell'immaginazione coloniale sionista, già prima della creazione di Israele nel 1948, l'agricoltura si pone come imperativo dalle forti valenze simboliche. Lo spirito pionieristico è alla base dell'ideologia della conquista della terra con due significati principali: in primo luogo, trasformare un paesaggio nuovo e immaginato come abbandonato, "primitivo", e perciò moralmente degenerato rispetto alle potenzialità della "Terra Santa"; in secondo luogo, inventare e costruire un uomo nuovo, radicarlo in una rinnovata, e antica, "natura" attraverso il lavoro della terra. Un radicamento materiale, ma soprattutto immaginale, dove l'addomesticamento la Terra Promessa e il "ritorno alla terra" si presentarono come atto biologico e politico assieme. Ciò è definita oggi "l'agricoltura di sicurezza" per Israele come capacità di produrre il proprio cibo in un contesto di conflitto regionale, ma anche come agricoltura offensiva: modernizzare il paesaggio (Mitchell 2000) sostituendo i paesaggi locali palestinesi, una dinamica di spoliazione che si è accentuata in seguito all'occupazione nel 1967 della Cisgiordania.

Proprio sul mobile confine dell'incontro con i contadini palestinesi all'inizio del secolo scorso, si è sperimentato un modello di agricoltura come laboratorio globale per fare della produzione israeliana un fiore all'occhiello dell'agribusiness e del *high-tech*: un modello oggi che incontra forti contraddizioni e forme di insostenibilità per i costi d'acqua e l'inquinamento ambientale (esternalizzato per lo più nei Territori Palestinesi). Come altri progetti di modernizzazione, la produttività è stata economica sul corto raggio (produzione ed export agricolo) ma insostenibile rispetto all'arido contesto ambientale. Alta invece è stata la "produttività simbolica" (Bernal 1997): reinventare un paesaggio "imperiale" come sua redenzione e catarsi, costruire un "uomo nuovo" nel lavoro con la terra alla base di una nuova "comunità immaginata" da radicare (Anderson 1991). Ma il radicamento dell'uno è diventato lo sradicamento dell'altro.

Il cibo rimanda, ad ogni semenza e ad ogni boccone, al contesto di produzione in cui nasce e a cui è astratto: contadini, saperi, tecniche, località, in sintesi immaginari e forme simboliche della natura nell'incontro tra Israele e la popolazione locale che trova un momento tipico negli anni '20 del secolo scorso, Un secolo fa si costruivano gli immaginari cruciali per capire il cibo contemporaneo e le relazioni del cibo in uno dei luoghi più confinati al mondo. Le ideologie agrarie israeliane e moderniste si fondarono su una nuova immaginazione del paesaggio locale, di importazione europea e ibridizzata con i modelli della frontiera statunitense già all'opera in gran parte del Medio Oriente ad inizio del secolo scorso (Van Aken 2012) che partiva da una principale sottrazione: «*a land without a people, for a people without land*», la reinvenzione di un vuoto di popolazioni locali (*la terra nullius* di ricordo coloniale in Africa) ma anche l'invenzione e proiezione di un vuoto ambientale del "deserto", che torna nel famoso «*to make the desert bloom*» che legitimerà la modernizzazione del territorio come "liberazione" dai vincoli ambientali⁷.

Il deserto, proiezione immaginaria su queste terre aride e semi-aride, è reinventato come antitesi alla vita sociale ed ambientale, come "vuoto" degenerato da riempire di tecnica idrica per rigenerare un giardino che da queste parti non è mai esistito, ma tante altre

⁷ Una costruzione del deserto da rinverdire che sarà copiato in tutto il Medio Oriente in una competizione attorno a questa prospettiva modernista (Van Aken 2012).

modalità di giardini sostenibili ha testimoniato, come gli *habbai'l* contemporanei: ciò in piena opposizione con i saperi locali per cui questo panorama componeva una molteplicità di ambienti percepiti storicamente come un insieme, anche fragile, di risorse e di stagioni.

Alatout (2009) ben mostra come l'immaginazione ambientale sia stata al centro dell'impresa sionista prima della costruzione nazionale Israeliana e dell'impresa coloniale: se l'agricoltura è stato l'atto simbolico per reinventare la nazione, la pianificazione sionista, come insieme di saperi scientifici e applicativi, ha ridefinito l'ambiente immaginato nel binomio tutto modernista dell' "abbondanza" prima, e della "scarsità" poi, dell'acqua: una dicotomia a specchio che prima ha dato come premessa l'abbondanza d'acqua per l'assorbimento della popolazione colonica, per poi incentrare tutte le narrative politiche e sociali attorno all'emergenza della scarsità e all'appropriazione delle acque locali a discapito della popolazione palestinese.

Si sono quindi trascese le modalità locali di definire l'acqua: "l'imprevedibilità" e la "variabilità", nozioni più realiste e intime, quanto operative, nel coltivare in questi ambienti aridi (Van Aken 2012).

Le narrative sull'acqua in Palestina si sono tradotte da un secolo a questa parte, in abbondanza da fruttare per l'immigrazione e la colonizzazione, in una rilettura dell'ambiente nell'immaginario biblico e modernista assieme⁸. Ciò ha fatto coincidere l'impresa modernista del cibo-acqua con la nozione biblica della salvazione, e, negli ultimi decenni, con un nazionalismo esclusivo che riprende le medesime icone ambientali, in una colonizzazione "green", in nome della conservazione e protezione ambientale.

L'incontro tra il *fellahin* e il *kibbutzin*: immaginari di natura e dell'Altro

«No, non ho mai incontrato nessun buon fellah (contadino) tra di loro, qualcuno un po' shattir (sveglio, abile), ma nessun che sa fare le cose con le proprie mani!»

L'agricoltura israeliana, che compone oggi gran parte del cibo palestinese, fiore all'occhiello dell'economia e dell'export high-tech israeliano, quanto fondamento simbolico-agrario della nazione Israeliana, nasce e si sviluppa a partire dall'incontro coloniale tra i *fellahin*, ammirati e assieme ostacolati in quanto nativi, e i *kibbutzin*. Questo movimento comunitario agrario è stato alla base sia dello sviluppo tecnologico dell'agribusiness israeliano, quanto dell'invenzione negli anni '30 dell'uomo da "radicare" in seguito alla diaspora europea: un incontro che è stato inizialmente un processo, seppur subalterno, di riconoscimento e anche di forte mimesi culturale vis-à-vis i *fellahin* palestinesi, tradotto negli ultimi decenni in seguito al "processo di pace", in un intenso diniego dell'altro seppur nell'accresciuta interdipendenza.

Il nuovo cittadino Israeliano nasce da questo immaginario ambientalista, dove il colono ebreo deve trasformarsi «in halutz, a pioneer for redeeming the Holy Land from its desolation» (Braverman 2009a: 128), radicandosi e reinventandosi non solo come contadino ma anche come agricoltore "moderno", in contrapposizione sia all'icona di arretratezza del *fellah* ma anche al contadino ebraico "nativo", entrambi non efficienti

⁸ Come afferma Alatout (2009: 264): «From now on, Palestine was not only blessed with past and potential abundance, but also was vacant, in ruins, and in need of rehabilitation»

e non moderni. Il *fellah*, in questo incontro con l'occhio modernizzatore nei campi, è definito in base al suo essere "in balia della natura", paradigma di tante storie coloniali. I *fellahin* sono costretti in una nuova economia morale, dove il modello da immettere è fondato su un'economia simbolica dell'inferiorità dell'Altro.

Un ambientalismo orientalista (Davis 2011) è alla base delle narrative non solo del cibo, ma dell'agricoltura come "radice nazionale" e termine di confronto con l'Altro: l'ambiente è da sottrarre al controllo palestinese, perché "corrotto", "deficitario" "degenerato" rispetto agli ideali biblici, ma anche rispetto agli ideali europei di produttività e "normalità". Ciò è amplificato dall'introduzione della nozione di *wilderness* dell'immaginario statunitense, non a caso dai confini mobili e spesso aridi anch'essi, un selvatico da addomesticare e rinverdire come opera di redenzione religiosa ed economica assieme, un ristabilire la produttività mitica del periodo biblico, come classica costruzione dell'immaginario tecnocratico che qui ancor oggi si fa politica quotidiana.

Questo panorama di redenzione secolare è riscontrabile in tanti altri contesti del sud del mondo, ma qui ha trovato un capitale simbolico accentuato, "naturalizzato" della Terra Promessa, e ciò è cruciale per comprendere le forme di negazione dell'Altro di questo particolare incontro coloniale attorno al cibo: l'altro è "colpevole" della degenerazione ambientale, e non potenziale attore di sistemi agricoli, è una "minaccia" ambientale, e quindi può essere rimosso non solo perché non moderno, ma anche perché degenera l'ambiente in una narrativa tipica dei determinismi ambientali⁹. A loro volta, i contadini sono diventati un'icona dello spirito e delle radici della nazione palestinese a venire, in una mimesi dei registri imposti, in un "nativismo orientalista" (Tamari 2009) dell'élite palestinese: legittimare il proprio ancoramento reinventando le tradizioni locali come radici reificate e incontaminate per dare legittimità alla resistenza palestinese contro la colonizzazione: ma ciò ha astratto coloro che curano la terra, *fellahin* o pastori, dalla loro realtà pratica, astraendo i loro diversificati saperi locali e la relazionalità storica con gli ambienti, in particolare con le vie dell'acqua e dell'umidità¹⁰.

Lo specchio del cibo: dal riconoscimento alla rimozione contigua dell'Altro

Vulcani è un agronomo di origine lituana, fondatore dell'agronomia moderna israeliana, che pianificò le prime colonie agricole e sperimentò le tecniche e le ideologie rurali alla base della storia nazionale in quella che verrà rinominata *Agricultural Research Station*. I suoi studi nelle stazioni sperimentali degli anni '20 del secolo scorso presentano in modo paradigmatico le dimensioni culturali e immaginali dell'incontro nei campi tra "scienziati" agronomi, i *kibbutzin*, cruciali nel primo sionismo socialista, e i *fellahin*: un incontro caratterizzato inizialmente dalla subalternità dell'Altro come primitivo

⁹ Come ricorda Davis (2011: 12): «Israel has appropriated much of the Anglo-European environmental imaginary of a ruined landscape in need of restoration...the Arabs living under the Ottoman administration, the Palestinians, are held responsible for degrading the environment, and therefore, the Israeli are justified in owning the land as to restore its "lost and rightful fertility».

¹⁰ L'"agricoltura di salvazione" è stata una narrativa trasversale, mimetica, nell'élite palestinese, che ha ricercato per legittimare una "presenza", parallelismi Biblici e radici bibliche nella cultura e sistema di credenze palestinesi, nel tentativo di tracciare una continuità, nella reinvenzione della tradizione, tra sistemi pre-islamici e la moderna società rurale, e rafforzando l'idea di una cultura contadini incontaminata (Tamari 2009).

da superare/salvare ma dove affiora prepotentemente l'ammirazione, la curiosità e l'apprendimento dell'altro e dall'altro, nei campi.

Nelle stazioni agronomiche sperimentali, che fonderanno poi l'agricoltura moderna israeliana, Vulcani studia le pratiche e i saperi locali palestinesi accanto a quelli agronomici in zone aride (Vulcani 1930). Si confronta perciò direttamente con le pratiche lavorative e "prende sul serio" gli aspetti di autonomia, di capacità di relazione con un ambiente fragile per la variabilità delle piogge, di autosufficienza dei sistemi locali nel riutilizzo delle poche risorse nel migliore dei modi. Avviene qui un passo importante nella sperimentazione della nascente agronomia occidentale di stampo scientifico, che delimita l'agricoltura come settore tecnico-economico disgiunto dalla società, proprio nel confronto con altre agri/culture¹¹. In questo incontro scientifico e umano, il *fellah* prende il posto ideologico del primitivo da superare. La rappresentazione del *fellah* oscilla perciò tra il fossile sociale e l'icona di saperi vicini agli antichi ebrei della Terra Santa a cui riconnettersi simbolicamente come «*chosen people of the Promised Land*» (Vulcani 1930: 37), proprio a partire dalle loro conoscenze raffinate che l'agronomo coglie sulle tecniche di captazione dell'acqua, così centrali nel demarcare la stagione delle piogge da quella della siccità in questa regione.

Da un lato l'Altro è costretto in un classico paradigma evolucionista e i locali sono condannati per la distruzione della fertilità dei suoli¹²; allo stesso tempo, nella medesime pagine, la "scoperta dell'altro" convive con il riconoscimento che rasenta l'invidia e l'ammirazione per i suoi saperi e il suo "radicamento", di cui vediamo qui qualche esempio di tematiche che sono cruciali ancora oggi negli immaginari del cibo: l'attenzione alle sue conoscenze dell'acqua (Vulcani 1930: 5); alle tecniche di rotazione colturale («a good Fellaah devotes his whole energy to preparing good the rotation crops, *kerab*. In this way he automatically destroys the weeds and prevents them from injuring the winter crops sown in these fields» 1930: 38); l'ammirazione per «la struttura armoniosa del sistema agricolo» (1930: 39); l'autosufficienza nei foraggi per gli animali, del concime, nell'autonomia comunitaria nel condividere la produzione del proprio cibo, per la multifunzionalità dell'agricoltura in relazione ad altre risorse, per i sistemi cooperativi locali nella gestione delle risorse¹³; l'autonomia della manodopera rispetto alle dipendenze esterne che con l'agricoltura andranno a crescere esponenzialmente¹⁴ e infine, per la sostenibilità in termini "agro-ecologici", diremmo oggi, nella produzione del cibo. Il produttore di cibo palestinese è riconosciuto quindi come attore del paesaggio, a partire dal suo *savoir-faire*, delle sue tecniche e dai suoi saperi, e ciò che sollecita Vulcani, nonostante il sostegno sionista all'esproprio della terra, è la necessità di mantenere all'interno della modernizzazione agricola questi saperi sulla relazionalità ambientale, così flessibili al contesto semi-arido.

Già all'epoca, il ciclo agrario si definisce qui non sull'abbondanza/scarsità dell'acqua, ma sull'utilizzo sapiente della variabilità invernale dell'acqua, da cui dipende la condivisione

¹¹ Un incontro che è avvenuto su tanti crinali coloniali ma qui con un'intensità simbolica e materiale molto più forte, in proporzione anche alle dimensioni esigue dei territori palestinesi.

¹² Alcuni esempi: «Agriculture is primitive, labor has no money value» (Vulcani 1930: 57), «the diet of the fellah is poor and monotonous» (ibid: 125), «poverty symbols dominate not only his daily life, but his imagination as well» (ibid: 126).

¹³ «All the arable land in the village is masha and belongs to the community» (ibid: 60);

¹⁴ «All work in his house is done by his family and not by hired labourers (...) he is never paying out. And the slightest profit he makes from his labour is of value to him» (ibid:126).

delle risorse, la capacità di un buon raccolto futuro e la circolarità delle risorse nella relazione ambientale: tutti aspetti oggi in auge non solo tra l'élite palestinese alla ricerca di cibo biologico, ma tanto più in Israele, a fronte dei processi di inaridimento, di insostenibilità ambientale e di cambiamento climatico dei nostri modelli di sviluppo lineare.

Nonostante la subalternità dell'incontro, l'altro è riconosciuto come sapiente, e le tecniche locali come saperi per pensare il cibo su queste terre: un "ri-conoscimento" locale che negli ultimi decenni è venuto a scomparire sia nella classe dirigente sia nella comunità scientifica, che ritrova la strada verso l'antica terra promessa unicamente nelle forme intensive dell'agricoltura industriale irrigua, ma con poca acqua.

Come afferma Cohen(2011: 247), nei suoi studi sugli immaginari ambientali tra Palestinesi e Israeliani, «Palestinian and Israeli are bound up in imaginings. Many of their imagining are exclusive, others are mutual, and some are parallel»: l'ambiente, condensato nel cibo, è al centro non solo dell'incontro coloniale, ma anche della stessa ideologia di radicamento nazionale. L'idolatria della terra sta alla base della colonizzazione in un nazionalismo ambientale che ha cercato nelle metafore biologiche un'umanizzazione della nuova terra; e ciò ha permesso di naturalizzare i processi di colonizzazione dal punto di vista simbolico, quanto di risemantizzare il paesaggio. Per questo il cibo *fellahin* si è fatto un'icona ideologica palestinese dove a fronte di un'agricoltura offensiva, la stessa agricoltura locale diventa difensiva. Da qui la reificazione palestinese del *fellah*, e oggi del cibo *baladi*, dove l'ambiente per i palestinesi si è tradotto in un «mythical inventory of deeds and virtues, triumph and victimization, identification with the loss of land relationship as sign of nobility» (Cohen 2011: 253). Alla mitizzazione della terra sionista ha corrisposto una reificazione del *fellah* come difesa della terra, patria, giardino o cibo. Ma ciò ha portato anche al conseguente nascondimento dei saperi locali negli orti per il "cibo", che parlano ancora di altre relazioni, sociali ed ecologiche.

Politiche arboree: radicare e sradicare

Spesso a Battir, sostando o dando una mano nei piccoli orti (*habbai'l*) notavo, tanto più in terreni vicini e oltre alla linea di confine, che in ogni campo di melanzane, di cui è conosciuta come locale la varietà *Battirii*, erano stati piantati diversi ulivi: se ero abituato all'ampia promiscuità di colture di questi intensi spazi di coltivazione, quelle giovani pianticelle di ulivo malcurate contraddicevano le tecniche e le attenzioni delegate agli alberi di ulivo per la produzione di olio, icona della forza della casa e della famiglia¹⁵, segno di prosperità e di storico permanere nodoso sulla propria terra. La risposta alle mie perplessità era banale: solo la presenza di questi alberi permetteva di difendersi a fronte dei quasi certi tentativi di esproprio militare del terreno, e di fare appello di fronte alla corte militare, dal momento che le colture non sono giuridicamente riconosciute come segno di coltivazione e di proprietà, mentre l'articolo 78 del codice militare, ripreso dal catasto ottomano, riconosce agli alberi il ruolo di marcatore fisico per definire un controllo legittimo e legale sul territorio. Appare molto sensato quindi piantare tanti

¹⁵ Come ricorda un famoso proverbio: «*Kul zeit ua intah al het*» (mangia l'olio, e buttati contro il muro).

ulivi dovunque come bandiere al vento, nella speranza che, sopravvissuti agli otto anni, possano diventare difesa giuridica, più che produrre olio o olive da mangiare.

Nell'immaginario ambientale che si è imposto, l'albero ha assunto all'interno delle ideologie sioniste e nello Stato israeliano una preminenza che ha ridefinito il senso dell'agricoltura, di territorio e delle colture non arboree, ma anche una priorità, per contrapposizione, che per i palestinesi è venuto ad assumere l'olivo, tanto più se antico. Tanti sono i terreni storici coltivati ad ulivo, attorno a Battir e sotto controllo militare, che ad esempio, non possono essere arati e lavorati perché già inseriti nei terreni da espropriare per la pianificata estensione di Gerusalemme a Nord¹⁶. Da qui l'invenzione obbligata dell'aratura a mulo notturna: per non farsi vedere, molti proprietari nel weekend (e spesso lavoratori in Israele, quindi nel fine settimana israeliano, lo *shabbat* al sabato-domenica) svolgono le indispensabili arature a primavera quando possono evitare di essere arrestati per coltivazione illegale sulla propria terra. Ed è chiaro, che la mondana aratura di campo di ulivi assume tutt'altro significato nel buio di questo contesto discrezionale.



Foto n.2: la cisterna d'acqua che raccoglie l'acqua sorgiva per gli *habba'il*, sullo sfondo le piantumazioni a pineta israeliana in territorio sequestrato all'interno della pianificazione green di Gerusalemme Ovest (Van Aken)

I *fellahin* incontrano qui potenti idolatrie della terra, elemento ben esemplificato dalle politiche arboree al centro della nuova disciplina dello spazio dello Stato israeliano. I villaggi palestinesi distrutti nel '48 sono stati nascosti infatti grazie a piantumazioni di pinete, che nascono quindi come uno dei simboli nazionali israeliani con un forte

¹⁶ Paradossalmente, per l'estensione del parco biblico di Gerusalemme, pianificazione green, in linea con le ideologie ambientali e naturalizzanti della violenza coloniale.

investimento nelle politiche forestali, la costruzione di aree verdi protette per impedire la costruzione di case palestinesi o per espropriare terra coltivata a ulivo e mandorlo, ad esempio. Il pino si è trasformato, nel suo viaggio immaginario dall'Europa, in elemento totemico della nazione israeliana in cui "riconoscersi" come comunità immaginata, che si fonda, però, su di una rimozione. Si ridisegna il paesaggio per rimuovere altri paesaggi e altre memorie, in quelle che sono state definite *politics of planting* (Cohen 1993): si radicano alberi per nascondere i villaggi palestinesi distrutti, per appropriarsi di nuova terra in modo esclusivo e per sradicare Altri, dove il pino diventa perciò un'arma offensiva.

Braverman (2009, 2009b) ha ben mostrato l'offesa arborea israeliana come mito fondatore. Le politiche forestali coincidenti con la nascita di Israele, ed estese oggi nelle città coloniali nei Territori, evidenziano sul territorio la qualità totemica del pino e la sua caratterizzazione a simbolo umano (israeliano) di radicamento, bandiera anche militare nella costruzione del paesaggio: radicare pini, come icona degli Israeliani stessi, nel redimere la terra con la foresta, ma allo stesso tempo sradicare altrui villaggi e uliveti, coprendoli con una varietà arborea di veloce crescita. Pinete che ben ostacolano anche la produzione pastorale palestinese, dal momento che gli aghi dei pini e l'acidificazione del suolo delle pinete, impediscono la crescita di pascolo. Qui la "protezione della natura" coincide con la protezione dagli "altri".

La riforestazione è stato il progetto cardine del *Jewish National Fund*, secondo cui il pino si è tramutato in una missione nazionalista che ha radicalizzato un paesaggio di pineta contro un paesaggio ad ulivo, eludendo la varietà culturale di ortaggi, frutta e erbe che compongono storicamente il paesaggio locale palestinese. Infatti, nella lotta tra pinete e uliveti difensivi, l'orticoltura è stata svalutata e censurata nel tempo, tanto più che non è riconosciuta nelle politiche di modernizzazione non solo israeliane ma anche dell'élite politica palestinese¹⁷.

Questa offesa simbolica e arborea permette sia di espropriare gli altri, ma rende invisibile, verde e "naturale" il processo di colonizzazione, anzi ne rivendica il ruolo rigenerativo sulla terra. Ciò mostra un utilizzo quindi imperiale delle politiche della natura nel creare uno spazio intrinsecamente ebraico, sradicando elementi simbolici che non rientrano in questa nuova mappa. Questo paesaggio "naturalmente" esclude l'Altro colonizzato e riscrive allo stesso tempo la pineta come spazio selvatico, naturale, ma "moderno", contrapposti al frutteto e all'uliveto, riconosciuti come emblemi della Terra Promessa e rimuovendo l'orticoltura locale come paesaggio da dis-togliere, non solo allo sguardo.

Saperi circolari tra terra e cielo

Gli spazi orticoli degli *habba'il* si caratterizzano oggi per la produzione di diversità e intensità del cibo in piccoli appezzamenti di terra: la compresenza, anche verticale, di ortaggi (estivi o invernali), erbe domestiche (alimentari e medicinali), frutteti e ulivi (a difesa "giuridica", come abbiamo visto), erbe da foraggio o post-raccolto (per le poche capre e pecore rimaste) e, infine, erbe selvatiche che sconfinano dagli appezzamenti, ma

¹⁷ Piccoli produttori vengono facilmente cacciati dalla polizia palestinese come venditori illegali a lato del mercato commerciale a Betlemme, ad esempio.

di cui si conoscono e ricercano molteplici varietà, percorsi, stagioni e luoghi¹⁸: piccoli terreni caratterizzati da un gran lavoro e da un “discorso” locale cruciale attorno al “proprio” cibo, a idee di “purezza” e libertà, proprio a partire da semenze, tecniche, piante e controllo dello spazio domestico esteso agli orti. Il cibo qui si riconnette al territorio, alle dinamiche ambientali e soprattutto ai saperi e *savoir-faire* che permangono, nonostante l’ampia trasformazione, svalutazione e abbandono dell’agricoltura delle nuove generazioni.



Foto n.3: l’organizzazione primaverile della habbala con i vivai irrigui ben demarcati (Van Aken)

«Kullo mamnu hon!» (Qui tutto è vietato!): è l’esclamazione più ricorrente mentre tra agricoltori si parla del perché non ci sia più acqua nella valle accanto, del perché non si possa usare zolfo come antiparassitario “naturale”, o perché camminano furtivi

¹⁸ In uno studio condotto nell’area di Tulkarem più a nord, si mostra come nei saperi locali, nonostante l’alto abbandono e frammentazione dell’agricoltura, siano utilizzate almeno 100 diverse piante all’interno dei saperi botanici popolari (l’utilizzo di foglie, radici, gemme, inflorescenze, frutti e semi) di cui 89% è consumato a crudo, il 77% cotto e il 49% è immagazzinato attraverso essiccazione; inoltre, si mostra la distinzione porosa tra piante alimentari e medicinali che compongono una parte importante della dieta locale nelle aree rurali (Ali-Shtayeh 2008).

a diserbare nei campi oltre i binari della ferrovia che segna il confine militare in avanzamento.

Si coltiva il “caos” in questi ambienti, in due accezioni concomitanti. Da un lato, perché lavorare la terra nel contesto coloniale è soggetto a una continua discrezionalità delle normative dell’occupante, che sia la giurisdizione militare o i coloni israeliani “vicini di casa”: la perdita di sorgenti (a Battir, nonostante l’autonomia della sorgente principale, gli abitanti hanno già perso negli ultimi decenni quattro sorgenti), l’esproprio o l’estirpazione degli alberi, gli incendi dolosi, il divieto di lavorare in terreni in via di esproprio, il divieto di utilizzare antiparassitari come lo zolfo (in quanto potenziale materiale esplosivo terroristico), l’invasione di cinghiali e gazzelle che spesso distruggono i piccoli appezzamenti (diffusi ampiamente come ripopolamento della *wilderness* da parte dei coloni) e via dicendo. Le dissuasioni a coltivare sono enormi e imprevedibili e a ciò si aggiunge per questi piccoli produttori la difficoltà di accedere al mercato con il loro piccolo surplus, dal momento che è illegale vendere sulla piazza del mercato a Betlemme per l’amministrazione palestinese a rischio di essere multati o espropriati del raccolto.

Un seconda dimensione, più virtuosa e culturale, rende tutto ciò un coltivare il caos: ciò che sembra (e mi sembrava, nonostante il mio occhio di orticoltore) disordinata promiscuità, interconnessione poco comprensibile, è spesso un'altra forma accorta di relazione tra piante, di costruzione di spazi di ombra a difendere dal sole prolungato, un accoppiamento virtuoso tra colture, un “lasciar crescere” il selvatico appositamente per preservare l’umidità del suolo o, ad esempio, molteplici piante con frutto a seccare, lasciate come semenzaio in una vera e propria banca dei semi nel campo. Da questo calibrato caos, o ampia interconnessione di colture e selvatico, si riscopre e si coltiva il cibo *baladii*: varietà locali, utilizzo di tecniche di diserbo manuale anziché disseccanti chimici (a base del famoso glisolfato), tecniche irrigue e di intima conoscenza delle stagioni di umidità e dei rischi culturali, ma soprattutto, cibo per la famiglia estesa. *Habbai’l* sono quindi un’anticamera della cucina, una rete sociale di cibo da conservare per l’annata, o anche per due soldi in più per la casa con il surplus portato al mercato¹⁹.

La produzione, la processualità del lavoro contadino sono spesso rimaste invisibili nell’incontro con i progetti di modernizzazione (Scott 1998) e i contadini, tanto più nelle dinamiche di ibridizzazione e cambiamento contemporanee sono sempre, riprendendo la definizione di van der Ploeg, «an ongoing struggle for autonomy and progress in a context characterized by multiple patterns of dependency and associated processes of exploitation and marginalization» (van der Ploeg 2008: XIV). E il radicale processo di decontadinizzazione che ha avuto luogo qui è stato sostenuto da un’attiva costruzione dell’ignoranza e della censura sui saperi locali incorporati, reticenti alle verbalizzazioni o vissuti con vergogna quali stigma di arretratezza nei nuovi immaginari dello sviluppo. “Qui i giovani non vengono più” è l’esclamazione più vicina alla realtà, con poche eccezioni familiari, di un lavoro ormai svalorizzato, che non porta introiti e che mantiene l’unico valore simbolico nel difendere la propria terra dall’abbandono che porterebbe, prima o poi, all’esproprio.

¹⁹ Ad esempio, lo *zattar* o maggiorana selvatica, la menta, un’erbetta domestica chiamata *bikia*, o un’ampia gamma di erbe selvatiche altrimenti strappate, ma che son ben conosciute nel ricettario domestico e nei sapori del luogo.

Ciò che differenzia gli habbai'l dall'agricoltura imprenditoriale e dall'agribusiness di ampia scala è la diversa relazione con le risorse ambientali: la produzione agricola non è volta unicamente all'ottenimento del raccolto-merce, ma assieme alla preservazione, obbligata per chi ha poca terra, poche risorse e nessun'altra alternativa, della fertilità del suolo, dell'autonomia dei mezzi di produzione (le sementi, ad esempio), delle forme istituzionali di cooperazione (lo scambio di manodopera o di acqua irrigua) proprio per abbassare il più possibile le dipendenze esterne (crediti, capitali per l'input di pesticidi, fertilizzanti chimici, semenze o i saperi esperti). La relazionalità tra le risorse è al centro degli orti, veri spazi intensivi dove è esplicito il fatto che “la terra è bassa” e il lavoro manuale assume preminenza nella circolarità delle risorse ecologiche “in campo”.

Questi sistemi agri/culturali che qui sono sopravvissuti sono forme, non ideali né congelate nel tempo, di co-produzione tra uomo e ambiente, nelle quali sono sempre presenti le idee di limiti alla produttività e della relazione ad un insieme di soggetti viventi, e non solo oggetti di produzione. Sono proprio le forme di relazionalità e di co-produzione che permettono di mantenere un'autonomia e una resilienza di fronte a forme di dipendenza che caratterizzano molte popolazioni rurali oggi.

Negli habba'il sono in atto saperi delle forze e limiti dell'ambiente, sempre a rischio di perdersi nella mancanza di passaggio generazionale: saperi contestuali, performativi, trasmessi attraverso la pratica lavorativa e quasi mai compresi nella letteratura (eccetto che tra gli anni '20 e '30 del secolo scorso da Vulcani o da Dalman) ma difesi negli orticelli come unica risorsa culturale a cui fare affidamento, attraverso cui orientarsi nei radicali cambiamenti, tra cui il cambiamento ambientale e climatico. Se oggi l'economia circolare e l'agroecologia, che investono appunto sulla relazionalità delle risorse, sono rivendicate in termini retorici a livello globale a fronte delle radicali contraddizioni tra società e ambiente, poca attenzione e sapere permangono sulle pratiche di questi orti di casa, che hanno sempre investito sui saperi atmosferici.

Relazioni d'acqua, tra terra e cielo

Battir nel secolo scorso era parte del “*food basket*” di Gerusalemme, grazie ad alcune importanti sorgenti che permettevano di irrigare i terrazzamenti con verdure stagionali e per la prossimità geografica (oggi ancora più prossima, per l'estensione della Gerusalemme israeliana) era uno dei pochi territori che poteva produrre orticoltura estiva e invernale con uno sbocco commerciale. L'autonomia idrica è la vita dell'orticoltura di Battir ancora oggi, nonostante altre sorgenti nelle valli laterali siano state perse: una sorgente centrale alimenta una cisterna di origine romana, da cui si diparte un reticolo irriguo che canalizza l'acqua ad ogni piccolo appezzamento a digradare nella vallata davanti al paese.

La settimana d'acqua a Battir è fatta di otto giorni e non di sette: l'acqua come veicolo centrale del tessuto sociale è divisa in una *common*, come sistema di gestione comune dell'acqua, che si è riprodotta nonostante l'ampio abbandono delle terre e dell'agricoltura, ed è basata storicamente sulle otto *hama'il* (tribù) che compongono la struttura sociale. Di conseguenza, la suddivisione dei turni d'acqua è stata organizzata in giornate d'acqua (solo nelle ore diurne) per ogni *hamula*, che a sua volta ri-suddivide i turni d'acqua di un giorno in ore d'acqua in base ai lignaggi che lavorano ancora la terra. La centralità

politica dell'acqua è evidenziata dalle "cerimonie" di suddivisione del turno tra maggio e settembre, come stagione di intensità irrigua e di lavoro estivo: dopo la preghiera del venerdì, in relazione al fabbisogno stagionale, gli anziani dei lignaggi si riuniscono nella piazza della *bire* (la cisterna), con un antico bastone graduato chiamato *mahdude* (di 120 centimetri), misurano l'acqua captata nella cisterna (*shoke*), che suddivide le quantità d'acqua per giornata: 5 centimetri d'acqua vengono lasciati sempre come riserva d'emergenza, le tacche rimanenti sono unità di 20 minuti d'acqua che vengono suddivise, in una definizione di tempo sociale dell'acqua ben diffusa in molti sistemi irrigui in Medio Oriente, non secondo la terra quindi, ma secondo l'ampiezza della *hamula*, elemento che riporta la centralità politica a questa istituzione locale. Un atto pubblico di un prezioso bene comune, da cui dipendono le decisioni di semina, il tipo di colture e di estensione, gli scambi d'acqua quanto le risoluzioni e il controllo dei conflitti e dei furti d'acqua, anch'essi pubblicamente controllati.

La presenza la tipologia dell'acqua da sempre definiscono tecniche e colture differenti, a partire dalla distinzione cardine tra semenze *ba'li* (piovane) e irrigue o commerciali: le prime sono al centro della lunga storia di agricoltura non irrigua, con tecniche agricole che hanno selezionato varietà resistenti allo stress idrico, saperi tipici di un contesto semi-arido. Le seconde sono connesse alle semenze della rivoluzione verde, nonostante il territorio non abbia smesso di dipendere dalle acqua invernali.

Ciò compone un sistema di cooperazione che è riuscito a mantenersi nel più ampio processo di esproprio e disgregazione sociale. Questo perché utilizzare l'acqua non è solo farla arrivare equamente ai campi, ma è saperla utilizzare in relazione a molteplici variabili, tra cui la principale e storica è la dicotomia ambientale tra una lunga estate torrida e asciutta e un inverno di sperate stagioni delle piogge durante le quali raccogliere, preservare e utilizzare la maggior parte d'acqua possibile per la stagione di produzione. Queste due stagioni principali hanno composto un immaginario e assieme un senso pratico dell'umidità e delle sue variabili che le politiche e ideologie agrarie, israeliane e in modo subalterno palestinesi con l'aiuto EU, hanno trasceso e disconnesso. Quella relazionalità agli incerti cicli piovani che Vulcani ammirava un secolo fa e che l'agronomia rivendica oggi a casa nostra nell'agro-ecologia, è fondata su questo raffinato senso pratico di lavorare con l'aridità e nel mantenere riserve umide per fare il cibo.

Già Dalman (1928) descriveva, in uno dei rari studi sulle pratiche lavorative dei *fellahin* negli anni '20, come l'inizio dell'anno coincidesse con la fine dell'estate, o l'avvio dell'inverno a ottobre nella «*barren rockiness of Palestine*» (2013: 24): definita come zona arida, ma non desertica, non un vuoto ma ambiente di potenzialità ben calibrate dal calendario agricolo, che era innanzitutto un calendario d'acqua, connesso quindi ad un calendario atmosferico. Le pratiche della terra dovevano orientarsi con il flusso atmosferico e le sue aspettative.

La pioggia non è mai stata abbondante o scarsa, classico binomio modernista, ma "imprevedibile" e variabile: e "prevedibili" sono diventati i sistemi sociali e tecnici che si sono adeguati a questa flessibilità nell'orientarsi nel cambiamento continuo delle piogge, a "fare luogo" in relazione a forme di continuità delle piogge, il cui rischio nei terrazzamenti non è solo che siano troppo poche, ma anche troppe col pericolo di dilavamento, erosione o rottura dei muretti terrazzati, altra arte palestinese del luogo. Da

qui i molteplici rituali e connotazioni religiose connesse alla pioggia, per dar senso a questa imprevedibilità ed incertezza del tempo, pioggia come *rahme*, grazie divina.

La stessa verdura si chiama *khudra*, che definisce anche il verde, o meglio, il “verdeggiare”, il paesaggio che tutto ad un tratto risorge a primavera dall’arido roccioso lasciato dall’estate, immagine che ben rende la demarcazione stagionale incorporata nel lavoro locale.²⁰

Saperi terreni d’aria

Il sapere della terra, nel fare il cibo, era anche un sapere dell’aria e dell’atmosfera elaborato nel calendario atmosferico del *murba’nia*. Di questo coinvolgimento atmosferico dei saperi tecnici popolari risulta oggi traccia unicamente nei testi di Dalman di quasi un secolo fa e a Battir se ne ricordano le fasi oggi come parte di *kanzaman*, del tempo antico, perso e reinventato nostalgicamente; i saperi correlati a quel calendario sono però attivi nel lavoro nei campi, come saperi incorporati nelle tecniche lavorative, seppur censurati nei codici verbali e tanto più nelle migliaia di resoconti dello sviluppo rurale.

Il *murba’nia* divide l’anno in *shitta*, che non a caso significa sia “inverno” che “pioggia”, dalla lunga, torrida e arida estate (*sef*): il calendario definisce cinque fasi di cambiamento atmosferico-ambientale delle sperate piogge, per definire non qualsivoglia acqua ma la “pioggia propizia”, nel “tempo propizio”, non rischiosa, né precoce né tardiva: un orientamento strategico nella variabilità, una bussola e barometro assieme di saperi locali tra le preziose fluttuazioni d’acqua e nuvole. *Murba’nia* componeva quindi un sistema di percezioni della pioggia consolidato nelle continuità e variabilità ambientali e connesso quindi a un lavoro *terra terra*: per lavorare a basso, si guardava in modo sapiente verso l’alto. Quindi, le tecniche della terra erano anche relazionate all’orientarsi nell’atmosfera regionale, un aspetto oggi sempre più cruciale nel contesto dei cambiamenti climatici e atmosferici planetari e locali.

²⁰ In questa annotazione storica, è importante ricordare come molti luoghi d’acqua, siano stati da sempre venerati e co-abitati da Cristiani, Musulmani e Ebrei, con affini rituali religiosi, come nel caso delle processioni per invocare la pioggia (Tamari 2009), un legame coi luoghi aridi che nelle forme di appropriazione esclusiva degli ultimi decenni sono scomparsi.



Foto n.4: Fichi d'india, uno dei simboli identitari palestinesi, nell'ambiente atmosferico (Van Aken)

Questo antico calendario atmosferico definiva l'inverno – dal 21 dicembre – come stagione del freddo e della pioggia crescente di 90 giorni e suddivideva gli ultimi 50 giorni “strategici” in fasi di 12 giorni e mezzo – *Sa'd al dhabe, Sa'd al sau'd, Sa'd al bala, sa'd al khabaieh* – una precisione apparentemente puntigliosa e inutile nella misura della mezza giornata, a delimitare la variabilità delle pre-visioni d'acqua. Le fasi definivano il crescente intensificarsi del freddo, la tipologia dei venti (essicanti o umidi), il raffreddamento della terra e la sua capacità di assorbimento – «quando la terra beve l'acqua» – il mantenimento dell'umidità per il resto dell'anno, le piogge propizie (definite non a caso, come le semenze, anch'esse *ba'ali*) rispetto a quelle dannose, la relazionalità ecologica come gli insetti – *al khabaieh*, l'ultima fase- che, come gli scorpioni, escono dalla terra, avvisando dell'inizio della nuova stagione lavorativa. A ogni fase corrispondevano un insieme strategico e flessibile di pratiche e tecniche lavorative, per delimitare, prevenire o minimizzare i rischi di perdite nella semina (se troppo precoce o tardiva rispetto alle piogge), del raccolto o al bestiame, per gelate improvvise o per la mancanza d'acqua stoccata per la stagione secca.

Anche a Battir, nonostante la fortunata presenza ancor oggi di una sorgente continua, la “raccolta” dell'acqua in questa stagione permane come cruciale nella costruzione o per l'ampliamento dei *bire*, cisterne tradizionalmente sotterrate per evitare l'evapotraspirazione: avere o costruire una cisterna è soprattutto una “costruzione” del territorio di captazione circostante, livellando il terreno per condurre le acque piovane verso il punto di raccolta, di decantazione e di filtraggio. Raccogliere l'acqua è, ancora oggi in questi sistemi locali, un “raccogliere il tempo”: sapere come condurre a casa la maggior acqua possibile come capitale per l'estate e per il cibo a venire.

Il *murba'nia* e le pratiche connesse e sopravvissute nel cambiamento sono quindi, seppur nella loro frammentazione, un sistema di interconnessione tipica dei saperi contadini tra le forze ambientali nel pensare il proprio cibo: le tipologie di aratura, le relazioni tra alberi e piante, le tipologie di semenze locali *baa'li* o piovane²¹ riprodotte negli orti sono relazionate e dipendenti dai saperi della pioggia e dell'acqua.

²¹ Come scriveva un secolo fa Dalman, la terra piovana era definita *ard ba'li*: «In the past, this revealed the close relationship between God and the land, which the divine name Baal presumes» (2013: 572).

Oggi, il mulo o asino palestinese da aratura è, nelle prospettive moderniste, un'icona dell'arretratezza delle tecniche locali. In realtà, è la tecnica e risorsa più sostenibile economicamente e dal punto di vista ecologico per lavorare i piccoli terrazzamenti scoscesi, per trasportare il raccolto per i ripidi pendii terrazzati, tanto che gli aratori locali sono richiesti anche dai coloni israeliani. Le tecniche tradizionali di aratura sono un buon esempio di relazionalità alla variabilità dell'acqua "atmosferica": una prima aratura, definita *Ghassil al-zaitun*, applicata ai campi ad ulivo, è un "aprire la terra di novembre prima della pioggia" della *murb'ania*, da qui l'importanza nell'orientarsi nelle dinamiche atmosferiche. Una seconda è *Shkan al-harrath* intorno a marzo, sempre in base alla variabilità delle piogge, per "chiudere la terra" all'uscita dell'umidità. Simile tecnica è l'aratura negli orti, tra *Shkak* per "aprire i campi", e *Itsara*, per levare l'erba a marzo, a cui può seguire una seconda post-pioggia, *Al-ithnaia*, per "permettere alla terra di bere" a seconda del bisogno delle colture. In alcuni casi è prevista anche una quarta aratura (*Fakkus*) per alcune colture che richiedono maggiore acqua.

Relazioni e abitudini delle piante

I saperi negli orti sono spesso saperi metaforici interconnessi a sistemi di *savoir faire*: saperi incorporati che si riflettono nei proverbi e "modi di dire" e di fare, che compongono antiche tecniche locali. Un tipico esempio di questo paesaggio interno ed esterno a Battir²² è «alto cresce il fico, basso l'ulivo» (*'ali al tin, uati al zaitun*): un proverbio che condensa in realtà una serie di tecniche di piantumazione, di potatura e di relazionalità negli orti tra ulivi che devono stare più bassi, per "sposarsi" diremmo noi, con fichi che han bisogno di maggior spazio verso l'alto in una relazionalità di giuste ombre e distanze. Innumerevoli sono le tecniche colturali che non hanno origine agronomica, ma che compongono la "comunità morale" degli orticoltori, il sapere locale di ciò che è scontato saper fare bene per la produttività e la sostenibilità dell'orto: la complessa rotazione tra colture (tra stagioni invernali e estive e anno dopo anno), gli abbinamenti della molteplicità di colture compresenti (in base allo sviluppo in altezza, all'apparato radicale, alla resistenza al sole e allo stress idrico), le nozioni locali di terra fredda (*bard*) e calda (*hami*), di piante che "vogliono il caldo" e piante che "vogliono il freddo", legate all'assorbimento dell'acqua e all'esposizione al sole.

Centrali, e vengono riscoperte nell'ultimo decennio, sono gli abbinamenti virtuosi tra colture, che si sostengono e "non litigano", a scopo antiparassitario (cipolle e aglio), o i sistemi di rotazione tra colture, dimenticati per qualche decennio con l'introduzione massiva di concimi chimici, o seminare sovescio (*kureiss*) per arricchire la terra d'inverno²³.

In tutto ciò predomina, nelle prospettive locali, il saper fare come componente essenziale del cibo *baladii*: è il "fare tutto con le proprie mani" in opposizione all'agricoltura intensiva del cibo israeliano con forte impatto tecnologico, l'autosufficienza delle poche

²² Gli abbinamenti tra piante sono sempre figlie dei luoghi e degli ambienti: più a Nord, nelle champagne di Nablus, predomina ad esempio la coppia olivo/fico.

²³ Un esempio storico era la combinazione tra grano (*gamme*) e *bikia* (una varietà di zucca locale), scomparsa proprio perché il grano ha perso i suoi territori più vasti con la creazione di Israele, classica coltura coltivata sulle ampie distese vicino al mare. Chiaramente le colture principali di un tempo, come mais, granoturco lenticchie, sesamo furono sostituite, anche come radicale trasformazione alimentare già negli anni '50.

ma essenziali risorse, che si connette anche al “saper camminare” in questi territori, il sapere trovare le piante selvatiche come forma di “appaesamento” e identificazione in una comunità di pratica, anche per evitare postazioni mobili dell’esercito.

Semenze per aria

Una delle variabili centrali in queste terre nel definire in significato della semenza è sempre stata la distinzione tra semenza *ba'al* (di agricoltura piovana) rispetto a quella *muhaggan*, del mercato, o *marui'i*, irrigue, introdotte con la rivoluzione verde e che compongono la quasi totalità del mercato delle semenze: la prima è stata marginalizzata come improduttiva a favore delle semenze ibride, che necessitano innanzitutto di irrigazione intensiva oltre che a costosi input (pesticidi, fertilizzanti chimici, accesso al mercato, saperi esperti, etc.). Una distinzione che negli ultimi anni è coincisa con quella di semenze locali *baladii*, endogeni, rispetto a quelle “da fuori”, esogeni, del “mercato” globale o israeliano.

Solo negli orti non son scomparse le semenze piovane, che prendono il nome proprio dai terreni “esposti alla pioggia” (*ba'al*) in una connessione con i cicli, mai certi, stagionali. Se pochi parlano esplicitamente di semenze, basta stare negli orti per rendersi conto della notevole riproduzione di semenze locali sopravvissute alla grande sostituzione di semenze del mercato avvenuta negli ultimi tre decenni. Come un vivaista esclamava «le semenze locali son figlie del luogo» (*baladi bint al mintak*), figlie ibridizzate nel tempo ma adattate proprio agli ambienti, ai gusti e alle esigenze tecniche, dipendenti dal contesto e non “libere dal contesto”. Un esempio sono le semenze *ba'li* di pomodoro, che porta con sé il saper interrarlo dal vivaio (*mashkabe*) con l’apparato radicale inserito più profondamente delle piante commerciali, a raccogliere umidità dal canale irriguo che gli passa accanto: un seme che necessita di un tipo di aratura e connesse tecniche di irrigazione, quindi saperi correlati.



Foto n.5: Un anziano contadino mostra la varietà di melanzana di Battir (esportata anche nelle filiere mediorientali palestinesi, oltre che nel mercato regionale), una varietà *ba'ali* o piovana che ben tollera lo stress idrico (Van Aken)

Le semenze “piovane” sono scomparse sul commercio, ma si ritrovano in questi terreni e nelle tasche di questi agricoltori. Piante – di pomodoro, di melanzane, di *bamia* –

capaci di adattarsi alla lunga stagione estiva e secca, in un contesto politico inoltre che ha aggravato il limitato accesso all'acqua proprio per le confische delle sorgenti, per il divieto di costruire cisterne di raccolta d'acqua o di pompare da fonti sotterranee. Piantare "piovano" significa non dipendere da costosi input esterni a partire dalle stesse sementi, ma richiedono una contestualità di tecniche e accorgimenti delle piogge dall'alto: un adattamento delle piante a "sopportare la sete" e un "saper fare" che spesso non si è più tramandato. Da questo insieme di tecniche ha luogo il "sentirsi liberi" (*horr*) nonostante i contadini siano sorvegliati anche mentre lavorano.

«Al 'adas biuashuash, Ua al bikia bitnadi» (Le lenticchie sussurrano, le erbette gridano) è un altro proverbio che nasce nei campi e nel lavoro e mostra le diverse abitudini delle sementi piovane: le lenticchie (coltura tradizionale ormai scomparsa) devono essere appena ricoperte di terra e sussurrare, mentre un le erbette locali hanno bisogno di maggiore profondità e di "urlare" sotto terra per farsi sentire, proprio in base ai bisogni di umidità e di sensibilità al freddo.

«Ana fargikia kulshi, lamma batruh al baladk inta tahki!» (Ti mostro io come si fa, così quando vai al tuo paese puoi raccontarlo): un mostrare tecniche nel farsi, le cui parole sono le mani, piedi e pochi attrezzi, e che aprono un libro di sapienza sulla relazionalità di quelle risorse, intime e non libere, dall'ambiente.

La *wilderness* dal punto di vista locale

Se il "selvatico" della *wilderness* è stata un'ideologia centrale nel legittimare nuove forme di addomesticamento coloniale, forte rimane l'investimento sulle erbe e piante selvatiche che ben sintetizzano il "sapore del locale" nelle cucine. E un altro elemento che caratterizza "la complessità" intessuta degli spazi di cibo è il lasciar crescere gran parte del selvatico, altrimenti diserbato, negli orti e conoscere "le strade" e i luoghi delle decine di piante selvatiche di cui si usano foglie, radici, bacche, frutti (Ali-Shtayeh2008): qui la propria *habbala* non è pensata come chiusa ma sconfinata nei propri territori controllati militarmente, dove "si sa camminare" e "si sanno trovare le piante". Saper mangiare rimane ancorato al "saper camminare", simbolo di essere un '*arab*, un uomo onorevole, che "conosce la strada" nel proprio territorio, evitando le nuove strade che sono assieme spesso confini, *bil gebel*, "sulla montagna", ed orientarsi nelle brulle colline alla ricerca di ingredienti preziosi e stagionali: tra questi spicca chiaramente lo *zattar*, una maggiorana palestinese, coltivata nella varietà addomesticata nell'orto ma è prediletta però la varietà spontanea che cresce più in alto sui colli: si è obbligati quindi a raccoglierla di notte, da momento che è una pianta, insieme ad altre, "protetta" dall'ambientalismo militare Israeliano e quindi ne è la raccolta. E le erbe compongono una parte importante della dieta alimentare rurale, tra erbe crude e cotte, da conservare essiccate, e tra i più prelibati piatti da metter in mostra nei rituali d'ospitalità, che raccontano non solo di sapori unici, ma unici saperi del territorio ormai sconnesso e che rendono ancora familiare una casa.

Le stesse erbe tolte dall'orto sono accantonate per qualche mulo o pecora rimasta: «non si perde niente qui», si cerca di ricomporre la circolarità ecologica ed economica che tanto aveva stupito Vulcani un secolo fa. Gli scarti sono foraggio per animali e concime degli animali, un argine quindi ai concimi chimici nel preservare le proprie risorse, dove «Adhe mish zabaidhe, adhe badhai», «questo non è un rifiuto, è una risorsa» come ricorda un antico proverbio.

Spazi abitati e culinari

L'autonomia, l'intimità e la permanenza di questi saperi fa di questi piccoli appezzamenti uno dei più intensi spazi familiari in una terra sempre più straniera e disorientata. Gli *habbai'l* si abitano, e per diverse ragioni: innanzitutto perché sono pensate come estensione, o inizio, della cucina domestica della famiglia estesa. Di fatto, questo mostra un aspetto molto "conservatore" della cultura palestinese: ciò che si coltiva viene pensato in relazione a come può essere conservato per l'interno anno (sempre tenendo conto dell'antica dipendenza contadina alla lunga e arida estate), a come rientra nella dieta e nei gusti familiari, a come comporrà il magazzino composito per l'anno: l'essiccazione (*tajfif*), i sottaceti o *pickles* (*takhilil*), le passate (*magdah*), le marmellate (*mrabba*), le colture surgelate (*tagmidh*), l'antico mosto d'uva cotto (*malban*), il *dbes* (fogli di mosto d'uva essiccata). Luoghi della performance mascolina della famiglia, gli orti sono in realtà non solo coltivati da donne, ma per lo più nella metà o più del campo decide la donna cosa piantare, seppur lavori l'uomo o gli uomini di famiglia. Inoltre, l'orto, dove si scandiscono le colture in vista del periodo e delle feste del Ramadan (rapanelli o le tante foglie da avvolgere o colture da cucinare ripiene), designa le preferenze familiari e i cibi rituali. Un *habbala* è abitato perché si sta, si ospita, si beve il tè, si controlla il paesaggio: è luogo di ospitalità e di scambio di informazioni, un'estensione pubblica dello spazio domestico, uno spazio sociale della rete del cibo della famiglia estesa (*'aila*), dei vicini (*qaraba*), del senso di casa (*bait*).

Negli orti non si producono solo le molteplici colture ma anche la riproduzione della fertilità del suolo, del fabbisogno d'acqua, dei legami sociali, seppur frammentati, che riflettono negli *habbail* l'idea di un "noi" locale.

Conclusioni

Il cibo negli attuali sistemi di produzione mostra bene la disconnessione che si è instaurata tra i contesti di produzione, i territori, le popolazioni: tanto più forte è questa discrasia e "spaesamento" quanto più intenso è l'investimento simbolico a fare del cibo un'icona del locale (nascondendo le relazioni di produzione e di marginalizzazione globali), di tradizioni da reinventare nel *merchandising*, una bella immagine di una dimensione locale altrimenti evaporata e frammentata, un non-luogo in vetrina. Le terre palestinesi accentuano, in un piccolo territorio, questi aspetti dell'ipermodernità anche di casa nostra, definita dalle dinamiche di confinamento, di arbitrarietà nella gestione delle risorse ma anche della riproduzione di relazionalità con i soggetti ambientali ancora difesa negli orti domestici.

Quasi un secolo fa, Vulcani era obbligato a riconoscere l'esistenza di altri saperi locali e tecniche, diverse da quelle sperimentate qui come universali dell'agronomia, e poneva non a caso una forte rilevanza sull'autosufficienza, sull'aderenza ai limiti ambientali e ai saperi dell'acqua, sull'autonomia nella propria manodopera, sulla capacità di riciclare e di tramutare la circolarità dei rifiuti in risorsa dei *fellahin* palestinesi. Queste altre idee di ambiente del cibo raccontano altre idee di "natura", proprio in un contesto che ha fatto delle ideologie della natura un medium dell'espansione coloniale. In quell'incontro pre-coloniale, si era sviluppato un riconoscimento dell'altro, anche di invidia, per i sui

suoi saperi da preservare all'interno delle emergenti scienze agronomiche dei contesti aridi. Quel "riflettersi" e relazionarsi rappresentava anche una mimesi culturale ma paradossalmente è stato sostituito da una rimozione dell'altro, che toglie da una relazione di reciproco incontro.

I saperi al lavoro negli orti sono risorse locali che ben mostrano la capacità locale di "adattamento, di resilienza e di vulnerabilità", tre nozioni che tornano oggi ripetutamente nelle strategie di confronto ai cambiamenti climatici e all'ambiente che cambia al livello locale (Roncoli et al 2009).

I saperi della terra si confrontano oggi alle dimensioni di incertezza e di instabilità dei cambiamenti ambientali e i contadini di cui abbiamo parlato, già coltivano in un mondo di profonda incertezza politica e ambientale assieme, dove la terra non è stabile ma paura d'instabilità e dove storicamente si sono ben relazionati all'imprevedibilità delle stagioni e dell'atmosfera. Hanno molto da insegnarci, a partire dai loro piccoli orti, su come coltivare questi mondi in cambiamento. Perché nell'incertezza dei cambiamenti climatici, una certezza, salda e terrena, risalta come tante culture hanno mostrato: siamo coinvolti nell'ambiente, in relazione a forze viventi a cui siamo interrelati, dove saperi e abilità prendono vita e le culture sono coinvolte da sempre con e nell'atmosfera.

Bibliografia

Abufarha, N. 2008. Land of symbols: cactus, poppies, orange and olive trees in Palestine. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 15: 343-368.

Abdelnour, S., Tartir, A. Zurayk, R. 2012. *Farming Palestine for freedom*, al-Shabaka. The Palestinian Policy Network, <https://al-shabaka.org/briefs/farming-palestine-freedom/>

Alatout, S. 2009. Bringing Abundance into Environmental Politics: Constructing a Zionist Network of Water Abundance, Immigration, and Colonization. *Social Studies of Science*, 39: 363-394.

Ali-Shtayeh, M.S. et al. 2008. Traditional knowledge of wild edible plants in Palestine (Northern West Bank): A comparative study. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 4(13):1-13. <http://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-4-13>

Anderson, B. 1996 [1991]. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*. Roma. Manifestolibri.

Appadurai, A. 1981. Gastro-Politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist*, 8 (3): 494- 511.

Appadurai, A. 1996. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis. University of Minnesota Press.

Appadurai, A. 2014 [2013]. *Il futuro come fatto culturale*. Milano. Raffaello Cortina.

Arce, A., Long, N. 1992. «The dynamics of knowledge. Interfaces between bureaucrats and peasants», in *Battlefields of knowledge*, eds. N. Long, A. Long, London. Routledge: 211-246.

- Bernal, V. 1997. Colonial moral economy and the discipline of development: the Gezira scheme and 'Modern' Sudan. *Current Anthropology*, 12 (4): 447-479.
- Braverman, I. 2009a. *Planting flags. Trees, land and law in Israel/Palestine*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Braverman, I. 2009b. Planting the Promised Landscape: Zionism, Nature, and Resistance in Israel/Palestine. *Natural Resources Journal*. 49: 317-365.
- Cohen, S. 2011, «Environmentalism deferred. Nationalism and Israeli/Palestinian imaginaries», in *Environmental Imaginaries of the Middle East and North Africa*. eds. D.K. Davis, E. Burke, Ohio University Press.
- Cohen, S.P. 1993. *The politics of planting. Israeli-Palestinian competition for control of land in the Jerusalem periphery*. Chicago. University of Chicago Press.
- Davis, D.K. 2011. Imperialism, orientalism and the environment in the Middle East. History, Policy and practice, in *Environmental imaginaries of the ME and North Africa*, eds Athens, D.K. Davis, E. Burke III. Ohio University Press.
- Dalman, G. 2013, [1928]. *Work and customs in Palestine. The course of the year and the course of the day*. Ramallah. Georg Olms Verlag/Dar al Nasher.
- Mitchell, W.J.T. 2000. Holy landscape: Israel, Palestine, and the American wilderness. *Critical Inquiry*, 26 (3): 193-223.
- Morvan, Y. 2016. Rami Lévy au cœur du conflit israélo-palestinien, des «supermarchés de la paix» aux frontières multiples. *Territoire en mouvement*. <http://tem.revues.org/3292>.
- Petti, A. 2007. *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*. Milano. Mondadori.
- Ploeg, van der, J.D. 2008. *New peasantries. Struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. London. Earthscan.
- Roncoli, C., Crane, T., Orlove, B. 2009 «Fielding Climate Change in Cultural Anthropology», in *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, eds S.A. Crate, M. Nuttall. Walnut Creek, CA. Left Coast Press.
- Scott, W. 1998. *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven-London. Yale Agrarian Studies.
- Swedenburg, T. 1990. The Palestinian peasant as a national signifier. *Anthropological Quarterly*. 6 (1): 18-30.
- Tamari, S. 2009. *Mountain against the sea. Essays on Palestinian Society and culture*. London. University of California Press.
- Temper L. 2009. Creating Facts on the Ground: Agriculture in Israel and Palestine (1882-2000). *Historia Agraria*, 48: 75-110.
- Van Aken, M. 2015. Immaginari di natura. Mangiare e coltivare cibo *baladì* (locale) nei Territori Palestinesi. *Imago*. IV (5): 39-65, <http://www.imagojournal.it/component/content/article/5-generale/15-rivista5.html>
- Van Aken, M. 2012. *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*. Lungavilla. Altravista.
- Vulcani, 1930. The fellah's farm. Tel Aviv . The Jewish Agency for Palestine. *Bulletin* n.10.

Weizman, E. 2002. *The politics of verticality*. https://www.opendemocracy.net/ecology-politicsverticality/article_801.jsp

Interventi

Intervento

Protocollo di intesa di istituzioni scientifiche a supporto di scienziati e ricercatori rifugiati e richiedenti asilo

Roberta Altin,

Università di Trieste, Centro Migrazioni e Cooperazione Internazionale per lo Sviluppo Sostenibile

Dieci istituzioni e centri di eccellenza scientifica internazionale presenti nella Regione Friuli Venezia Giulia hanno siglato il 17 settembre 2018 presso il Centro Abdus Salam di Fisica teorica Internazionale un *Memorandum of Understanding (MoU) on joint initiatives aimed at supporting refugee and asylum seekers and scientists*. Sottoscritto da tre università e sette centri di ricerca internazionale, tutti in vario modo coinvolti concretamente in politiche di reclutamento, di diplomazia scientifica e diffusione della conoscenza scientifica nei cosiddetti “Paesi in via di sviluppo”, il documento crea un patto territoriale in supporto di scienziati e ricercatori rifugiati, agganciandosi alle reti scientifiche internazionali e al network di comunità universitarie coinvolte in politiche e azioni che favoriscono l’attività di studiosi e ricercatori in caso di migrazioni forzate e/o esilio. L’accordo è il risultato di un progetto avviato circa un anno fa, facendo seguito ad un primo convegno che nel marzo 2017 aveva discusso a Trieste il tema *Refugee Scientists: Transnational Resources*, delineando un’agenda di linee guida operative volte a rispondere efficacemente alle necessità di scienziati costretti a lasciare il loro paese a causa di conflitti e instabilità¹.

Dopo aver evidenziato che i dati demografici mostrano un costante incremento di migrazioni forzate che rendono necessarie l’adozione di misure non emergenziali e inclusive per richiedenti asilo e rifugiati, si è formato un gruppo di lavoro rappresentativo di un territorio caratterizzato dalla presenza di un’alta percentuale di ricercatori e da istituzioni scientifiche nazionali ed internazionali di alto livello² che ha lavorato alla preparazione di un accordo comune. Si è partiti dalla constatazione che storicamente la regione Friuli Venezia Giulia, in quanto area di confine ha sempre “dimostrato una

¹ Per chi fosse interessato agenda e materiale informativo è disponibile online sul sito di TWAS – The World Academy of Sciences for the Advancement of Science in Developing Countries <https://twas.org/refugee-scientists-transnational-resources>. Il numero speciale *In Flight from War: The journey of at-risk scientists* della newsletter della World Academy of Sciences, 2017, vol. 29, n.2/3 è disponibile online: https://twas.org/sites/default/files/twas_nl2-3_17_web.pdf.

² Proprio per la fitta presenza di realtà di ricerca Trieste è stata scelta come Capitale Europea della Scienza per l’organizzazione di ESOF 2020, rilevante manifestazione europea focalizzata sul dibattito tra scienza, tecnologia, società e politica.

particolare sensibilità nel campo dell'accoglienza e integrazione a profughi, rifugiati e richiedenti asilo, nonché nel supporto a scienziati provenienti da Paesi fragili, in via di sviluppo e/o in transizione economica” e che “le istituzioni scientifiche triestine hanno una consolidata esperienza in *science diplomacy* che le ha portate a ricoprire un ruolo di leadership a livello internazionale”.

Nel MoU tutte le istituzioni scientifiche si propongono di lavorare congiuntamente per mettere in atto opportune misure per assicurare il coordinamento delle iniziative a sostegno di ricercatori rifugiati e richiedenti asilo, mantenendo i contatti con le istituzioni scientifiche coinvolte, le istituzioni del territorio, la rete dell'ospitalità di rifugiati e richiedenti asilo, la rete internazionale di istituzioni attive a supporto di scienziati rifugiati e le comunità scientifiche diasporiche. Il fine è sia quello di promuovere e sviluppare opportunità ed iniziative comuni per identificare, valorizzare e sviluppare competenze professionali e scientifiche dei rifugiati e richiedenti asilo, sia quello parallelo di smontare lo stereotipo dominante del rifugiato come vittima e/o peso sociale e assistenziale, per fare emergere risorse e capacità che restano troppo spesso sotto traccia nel in una visione emergenziale dell'accoglienza. A livello internazionale l'accordo incoraggia le parti a utilizzare le reti già esistenti (specie quelle con i paesi in via di sviluppo), i contatti e le risorse transnazionali che connettono il territorio ai Paesi di origine, ai principali punti di ingresso in Europa, ai Paesi coinvolti nelle cosiddette “rotte” ed alle comunità diasporiche. Si attiveranno opportunità di ospitalità temporanea per scienziati e ricercatori provenienti da paesi in conflitto o rifugiati, sviluppando collaborazioni con istituzioni già attive in questi campi (Scholar Rescue Fund, EURAXESS, Scholars at Risk, Science4refugees, etc), organizzando eventi e promuovendo la diffusione di un'informazione obiettiva sul tema, esplorando la possibilità di coinvolgere partner europei ed extra-europei per realizzare gli obiettivi previsti dal Protocollo d'intesa. Durante la cerimonia è stata ricordata la ricorrenza dell'emanazione delle leggi razziali antiebraiche annunciata pubblicamente il 18 settembre 1938 proprio dalla Piazza Unità d'Italia di Trieste, evidenziando la necessità di garantire circolazione e mobilità della scienza senza frontiere e sottolineando il valore di un'educazione alla conoscenza che deve affrontare, approfondire e illustrare la complessità dei fenomeni anche sociali, incluse le migrazioni. La memoria storica dei ricercatori ebrei esiliati per motivi razziali durante il fascismo è stata rievocata non solo come violazione dei diritti umani, ma anche come perdita per l'intera comunità scientifica internazionale.

Le istituzioni che hanno firmato il *MoU Refugee and Displaced Scientists* sono:

- The Abdus Salam International Centre for Theoretical Physics (ICTP)
- La Fondazione Internazionale Trieste per il Progresso e la Libertà delle Scienze (FIT)
- The InterAcademy Partnership (IAP)
- The World Academy of Sciences for the Advancement of Science in Developing Countries - TWAS
- The International Centre for Genetic Engineering and Biotechnology (ICGEB)

-
- Istituto Nazionale di Astrofisica (INAF)-Osservatorio Astronomico di Trieste
 - Istituto Nazionale di Oceanografia e Geofisica Sperimentale (OGS)
 - Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA)
 - Università degli Studi di Udine
 - Università degli Studi di Trieste

Rapporti

When ethnolinguistics breaks out of academia

A Report from Africa and international cooperation

Ilaria Micheli,

Department of Legal, Language Interpreting and Translation Studies, University of Trieste

Abstract. After having been relegated to the austere halls of academia for centuries, in the last decades human sciences have more and more frequently been called to get mixed up with the outside world. With its focus on people and on their relations, anthropology (Appadurai 1996; 2014; Latour 2006; 2012) has represented one of the most brilliant examples of the fruitfulness of this evasion, specifically in the field of international cooperation (Olivier de Sardan 2005; Fassin 2012). In this report I will try to argue that, in a multi-disciplinary perspective, a joint anthropological and ethnolinguistic approach to the field can be very productive. An attentive and well focused lexical mapping of specific domains, can in fact help to significantly reduce the time anthropologists usually spend in data gathering through participant observation and face to face interviews. This approach seems particularly useful when funds are object-driven and the time scheduled for the analysis of the context quite insufficient. I will try to demonstrate this thesis through the discussion of two case studies: 1. a preservation project among the Ogiek communities of the Mau Forest in Kenya, and 2. a medical project designed for the Hamar and Dhaassanach peoples of Ethiopia.

Keywords: Ethnolinguistics, Anthropological linguistics, Hamar, Dhaasanach, Ogiek

Introduction: methodological interactionism and a place for ethnolinguistics

While hard sciences, in a way or another, have always had their place in the world outside academia, the place reserved to human sciences seemed to coincide, until quite recently, only with the erudite dissertations held by scholars along university hallways. If brought outside the university, the issues discussed by humanists represented most of the times just that exotic taste useful just for keeping the party alive.

It was only between the end of the XIX and the beginning of the XX centuries that things started to change. Thanks to the positivist philosophy of science and to the birth of

sociology, the concern about human rights and human dignity obliged the leading classes to interrogate themselves on issues as social equity or welfare.

In the same period, thanks to figures like Sigmund Freud and Maria Montessori, psychology and pedagogy became concrete fields of interaction between the academic discourse and the true life of people. It was, in fact, more or less in those times that the label “social sciences” happened to be used for the first time.

It can roughly be said that anthropology found its place as an applied science just after the chain of events that characterized the colonial era, WWI and WWII, when anthropologist Glynn Cochrane, after the publication of his book *Development Anthropology* in 1971, was called as an advisor by the World Bank. Soon afterwards, Cochrane's report *The Use of Anthropology in Project Operations of the World Bank Group*, dated 1974, become a “must read” for economists and tycoons all around the globe.

From that moment, and above all during the last 20 years, public and development anthropology became pivotal for understanding, supporting and managing complex contexts where the pressures of globalization impact the most on minority groups or deprived or stigmatized peoples. Arjun Appadurai (1996; 2014), Bruno Latour (2006; 2012), Jean Pierre Olivier de Sardan (2005), David Mosse (2005), Marc Edelman and Angelique Haugerud (2005), Christiaan Grootaert and Thierry van Bastelaer (2002) and finally Didier Fassin (2012), just to mention some of the most known, have in recent times very clearly and fruitfully described and discussed this relatively new applicative perspective.

In addition to this, also the dialogue between humanities and hard sciences is recently getting more and more frequent and promising, and the encounter between technicians and anthropologists is finding its place in the management and implementation of popular technical knowledges.

As a matter of fact, doing cooperation on the field means being obliged to discuss and work with many different parties: technicians on the one hand, who are performance-driven, local people on the other hand, whom, most of the times, are seen just as recipients of the technicians' action, and external funding agencies, whose main interests are obviously linked to money.

In this framework, the social scientist is usually perceived as a mediator and, in order to be an efficient mediator, he needs to be able 1) to understand all the parties' perceptions, projections and expectations; 2) to make the different parties harmonizing their respective interventions with those of the others.

It is thus not by chance that Olivier de Sardan (2005: 32-34), whom I take as my anthropologist of reference in the field of development and cooperation, has seen in multiculturalism, interdisciplinarity and transversality three of the most important factors for a more productive approach to the field .

More specifically, Olivier de Sardan (2005: 23) sees a very close interaction¹ between anthropology and sociology, stating that, in the field of development:²

¹ J. P. Olivier de Sardan (2005: 21) speaks clearly of methodological interactionism, borrowing the term *interactionism* from the Chicago School of sociology and clearly declaring his liking towards «Blumer's symbolic interactionism or Goffmann».

² Which constitutes «a specific domain within anthropology and sociology» (Olivier de Sardan 2005: 23).

Anthropology and sociology cannot be separated, much less opposed. This is especially true in the case of a certain type of anthropology and a certain type of sociology, as long as we are willing to admit that these two closely related social sciences have nothing to do with essayism, philosophy, ideology or speculation, but are, on the contrary, the result of field enquiry, that is to say, the end product of rational procedures of empirical research.

I have spent much time as an advisor and researcher in development projects throughout Africa, and I totally agree with Olivier de Sardan on this point and, following this openness to methodological contamination (or better, *interactionism*).

My aim in this brief report is to underline even more the benefits of inter-disciplinarity on the field and to demonstrate that adding ethnolinguistics to anthropology and sociology in the planning and managing of development projects on the field can reveal itself particularly appropriate and enriching.

A methodological implementation, with the adoption of an ethnolinguistic analysis of the context through a scrupulous and well focused use of lexical mapping of specific domains, can in fact help to significantly reduce the time usually spent in data gathering.

After the identification of crucial knots of interest through the lexical mapping, which usually does not need more than a couple of days to be completed, a consequent, in depth socio-anthropological analysis can, in fact, be carried out going straight to the point. This results particularly useful when funds are performance-driven and the time scheduled for the analysis of the context insufficient.

In order to clarify my point, it is probably important to define here a bit more specifically the main characteristics and aims of the modern ethnolinguistic methodology.

If we can trace the history of ethnolinguistics back to its origins in the Heidelberg School of Hugo Schuchardt and Rudolf Meringer, whose thesis were divulged through the review *Wörter und Sachen*, (1909-1937; 1938-1944), there is no doubt that, since then, its methodology and approach to the field has changed a lot.

Born as a branch of etymology, specifically applied to unwritten languages in the framework of Indo-European studies, the newborn discipline had the aim to gather empirical documentation of unwritten languages through the use of specific grammatical and lexical questionnaires. Far from being a mere collection of words, the linguistic data had, then, to be understood inside their own contexts and systems of reference. Therefore, a scrupulous analysis of the cultural framework in which the language was spoken was regularly carried out, pointing out the cultural value of any single object or concept, its possible ritual implications, its conditions of use and all other relevant details.

Specifically, in Italy this approach revealed itself largely productive in the field of dialectology and brought to the launch of very interesting programs, mainly during the '70s, '80s and '90s, some of which as, the ALI, *Atlante Linguistico Italiano*, are still ongoing³.

³ See the ALI - Atlante Linguistico Italiano - founded in 1924, promoted by the Società Filologica Friulana G. I. Ascoli, associated to the chair of Linguistics of the University of Turin, and co-ordinated by Matteo Giulio Bartoli, which had its apex in those years, and which is still ongoing today: <http://www.atlantelinguistico.it/il-progetto.html>

Born inside this school, more modern ethno-linguists as Giorgio Raimondo Cardona, Franco Crevatin and Alessandro Duranti (the latter now active in the USA) represented the propulsive force of the discipline in our country⁴.

In the meanwhile, during the second half of the XX century, in the USA another meaningful step forward was moved by the discipline, thanks to scholars bound to the Boasian School and its cultural relativism. It was in fact in the USA that a parallel discipline, the so-called “ethnoscience” made its first appearance. Ethnoscience, in a clever definition by Atran (1991: 650) was that discipline which tried to look at culture with a scientific perspective.

Ethnoscience as Brent Berlin and Paul Kay (1999), for example, looked for a scientific way to penetrate and easily define a specific cultural system from the inside, and identified in lexicography their principal tool of investigation. In those days the scholars’ interest was attracted mainly by taxonomies and popular systems of categorizations, with the biased belief to dispose of a series of blank forms, — e.g. the botanical kingdom, the animal kingdom, the domain of emotions, the colours etc. — which should simply be filled by experts with indigenous labels, in order to get a mirror of the indigenous worldview and systems of thought. However, this over-simplistic view bumped very soon into the wall of reality and ethnoscience lost its appeal a few years later its birth.

Be it as it may, it was only thanks to the evidences of the failures of that time, that the Pandora’s vase disclosed, and it became finally clear that a linguistic approach, without a due consideration of the cognitive implication hidden behind any languages, could be misleading.

Thanks to neuro-linguistics and cognitive studies, nowadays we know, in fact, that each language is strictly connected with the shaping of the brain and the construction of the personal and the social mind⁵. Therefore, understanding a specific popular worldview is not only a matter of documenting covered or uncovered labels, but of putting together stimuli perception and decryption, in the construction of one’s *niche* or *microcosm*, borrowing the term from the interdisciplinary field of neuro-sciences⁶ or from Claudio Magris’s *Microcosmi*.⁷

Treasuring this history, made of past experiences, intuitions, biases, failures and steps forwards, the modern ethnolinguistic approach, tries to describe the *others’* experience of being-in-this-world, still starting from a lexical documentation of specific domains, but with the awareness that there is no way to grasp it in a truly objective, or “scientific” way.

In this perspective, it is no longer possible to consider a word (or its non-existence) as an isolate item, but each word must be considered in all its networks of relations, becoming in itself a *relational category* (Gentner, Kurtz, Kenneth 2005) A relational category is something that exists thanks to, and because of, its context, it is something which is shaped, and at the same times can shape, its context.

⁴Linguistic questionnaires for the description of unwritten languages are still the main tool used by linguists doing descriptive linguistics on the field. See for example Bouquiaux, L., Thomas, J. M.C. 1992. *Studying and describing unwritten languages*. Dallas. The Summer Institute of Linguistics.

⁵ See on this Tim Ingold (2011), Maurice Bloch (1998), Michael Tomasello (2001), just to cite the most known.

⁶ See for example the two Handbooks edited respectively by Alain Berthoz & Yves Christen 2008 and Dirk Geeraerts & Hubert Chuyckens 2007 (further references inside).

⁷ Garzanti 2009.

Therefore, the meaning of a word can only be understood when it is possible to understand the kind of relations it is able to en-act or de-act inside its specific setting in a given moment in history.

In the framework of this interdisciplinary effervescence, ethnolinguistics is now an experimental field in which linguists feel free to contaminate their methodology with the typically anthropological (participant) observation, to adopt a cognitive reading of their data, and to use, at least in my case, a Lacanian psychological perspective to interpret them.

Language, brain and mind are too strictly interconnected, to be thought as single, separate units.

With all this as a premise, the activity of what I call here “lexical mapping” becomes a true picklock, with which it is possible to get straightforward to the identification of the social, economical, ecological, medical, ethical, etc. world of relations the referent of each single word (be it a person, an object, an idea, or a concept) has inside its own cultural niche.

In this sense, applying this methodology to the field of development can help to reduce the time spent in data gathering on the field: far from substituting activities such as (participant) observations or face to face interviews it enables the researcher, in fact, to identify very quickly the “hot potatoes” which he/she needs to analyse and deal with, in order to envisage appropriate solutions for a good cooperation.

In order to give the reader evidence of this mechanism, I will now present two case studies in which this approach was used and where its adoption revealed itself a winning strategy.

The first case refers to a preservation project carried out among the Ogiek communities of the Mau Forest in Kenya by three different NGOs (NECOFA Kenya, a Kikuyu lead organization based in Molo, whose main concerns are agronomy and the restoring of the original forest cover, ManiTese, an Italian NGO whose main interest lays in the promotion of the younger generations and Ethnorêma, another Italian NGO based in Bolzano, whose aim is the preservation of endangered languages and cultures) in which I was involved in 2013 and 2014.

The second case refers to a medical project carried out by the Italian NGO Doctors with Africa CUAMM, whose main concern is the health of mothers and children, in South Omo Region, Ethiopia in 2015-2017.

Case 1: Among the Ogiek of Mariashoni, Kenya

The Ogiek of Mariashoni are a group of encapsulated delayed return hunters and gatherers living in the Mau Forest Eastern Escarpment in Kenya. They constitute the Morisionig sub-family of the Kenyan Ogiek group. This sub-family is made of 7 different clans which differentiate itself from other two sub-families, nominally the Tyepwerereg, made of 11 clans, and the Gypohorng'woneg, 5 clans (Muchemi, Ehrensperger 2011).

According to the 2009 Kenyan census, the Ogiek total number in Kenya is ca 79.000, but the ethnic population is less than 20.000. The Morisionig sub-family should roughly count 8.000 people.

The Ogiek language has been classified by Rottland (1982) as a branch of the Kalenjin, Nilotic-Southern, Nilo-Saharan group, and it has at least three different variants: Kinare, Sogoo and Akie (the latter spoken in Tanzania).

According to the Ethnologue (Rottland 1982), the Ogiek language is nowadays ranked at level 7 of the EGIDS scale, i.e. in trouble, with poor intergenerational transmission.

However, according to the results of the socio-linguistic survey I made in Mariashoni in 2013 (Micheli 2014), at least in this region the situation is completely different and the language is still very lively, with still some Ogiek monolingual speakers and only about 5 percent of people able to understand and speak English.

My work among the Ogiek of Mariashoni was inserted in a multidisciplinary project promoted by three stakeholders:

NECOFA⁸ Kenya, a local NGO whose main concerns are the preservation of the indigenous flora and the restoration of the original forest cover through different activities, like the building of tree nurseries, the implementation of traditional technologies (e.g. beekeeping, firewood consumption and the like) and the implementation of traditional food habits;

ManiTese, an Italian NGO interested in human rights, working for the promotion and care of women and younger generations,

Ethnorêma, another Italian NGO, strongly committed with the preservation of endangered languages and cultures around the world.

Being an expert in linguistic documentation, it was in the framework of Ethnorêma's activities that, at first, I was involved in this network.⁹ My work on the field in Mariashoni lasted approximately five months, between December 2012 and February 2013 and end December 2013 and February 2014.

However, our collaboration is still ongoing and a first grammatical sketch and short vocabulary of the language are now in print, as one of the scientific results of it¹⁰. During my first stay, while I was doing all the 143 interviews for the socio-linguistic assessment published in 2014, I started my documentation work beginning with one of the domains more crucial for the Ogiek and for NECOFA in that specific moment, i.e. beekeeping.

I did so, following Olivier de Sardan's suggestion to invest, above all in projects aimed at implementing something already existent in the community, working in a field where a local Popular Technical Knowledge (PTK) already exists, and which already represents for sure a knot of interest for our interlocutors.

Accompanied by Catherine Salim and Victor Chiris, the only two youth of the community who could understand and speak a quite fluent English and act as translators for me, I had the possibility to visit some of the community elders at their locations,¹¹ interviewing

⁸ Network for ECO-Farming in Africa.

⁹ My research activity was inserted in the FIRB 2012 "ATRA" funded by MIUR - the Italian Ministry of Universities and Research.

¹⁰ The *Grammatical Sketch and Short Vocabulary of the Ogiek Language* is currently in print by EUT the University of Trieste Press as the 4th vol. of the ATRA series.

¹¹ Mariashoni is not a true village, the Ogiek still use to live in separate households, where a maximum of 20 people belonging to the same family — parents and children plus some son's wives until they give birth to their

them, seeing and documenting their activities through pictures and voice-recordings, in order to compile a cultural lexicon of beekeeping¹². That first activity with the community elders impacted very positively on the whole multidisciplinary project and on the further activities proposed by NECOFA and the other stakeholders.

As a matter of fact, it seemed, indeed, that from that moment on, the relationships between the Ogiek community and the project managers became more relaxed and confidential. Until that moment, in fact, despite their irreproachable ethical behavior, and despite their evident interest in a real policy of people's empowerment and involvement, the operators of NECOFA and ManiTese were still felt as foreigners by the Ogiek community, more interested in technical issues than in people's promotion.

My intervention, which did not have an immediate and clear technical aim, was evidently perceived by the Ogiek as the demonstration of a welcome repositioning of the operators, who finally moved their attention from the technical issues to the building of a true human relation with the Ogiek community *tout-court*.

In brief, this new interest in the Ogiek language, in their traditional ways of doing things and understanding and interacting with their ecological niche, made the Ogiek feel noteworthy for the first time.

In addition, understanding that their popular technical knowledge was seen by the stakeholders not only as a memory of a past to be preserved, but above all, as the starting point for an intelligent, context-specific implementation of the beekeeping sector, respectful of tradition and traditional values, made them develop a new sense of pride in their identity as Ogiek.

In order to understand this passage, it is probably useful to remind that the Ogiek were historically considered a parasite community of the Maasai and they were called with the derogatory term *dorobo*, which literally means "nain" in Maa, and which was used by extension to indicate the Maasai servants or slaves.

The Ogiek have always lived with this stigma. Therefore, this outsiders' attention towards them was as much unexpected as reassuring. As a consequence, this moved them to express the will to establish in Mariashoni an Ogiek cultural center, which could bring them in the network of the "eco-villages" proposed to foreign tourists by tour operators such as Terra Madre, which in Kenya works in close connection with NECOFA.

Far from representing just an easy bait for getting in touch with the communities, and rise their sense of self-respect and identity, bringing the Ogiek to reflect on their own cultural lexicon has been important also for highlighting which part of the Ogiek popular technical knowledge could be easily preserved and revitalized in Mariashoni and which part, instead, was on the point of getting lost forever.

Languages, in fact, usually preserve intact a memory of traditional activities and beliefs much longer than their true *practice* in daily life itself.

This is for example the case of hunting, or traditional medicine. In this fields it was possible to gather a reasonable number of Ogiek words, still present in the memories of the elder generation, which, however, did not find any more a true counterpart in the

first babies. Each household lays at least at some hundreds meters, or a couple of kilometres from the next one, even though they all belong to the same Morisionig group.

¹² The results of that work have already been published in Micheli 2013.

local environment. I could, as a matter of fact, gather a list of names of trees, plants and animals¹³ and discuss with the elders their effective practical value, their usages and their functions in traditional medicine, but unfortunately it was impossible for me to identify them according to the scientific taxonomy or to obtain their translation into English or Kiswahili.

Sad to say, but due probably to the effects of deforestation, those species simply do no longer exist in that habitat.

This apparently negative experience was however useful for NECOFA's experts in order to have an idea of the size of the probably irreversible effects of climate change on the region. These data could anyway be used for envisaging appropriate future interventions for the restoration of the original forest cover.

Working with lexical mappings is sometimes useful also for understanding how much a people's "mythological" identity corresponds to real facts.

As a traditional Hunters and Gatherer society, the Ogiek are obviously proud of their ability in hunting¹⁴. When I was collecting the Ogiek vocabulary of hunt, we came to an issue that really puzzled my elders informants. We were discussing the existence of age-sets for hunters and everybody agreed that, of course, the Ogiek had specific names for different hunters' age-classes.

Be it as it may, when I questioned them about those names, my informants started to quarrel with each other. At first, they discussed the issue together with me, but, when it appeared clear that they did not have an univocal answer for me, they started to feel embarrassed. Finally, the eldest hunter, visibly irritated, asked me to let them alone for a while, in order for them to discuss the issue privately and then come back to me with an agreed upon answer.

Their discussion lasted the whole afternoon. In those few hours, they called other elders from the neighbouring locations and went on discussing until evening, when they finally came to me with a very interesting list of terms, at least considering it from a linguistic point of view.

The list is resumed in the following table:

Age	Kipsigis	Ogiek
16 +	kemɲige	rambau
60 +	kaplelaɲ	sogwe*
90 +	korɔɲoro	iɲendgere
100 +	sɔgɔɲɔɲɔt*	illegen
150 +	bʊlʊ?***	***oldiyegi
200 +	maɲek	***olmerotorot
250 +	ɲɔɲɛ	***olderito
300 +	koosigo	***ɔlbeles

¹³ I refer the reader to Micheli *in print* for these words.

¹⁴ For a description of the Ogiek hunting knowledge see Micheli 2016.

First of all it is interesting that, probably in order to retrace the number of and the differentiation between the different age sets, they had to seek help from Kipsigis, a neighbouring language spoken by a farming society, whose members, however, used to hunt and to organize themselves in hunting parties when the season was good.

Secondly, no one of the Ogiek words proposed is transparent in Ogiek and, no one of my informants referred me about the existence of a secret or sacred language.

Thirdly, the morphological shape of the last four Ogiek classes let us think of a Maasai origin, given that the prefixed morpheme *ol-* in Maa represents a determinative article.

Last but not least, the second class, *sogwe*, in Ogiek, has morphologically the shape of a neutral nominal basis, with the *-ot* singular suffix¹⁵, i. e. *sogwoyot*, which is proposed in the table as the fourth Kipsigis class.

I have already discussed this table in Micheli 2016, but what I feel important to add here is that I am pretty sure that it was right in that day that the elders of Mariashoni finally realized that their “traditional culture”, their very same identity, was becoming just a vague idea lost somewhere in the memories of ancient times and no longer practiced.

That acknowledgment and the discussions that originated from it, brought the Ogiek of Mariashoni to agree with NECOFA and ManiTese on an implementation of their activities targeted to the safeguard and promotion of their “original” identity.

Case 2: Among the Hamar and Dhassanach communities in South Omo, Ethiopia

Treasuring my experiences among the Ogiek of Kenya, I decided to apply the same combined anthropological and linguistic methodology to my new field, when I was involved, in 2016, in a project of medical cooperation in the region of South Omo in Ethiopia by the Italian NGO Doctors with Africa CUAMM, whose aim was the restoration of Health Centres and Services, especially for mothers and newborn babies of the two Hamar and Dhaasanach *woredas* of the region. The project was funded by the Italian Ministry of Foreign Affairs and planned in agreement with the Ethiopian Ministry of Health.

The majority of the funds was reserved to the concrete restoration of old Health Centres and other facilities like maternity clinics and first aid posts. Therefore, the basic idea was to apply the common schemata providing services in fixed, permanent places, to which the local communities were supposed to refer in case of need. However, that model was partially unfitted for those quite introverted, illiterate, non sedentary communities, like Hamar and Dhassanach.

The region of South Omo, located in the South Western part of the country, bordering Kenya and Lake Turkana, in a habitat which ranges from the green hills of the highlands between Arba Minch and Jinka to the moonlike arid desert of the Dhaasanach area, around Omorate, is one of the poorest in Ethiopia. The population of the region is composed by a mosaic of different ethnic groups (Ari-Banna, Mursi, Nyangatom, Dime, Kwegu, Karo, Hamar-Banna and Dhaasanach) each of which speaks its own language and in large part is illiterate both in English and Amharic.

¹⁵ The same as in Ogy-*ot*, lit. “an Ogiek person”.

Since, according to the most recent data available, it resulted clear that the worst response to maternity services until that very moment, was a peculiarity of the Hamar and Dhaasanach *woredas*, I was involved in the project, specifically for gathering information and understanding the conditions of these tribes.

According to the census of 1998, the Hamar-Banna ethnic population counted in those times 42.838 people, 38.354 of whom were monolingual Hamar, while of the 32.064 censused Dhaasanach, the monolingual were 31.368. Hamar-Banna is an Omotic (Afro-Asiatic) language, for which a first grammatical description was published by Petrollino (2016), while Dhaasanach is a Cushitic (always Afro-Asiatic) language, whose description was published in 2001 (Tosco 2001).

Both Hamar and Dhaasanach are pastoralist nomadic people and herd cows. They are patrilineal and practice polygamy. While the Hamar live usually in single households which can be far from each other even some kilometres, the Dhaasanach live instead in village-like, quite stable, communities. In both cases, girls get married very early after their first menstruations, but, while after marriage for the Hamar girls it is quite impossible to meet again with their original female relatives (mother and sisters), for the Dhaasanach ones this is instead very common. A Dhaasanach girl can, in fact, get married with a man who lives in the same village-like camp of her original family. The Hamar ecological niche is much richer in vegetation and water than the Dhaasanach one.

In both *woredas* the people's response to the health services offered was low, and in particular it was so when coming to maternity facilities and women's health. The worst situation, however, was registered in the Hamar area. Of course, the reasons for this were to be looked for in the position of women in the Hamar context, already very well described by Jean Lydall and Ivo Strecker in 1979.

Nevertheless, according to the data published by Elfmann in 2005 concerning Dhaasanach women, even in this case the situation was not really reassuring.

On the basis of this preliminary knowledge, and given the very short time at my disposal (three weeks only) for my fieldwork in the two *woredas*, in order to gather as many useful data as possible, I decided to visit five different locations in Hamar and five different villages in Dhaasanach, in order to discuss with women alone about their life, starting always from the lexical mapping of specific domains, analyse the results emerged and then prepare a schema for structured interviews to be used for verification, eventually by the CUAMM's operators alone once I would have been back to Italy.

The lexical field mapped were:

- Taxonomy of women's life stages;
- Terminology referred to the different wives in the polygamous family;
- Terminology of food given to the babies during breastfeeding and weaning;
- Terminology of social roles (masculine and feminine) in the family / clan / village.

Due to space constraints, I will discuss here only the first table:

	Hamar	Dhaasanach
Child	naanu	marti
Adolescent	ansanu	nyakhataran* after <i>neyra</i> and <i>d'immi</i>
Bride	uta	nyakhataran
Woman/Mother	uta* even though barren	minni only after having delivered a baby
Widow	ma k'ambi	minni

All the words gathered were extensively discussed with all the women met in the different households and villages, in order to have a clear idea of their *cultural* and *practical* meaning.

As anthropology teaches, speaking of age classes, each change in terminology corresponds to a change in social status and in the expectations, roles, possibilities a society recognizes to its members.

Now, left aside childhood, looking at the table, the first divergence lays in the meaning and duration of the second passage in the two societies.

Admitted that for both Hamar and Dhaasanach “adolescence” represents a very short period in life, characterized by the need to find a husband at soonest,¹⁶ in Hamar it is shorter than in Dhaasanach. In Hamar, just after the first menstruation, an *ansanu* can get married without any further delay. In Dhaasanach a girl can become a *nyakhataran* even before her first menstruation. Dhaasanach celebrate this passage through the performance of the clitoris excision (*neyra*) which is usually done only once every two or three years for all the girls of the same village-like settlement. Therefore, sometimes it happens that even baby girls or, on the contrary, girls who are having their periods already since some months, undergo this rite together. After *neyra*, in order to be ready for their marriage, *nyakhataran* have to pass also through another ceremony, the *d'immi*.

D'immi is a ceremonial banquet offered to the whole community by the fathers of all the excised girls in order to present them to possible partners. The participation to the *d'immi* requires two things: 1) that the girl has already had her first menstruation; 2) that her father pays his own quote to the village for the banquet to be prepared.

This means, *in practice*, that sometimes between the *neyra*, if this is done some months after the girl's first menstruation, and the *d'immi*, if this is done some months or year later than the *neyra*, even a couple of years can pass, and in the meanwhile the girl can become more adult.

As a consequence, while Hamar girls at the age of 13 or 14 are already married, Dhaasanach girls usually get married around 17 and this means, for example, that they can have a slightly safer first pregnancy.

¹⁶ Both in Hamar and Dhaasanach there is the practice of the brideprice and families are happy to give out their daughters at soonest in order to get her bride wealth.

The further passage is *bride-hood*. Again, the table shows us a neat difference.

Hamar brides are immediately called *uta*, which means “woman, mother”, and the same terms applies both to mothers and barren women, while Dhaasanach brides are at first called *nyakhataran* and only after their first delivery they are called *minni*, “woman, mother”.

This differentiation is crucial in order to understand the relative freedom of Dhaasanach brides as compared to the Hamar ones. When a Hamar *ansanu* gets married, in fact, the husband’s family immediately pays the whole brideprice (a certain number of cows, goats etc.) and, therefore, they have immediately a complete control over the girl, who, in case of barrenness, becomes a servant of the whole extended family.

On the contrary, when a Dhaasanach *nyakhataran* gets married, the husband’s family pays just the necessary for the feast and offers a simple gift to the bride’s parents. The true brideprice is paid step by step at any new baby the woman bears.

Therefore, until she becomes a mother, the *nyakhataran* is also free to leave her husband and go back to her own family and this is usually accepted with no consequences by both families.

Last but not least: widows.

In both societies, levirate is the rule but, in both cases, if the woman is old enough and one of her son is already married, she can decide to live with him without joining her husband’s brother. In Hamar, this is true only if the woman is no longer in her reproductive age: *ma’kambi* is the taxon indicating Hamar widows in this conditions. A *ma’kambi* is even free to manage her own pocket money. It is probably not by chance that the only Hamar children (girls in particular) of whom I know they are attending school, are widows’ children.

Summing up in brief, from this single table, the CUAMM staff could understand:

one of the reasons why mother and newborn mortality rate in Hamar is higher than in Dhaasanach (age of the mother at her first pregnancy);

some of the reasons why it is easier to get in touch with Dhaasanach women than with Hamar ones (a closer solidarity network among women, due to the residence style, to the ties bond between girls during the *neyra* and the *d’immi*);

that, especially in Hamar, the easiest way to involve women in medical trainings or in other activities is to refer either to their husbands, or directly to widows.

Conclusions

In conclusion, through the two case studies presented, I hope to have succeeded in demonstrating how in a multi-disciplinary perspective, a joint anthropological and ethnolinguistic approach to the field, with an attentive and well focused lexical mapping of specific domains, can help to reduce the time anthropologists usually spend in data gathering through participant observation and face to face interviews. Far from being a substitution of these activities, the lexical mapping is here proposed as a practical tool aimed at identifying in a very short time (a couple of days) the most interesting

cultural points on which a consequent in-depth socio-anthropological analysis should be focused. This approach results particularly useful when time constraints are cogent, which is unfortunately still the rule in many international cooperation projects on the field in developing countries.

References

- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. 2013. *The future as cultural fact. Essays on the global condition*. Brooklyn, NY. Verso.
- Atran, S. 1991 *Social Science Information / Sur Les Sciences Sociales. Ethnoscience Today*, 30 (4): 595-662.
- Atran, S., Medin, D. L. 2010. *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*. Cambridge. MIT Press.
- Berthoz, A., Christen, Y. (eds) 2008. *Neurobiology of "Umwelt": How Living Beings Perceive the World*, Berlin. Springer.
- Clark, A. 2005. Word, Niche and Super-Niche: How Language Makes Minds Matter More, in *Theoria* 54, pp. 255-268.
- Clark, A. 2008. *Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension*, Oxford University Press.
- Cochrane, G. 1971. *Development Anthropology*. New York. Oxford University Press.
- Berlin, B., Kay, P. 1999. *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. The Center for the Study of Language and Information Publications. New ed.
- Bloch, M. 1998. *How We think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, Colorado. Westview Press.
- Bouquiaux, L., Thomas, J. M.C. 1992. *Studying and describing unwritten languages*. Dallas. The Summer Institute of Linguistics.
- Cochrane, G. 1974. The Use of Anthropology in Project Operations of the World Bank Group. *World Bank IMF/1974*.
- Edelman, M., Haugerud, A. 2005. *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Hoboken, New Jersey. Blackwell Publishing.
- Elfmann, P. 2005. *Women's worlds in Daasanetch, Southern Ethiopia*. Arbeitspapiere / Working papers n.53. Institut für Ethnologie und Afrikastudien. Mainz. Johannes Gutenberg Universität.
- Fassin, D. 2012. *Humanitarian reason. A moral history of the present*. Oakland. University of California Press.
- Gentner, D., Kurtz Kenneth, J. 2005. «Relational categories» in *APA decade of behavior series. Categorization inside and outside the laboratory: Essays in honor of Douglas L. Medin*. Ahn, W.K., Goldstone, R.L., Love, B.C., A. B. Markman, A.B., Wolff, P. (eds.). Washington DC. American Psychological Association: 151-175

- Geeraerts, D., Cuyckens, H. (eds) 2007. *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford. Oxford University Press.
- Grootaert, C., Van Bastelaer, T. 2002. *The Role of Social Capital in Development. An Empirical Assessment*, Oxford, Oxford University Press.
- Ingold, T. 2011. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London. Routledge.
- Latour, B. 2006. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris. La Découverte.
- Latour, B. 2012. *Enquêtes sur le modes d'existence: Une anthropologie des Modernes*. Paris. La Découverte.
- Levinson, S. C. 2012. The Original Sin of Cognitive Science, in *Topics in Cognitive Science* 4, pp. 396-403.
- Lewens, T. 2015. *Cultural evolution: conceptual challenges*, Oxford, Oxford University Press.
- Linell, P. 2009. *Rethinking language, mind, and world dialogically: interactional and contextual theories of human sense-making*, Charlotte NC: Information Age Publ.
- Lydall, J., Strecker, I. 1979. *The Hamar of Southern Ethiopia*. In three volumes: v. 1.: Work journal; v. 2: Baldambe explains; v. 3: Conversations in Dambaiti. Arbeiten aus dem Institut für Volkerkunde der Universität zu Göttingen, Bd. 12-14. Hohenschaftlarn. Klaus Renner Verlag.
- Micheli, I. 2013. «Honey and Beekeeping among the Ogiek of Mariashoni, Mau Forest Escarpment, Nakuru District, Kenya». *Ethnoréma*, IX, vol. 9: 55-102.
- Lydall, J. 2000, The threat of the HIV/AIDS epidemic in South Omo Zone- South Ethiopia, *Northeast African Studies New Series*, Vol. 7, No. 1, 41-61.
- MacCormack, C.P. (new ed. 1994 – 1st ed. 1982) *Ethnography of fertility and birth*. Long Grove, Illinois. Waveland Pr. Inc.
- Magris, C. 2009. *Microcosmi*. Milano, Garzanti.
- Micheli, I. 2014. The Ogiek of Mariashoni, Nakuru District, Mau Forest Complex, Kenya. A sociolinguistic report. *Incontri Linguistici*, 37: 136-157.
- Micheli, I. 2016. Materiality and Hunt among the Ogiek of Mariashoni, in *Materiality and Identity. Selected papers from the proceedings of the ATRA Conferences of Naples and Turin 2015*, Micheli, I. (ed.). Trieste: EUT: 57-92.
- Micheli, I. Forthcoming. *Grammatical Sketch and Short Vocabulary of the Ogiek Language of Mariashoni*. Trieste: EUT.
- Moore, H., Sanders, T., Kaare, B. (eds.) 1999. *Those who play with the fire*. Oxford, UK. Berg Publishers.
- Mosse, D. 2005. *Cultivating Development. An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London. Pluto Press.
- Muchemi, J., Ehrensperger, A. 2011. *Ogiek people ancestral territories atlas*. Nairobi. ERMIS Africa and CDE.
- Olivier de Sardan, J.P. 2005 *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. London. Zed Books.

Petrollino, S. 2016. *A Grammar of Hamar – A South Omotic Language of Ethiopia*. Köln. Rüdiger Köppe Verlag.

Robbins, P., Aydede, M. 2009. *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rottland, F. 1982. *Die Südnilotischen Sprachen* (Kölner Beiträge zur Afrikanistik, 7). Berlin. Dietrich Reimer.

Scheper Hughes, N. (ed.) 1987. *Child Survival. Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*. Dordrecht. Reidel Publishing Company.

Tomasello, M. 2001. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard. Harvard University Press.

Tosco, M. 2001. *The Dhaasanac Language: Grammar, Texts, Vocabulary of a Cushitic Language of Ethiopia*. Köln. Rüdiger Köppe Verlag.

Tremayne, S. 2001 *Managing Reproductive Life: Cross-cultural Themes in Sexuality and Fertility*. New York. Berghan Books.

Dibattiti

Dibattito: Collaborare o rigettare?

L'arcipelago dell'accoglienza e il "mestiere d'antropologo"

Giulia Consoli,
Università di Bologna
Davide Falcone,
Università di Modena e Reggio Emilia
Giulia Tabone,
Antropologa free lance

Dibattito: Giulia Consoli e Davide Falcone

Dubbi pre-esistenti e co-esistenti: il non isolamento dell'antropologo

Inserendoci a dibattito ampiamente avviato e sviluppato nelle sue dimensioni e direzioni teoriche e ideologiche, ci piace l'idea di contribuire con un tentativo di riflessione sulle pratiche che ci hanno visti coinvolti in un cosiddetto CAS, tra giugno e settembre 2017, con i cui membri tutti (più o meno residenti¹) siamo tutt'oggi in contatto e, a volte, collaborazione.

Non eravamo presenti al Convegno di Trento, che ha il merito di aver dato inizio e spazio a questo dibattito, ma abbiamo avuto la possibilità di assistere alla presentazione del volume di Altin, Mencacci, Sanò e Spada al Convegno 2017 a Catania, dove, lo stesso Saitta, ha esternato le proprie perplessità, riecheggianti con quelle espresse nel suo contributo.

Davide, al secondo anno di magistrale, ha iniziato a lavorare nel CAS in questione in giugno 2017, pochi giorni dopo la sua apertura. Recatosi, con una vaga intenzione di ricerca per tesi, ad un *flash-mob* di Forza Nuova fuori dall'edificio, incontrò due operatori e responsabili della struttura, scambiandoli per agenti della Digos. Chiariti i malintesi e apertasi una finestra di dialogo manifestò la sua idea di voler approfondire la questione per la tesi magistrale. Davide, infatti, abitante del quartiere dove è sorto il centro, aveva già fatto ricerca, in sede triennale, proprio su quel luogo, allora adibito ad altre attività di tipo sociale. In concomitanza con le sue iniziali riflessioni riguardo la tesi magistrale alla fine del primo anno di corso, tra le quali l'interessamento a cosa ne fosse poi stato del luogo di ricerca precedente, fu aperto, in modo improvviso, il CAS. Si era dunque

¹ Vogliamo riferirci con questa formula alla moltitudine di persone, a volte separate in quanto "operatori", "richiedenti asilo", "addetto al trasporto pasti della mensa", "custodi", "abitanti del quartiere", ecc., ruotanti intorno a questi spazi.

recato sul luogo senza consultare particolari professori e senza una piena e precisa idea, interpellato sia in quanto studente/ricercatore sia in quanto abitante. Manifestata la sua curiosità di ricerca al responsabile della struttura, che evidentemente lo aveva osservato mentre interagiva con gli ambienti e i residenti, fu subito preso in contropiede: «Te la cavi bene con loro. E parli bene l'inglese! Saresti disponibile ad essere assunto come operatore?» (Luca, giugno 2017).

Giulia, ora dottoranda, al tempo neolaureata magistrale in attesa per le graduatorie dottorali, ha iniziato a lavorare nel progetto² alcune settimane più tardi. L'équipe aveva infatti bisogno di nuovi operatori sulla città in modo piuttosto rapido e a Davide fu richiesto se per caso avesse nomi da indicare. Grazie ad una vaga conoscenza per la comune frequentazione di un gruppo artistico cittadino e, forse nella speranza di avere un supporto e una condivisione di tipo antropologico, tanto nel lavoro quanto per dubbi di ricerca, fu indicata Giulia. Lei, con qualche titubanza, poiché a conoscenza della letteratura etnografica che descriveva centri del genere, e con marcato scetticismo (e snobismo), decise tuttavia di accettare in considerazione di diversi fattori: la curiosità, e la sfida forse, di sperimentare in prima persona il lavoro in queste realtà, i dubbi legati al proprio futuro post laurea, il contratto iniziale di soli due mesi e, soprattutto, la presenza di un viso, seppur vagamente, noto e la condivisione, per quanto diversificata, di un certo qual approccio.

Per queste considerazioni non ci sentivamo di «espletare il mestiere d'antropologo» come evocato da Saitta (2017: 195): Davide non aveva ancora acquisito un corpus teorico di conoscenze ed esperienze sufficiente per definirsi tale e Giulia non era retribuita né interpellata in quanto antropologa³. Allo stesso tempo non eravamo “operatori di mestiere”, perché mancanti di un *know how* in questo tipo di servizi e in quanto non condividevamo in toto con altri l'urgenza del «bisogna campare» evocata da Biffi (2017: 11), che sembra comunque essere una esperienza comune di tanti operatori sociali, antropologi e non. Ci muovevamo quindi anche noi su quei «confini sfumati» (Cutolo 2017: 201) che non sembrano dividere così nettamente il mondo dell'accoglienza da quello dell'antropologia.

Cammelli fa notare, in uno dei saggi del numero di Antropologia Pubblica in questione, come ci siano almeno due aspetti che li accomunano: «in entrambi i contesti si parla di relazione e di persone» (2017: 118). È forse questo il confine sfumato su cui ci siamo mossi: siamo stati assunti perché identificati come *persone interessanti* dal responsabile della struttura e, essendoci ritrovati non imbrigliati nelle catene di un ruolo predeterminato ma in uno spazio fluido, abbiamo potuto agire come *persone interessate* a restituire relazionalità a luoghi e rapporti, scoprendo così che questo tipo di sensibilità non era affatto una peculiarità, e una preoccupazione, solo nostra: «può anche darsi che noi, come cooperativa, dovremo prendere atto del fatto che non c'è più spazio per il nostro modo di agire, in quest'area» si chiese a gennaio il responsabile del progetto, riflettendo sul cambio di scenario politico che stava emergendo, con una prefettura che si ricollocava sul controllo dopo la fase dell'“accogliete”, vedendo restringersi lo spazio per muoversi con creatività (Luca, gennaio 2018).

² “projet” è il nome con cui molti francofoni si riferivano a questa realtà.

³ Tutt'al più era stata individuata come persona dal percorso “interessante”, con una apprezzabile esperienza di più linguaggi comunicativi.

Il piccolo paradosso che sembra emergere è che il nostro contributo, non essendo inquadrato come antropologico, ha forse potuto muoversi più antropologicamente, se con questo si intende una pratica di riflessione sui dispositivi e di riflessività sulle proprie azioni e interazioni. Inoltre, forse perché meno ideologicamente orientato, ha potuto trovare insperati alleati. Se per Davide quella che avrebbe potuto essere vissuta come una “tradizionale” esperienza *di campo* è presto scivolata in una più complessa esperienza *nel campo e per il campo*, per Giulia quella che poteva essere vissuta come esperienza lavorativa è presto scivolata in «esperienza-e-basta» (Piasere 2009: 65). In tutto ciò, il presunto “isolamento dell’antropologo” è invece stato una condivisione, con tutti, degli spazi, dei tempi e dei dubbi quotidiani: passando anche per le questioni più veniali, e banali, di (stra)ordinaria convivenza.

Family-home o struttura all'avanguardia?

Pochi giorni dopo l’apertura del CAS i giornali locali parlavano di «asilo abbandonato» e di «un nuovo mini-hub» e, con queste lenti, la struttura poteva certo essere catalogata tra uno dei tanti «camps», «nonluoghi» (Augé 1993), dispositivi che catturano i richiedenti asilo – e chi ci lavora dentro – durante il loro percorso (Sbriccoli 2017)⁴. Tuttavia, nell’espressione “via Merano”, quella più frequentemente utilizzata da operatori e abitanti per riferirsi al temporaneo luogo di vita e lavoro, era presente una nota di familiarità, di affetto per gli ambienti che avevano acquisito, giorno dopo giorno, una loro identità. Questa si manifestava talvolta nell’uso di *maison* o di *family-home* da parte di chi frequentava di più il centro. Durante i giorni concitati della chiusura della struttura, per decisione prefettizia, Mohamed, il custode, disse a Davide: «mi manca via Merano, mi manca ... vieni, facciamo un caffè?» e poi proseguì, ridendo malinconicamente mentre si avviavano verso la cucina: «i ragazzi dicono: no, noi non spostiamo. E tu devi rimanere qua con noi» (gennaio 2018).

A rafforzare il senso di comunità e di appartenenza al luogo contribuì forse la nostra proposta, due mesi dopo l’apertura, di sperimentare “riunioni generali” molto simili a quelle che descrive Cammelli (2017) nel suo saggio. L’idea fu quella di organizzare un momento comune di confronto «per parlare, per avere uno spazio sia per noi che per loro per dialogare», spiegò Giulia nell’incontro settimanale d’équipe (agosto 2017). Questa proposta fu accolta positivamente dagli abitanti della struttura, alcuni dei quali confermarono che uno spazio di quel tipo poteva permettere di avere collaborazione, e dal responsabile politico che, lasciandosi stimolare, ci suggerì di «fare di tutto per difendere quello spazio lì» o «ancora meglio si può, se c’è tempo, partire a chiedere loro come lo vedono questo spazio [...] magari emergono già da loro le cose che noi diciamo» (Luca, agosto 2017).

Tutti i precedenti momenti di comunicazioni generali si erano infatti svolti nella sala da pranzo, con gli abitanti del centro seduti ai tavoli e i responsabili, gli operatori e gli eventuali mediatori in piedi di fronte a loro. Posizioni che separavano in modo netto i ruoli e sembravano le più funzionali per «far passare il nostro messaggio», come suggerì una volta il responsabile tecnica (Barbara, luglio 2017). Questo tipo di gestione delle comunicazioni ci aveva sempre lasciati perplessi per la reciproca esclusività e

⁴ L’uso dell’espressione *camp* per riferirsi alla struttura era utilizzata solo da persone di origine nigeriana.

asimmetria. Quello che ci proponevamo era invece, per quanto possibile, di «fare e disfare i gruppi» (Bourdieu 1988: 121) con un fare insieme che potesse dissolvere l'io in un noi⁵, puntando sulla condivisione non solo di momenti di convivialità – come partite di calcio o pranzi, momenti ai quali era prassi comune per noi e altri operatori partecipare – ma anche di momenti più strettamente lavorativi come, ad esempio, progettare una riorganizzazione del giardino della struttura, organizzare pulizie o possibilità di trasferimento in appartamenti, scambiarsi reciprocamente informazioni su luoghi, eventi e servizi presenti in città. Il confronto ha significato a volte anche riprendersi la responsabilità di ruoli che invece si volevano evitare: nell'organizzazione dei turni di pulizie per esempio nessuno di noi due aveva intenzione di reiterare modalità organizzative preesistenti come quella di scrivere, da parte degli operatori, turni e giorni a cui gli abitanti della struttura avrebbero dovuto attenersi. Sollevata tuttavia, da parte di alcuni abitanti del centro e dei responsabili, la necessità di una maggiore pulizia ed ordine degli ambienti, la questione fu condivisa nella riunione generale settimanale⁶. Se entrambi suggerimmo che, per questa necessità, ci si sarebbe potuti autonomamente organizzare in turni, alcuni degli abitanti furono fortemente contrari. Ritenendo che l'organizzazione sarebbe divenuta causa di conflittualità e insoddisfazione, visto il loro numero (una cinquantina di persone), le diverse lingue e abitudini, ci chiesero il favore che fossimo noi, Giulia e Davide, in quanto persone con le quali avevano una relazione, a proporre dei turni e delle modalità organizzative: «You people you should do this. Cause if we do that, there would be arguments. If you can do it, it's better» (Idowu, luglio 2017). Questi gruppi servirono dunque anche a ri-riempire i nostri ruoli e ad insegnarci che una stessa pratica poteva assumere molteplici significati a seconda di come ci si posizionava per osservarla e valutarla perché, come ricorda Cornwall, «il dominio, come la sottomissione, dipende comunque dalle situazioni: differentemente compreso e continuamente ri-valutato e messo in discussione» (2007: 171).

Le nostre azioni quotidiane e il luogo in cui lavoravamo, posizionati all'intersezione di interessi di più attori, hanno certo assunto spesso un carattere contraddittorio o forse, più semplicemente, multi-dimensionale. Se con questo tipo di pratiche ci sembrava infatti di promuovere dal basso lo svilupparsi di sensibilità relazionali attente a diversi posizionamenti e modalità di dialogo, erano proprio queste stesse pratiche che, rafforzando la comunicazione interna, le interazioni con il territorio circostante e abbassando spesso il livello di conflittualità, potevano essere lette e interpretate positivamente dall'organo di governo, trasformando “via Merano” in una “struttura all'avanguardia”. Fu la responsabile tecnica che lo annunciò a Davide con una chiamata telefonica pochi giorni dopo la fine del suo contratto:

stamattina Luca era in prefettura per la riunione in cui si riuniscono prefettura, enti gestori e comune e la prefetta ha detto pubblicamente che via Merano è una struttura all'avanguardia mentre gli altri hub dovrebbero chiudere domani. Purtroppo dovrà chiudere perché non ha la destinazione d'uso ma hanno avuto solo riscontri positivi dal territorio (Barbara, agosto 2017).

Senza essere stati captati e mutuati in sorveglianti (Saitta e Cutolo nel dibattito) stavamo comunque operando anche nell'interesse dell'organo di governo.

⁵ Per dirla con un efficace concetto formulato da Favole e Aria nel corso di un panel SIAA 2017 a Catania.

⁶ Ad essa partecipavano, su base volontaria, abitanti della struttura, Giulia, Davide, a volte qualche altra operatrice e i due ‘custodi’.

Quando, per ragioni di ricerca, Davide si recò in prefettura chiese allora cosa significasse l'espressione "struttura all'avanguardia":

vengono pensati vari "range" di accoglienza e il livello più basso è quello che garantisce vitto, alloggio e beni di prima necessità. La prefettura ha stipulato con tutte le cooperative delle convenzioni in cui è precisato quali siano i servizi che vengono richiesti. Via Merano è stata una struttura che ha garantito qualcosa di ulteriore rispetto al range più basso ed è per questo che è stata una struttura elogiata dalla prefetta. Per servizi ulteriori vengono intesi tutto ciò che riguarda una relazionalità con i beneficiari volta a spiegare loro gli usi del luogo in cui sono arrivati, una spiegazione di contesto, la scuola di italiano – fondamentale per integrarsi successivamente nel tessuto sociale – e l'organizzazione di attività di volontariato. Ad esempio per via Merano si era pensato con Luca, visto che c'è un parco lì vicino, che si potesse sfruttarlo per fare un'opera di manutenzione. Perché questi sono progetti che hanno una grande efficacia, perché rendono simpatico il richiedente asilo alla popolazione (gennaio 2018).

Da "non-luogo" questi spazi erano diventati, etnograficamente, allo stesso tempo tanti luoghi: posto di lavoro, posto di vita, family-home, struttura all'avanguardia, ecc.

Questa possibilità manipolatoria non ci stupì e non deve sicuramente essere ignorata. La relazionalità cui faceva riferimento il funzionario prefettizio era molto diversa da quella che avevamo agito: nell'assenza di informazioni precise di quello che era stato il vissuto di quei mesi, le nostre pratiche erano state ri-collocate in "progetti che rendono simpatico il richiedente asilo" e i nostri ruoli ri-riempiti, con un significato e con azioni ben lontane rispetto a quelle effettivamente messe in campo (l'opera di manutenzione del parco, per esempio, era stata fortemente "rigettata"). Gruppi e rappresentazioni, da questa prospettiva distante, con le loro pre-assegnate e asimmetriche posizioni, sembravano non essere stati scalfiti dal nostro agire, e nemmeno l'apparentemente unica pensabile "successiva integrazione". Sia nello sguardo della prefettura, sia nella lettura di Saitta (2017: 195), questo sembrava uno dei luoghi che «anche nelle forme "morbide" vanno intesi come parte di quel complesso alternativamente repressivo e contenitivo». Questa prospettiva di lettura, pur essendo valida ed importante, non è tuttavia l'unica, né vediamo come, rendendola teoricamente forte o egemonica, potrebbe contribuire in modo costruttivo – o distruttivo – in queste complesse realtà. La reazione potrebbe forse passare invece attraverso un tentativo, altrettanto efficace, di argomentazione del perché anche così non va bene, del perché quella può anche non essere considerata una "struttura all'avanguardia". Piuttosto che un rifiuto aprioristico a esserne anche minimamente parte, col rischio di finire comunque, gioco forza, per esserne in qualche modo partecipi, è forse pensabile uno spazio per un collaborare, come forse suggeriva Biffi (2018), con il coraggio di spingere in continuazione il tutto al rigetto.

Quando manca il tempo per fare i noi stessi: meri esecutori, robot e mobiletti

A differenza di quanto sembra sostenere Sbriccoli, che nell'accoglienza l'operatore si ritrova ad agire necessariamente «come un poliziotto, un amico o un baby-sitter» (2017, 151), nel nostro caso l'equazione personale da risolvere era quella che vedeva da un lato la possibilità di "fare i noi stessi" che si scontrava però con il vincolo di un'apparente e costante mancanza di tempo e di energie per mettere in campo al meglio le proprie capacità. In una recente supervisione antropologica (uno degli esiti inattesi del nostro collaborare) Giulia ricordava:

ho notato come il mio lavoro sia cambiato nel corso dei mesi: il fatto che nessuno mi abbia spiegato come e cosa fare mi ha dato la possibilità di fare quello che pensavo di fare. Tuttavia pur con un background antropologico mi sono resa conto che le mie 25 ore settimanali finivano il mercoledì. [...] Dopo un mesetto che ero lì ho notato come la retorica essenzialista stava agendo su di me (maggio 2018).

Spesso vivevamo infatti un'*empasse* data da un lato dal sentire di voler restituire relazionalità a luoghi e persone, spendendo più tempo possibile in comunicazione con le persone con cui lavoravamo – fossero abitanti della struttura, colleghe/i e, quando possibile, altri abitanti del quartiere – e, dall'altro, dal fare i conti con giornate di lavoro che si dilatavano costantemente per la mancanza di procedure e per la quantità di richieste di azione/spiegazione. Questo provocava in noi, come – e lo sottolineiamo – in molti altri operatori, una sensazione di disagio perché spesso si tendeva a scegliere quasi automaticamente, o come diceva Alice "inconsciamente", la soluzione più semplice. Questa passava per una rimozione della relazione con l'altro, prendendo le decisioni "al posto di", evitando i momenti di relazionalità:

Mi sento un robot al quale vengono affidati solo incarichi meccanici e non c'è mai un riconoscimento quindi ti scende la catena. Io ero contentissima quando sono stata assunta, pensavo sarebbe stata una grandissima occasione per me, di crescita. Invece ora mi rendo conto che non è questa la vita che voglio fare. E qui mi sento inutile, non servo. [...] Non riesco a capire cosa ho fatto. Sono contenta vedendo che le cose effettivamente funzionano meglio ma non riesco ad attribuirmi alcun merito. La mia autostima è zero e quindi questo so che si riflette negli ambienti in cui mi muovo perché non mi viene riconosciuto niente. Non è che voglia riconoscimento però non vengo mai cagata, sono ignorata e questo alla fine ti fa scendere la catena. Quindi da qualche parte è umano che devi togliere e inconsciamente togli dalla relazione con i ragazzi. Quindi se stai facendo un accompagnamento preferisci rimanere quella mezz'ora in silenzio in macchina e se sei in ufficio e non hai niente da fare eviti di uscire (Alice, settembre 2017).

La rimozione della relazionalità, agevolata da meccanismi essenzializzanti, poteva essere notata soprattutto nella gestione dei trasferimenti, che comportavano la costruzione di un "gruppo appartamento". Se nei primi mesi era stata da noi affrontata condividendo in toto le effettive disponibilità di appartamenti, gestendo e decidendo insieme agli abitanti della struttura i gruppi di futuri conviventi e i progressivi spostamenti, dopo il nostro licenziamento, vuoi per mancanza di tempo, capacità di gestione o non condivisione della prospettiva, i trasferimenti tornarono spesso a essere organizzati in modo arbitrario da parte dell'equipe operatori, provocando scontento e tensione tra abitanti della struttura nonché tra alcuni degli operatori stessi.

Quando la struttura di via Merano venne chiusa e il luogo di vita e lavoro si trasferì in modo repentino in un hotel della città, fu la chiusura di molti canali comunicativi a creare forti disagi. Idowu urlava così con i nuovi operatori: «Seriamente sono infastidito! Tutte le volte che c'è un trasferimento dite *prafattura, prafattura!* Chi è *prafattura?* Sono umani? Chi è *prafattura?* Wumabi? È uno spirito?» e poco dopo, parlando con Davide, Simon spiegava che il suo essere alterato era dovuto al modo con cui era stata comunicata loro la decisione prefettizia di svuotare l'edificio: «Qui siamo rimasti sette nigeriani e voi [Giulia e Davide] eravate soliti parlarci e risolvere i problemi insieme. Invece quello che è successo oggi è stato che ne hanno semplicemente presi tre e portati via. Di noi rimaniamo in quattro, nello stesso luogo, e possiamo solo andare su e giù dalle scale». Anche Idowu manifestò il disagio di non avere più una relazione con gli operatori: «da quando siete andati via tu e Giulia, con i nuovi operatori se dico che ho dei problemi loro mi dicono

sisisi, it's ok, it's ok) (gennaio 2018). Alice, in un colloquio con Davide avvenuto giorni prima, sembrava già rispondergli: «Ma il problema è che non li conoscono! Samantha è appena arrivata e Barbara non ha mai passato del tempo con loro. Però crede che le sue soluzioni siano appropriate perché è sociologa mentre io...» (gennaio 2018). Quello che faceva emergere Alice è che in assenza di uno spazio di costruzione condivisa e collettiva dei gruppi appartamento – o di altro – le decisioni venivano prese dagli operatori immedesimandosi nell'altro, pensando a chi potesse avere “un profilo appropriato”; aveva così più voce in capitolo chi poteva spendere una risorsa quantificabile nelle discussioni organizzative, come un titolo di laurea, e non una generica e indefinita “conoscenza”, cioè una certa qual sensibilità relazionale, con le persone con cui si lavorava. Questo era ribadito anche da Jeanne:

Questo lavoro è delicato perché non si tratta di bambini ma di adulti, di persone con sentimenti, di persone che ragionano. Non è che dobbiamo decidere tutto noi. [...] Però il problema è che non conoscono bene i ragazzi, Samantha non li conosce bene. Hai visto la lista che hanno stilato l'altro giorno? Quando scartavamo i ragazzi io ho sentito delle cose che sono rimasta di merda. [...] Io non riesco a esprimermi perché non conosco i ragazzi, se non di viso. [...] Vedevo che scartavano le persone dicendo questo è pazzo, questo no, sai cosa ha fatto questo l'altro giorno? E ogni tanto Barbara mi chiedeva cosa ne pensassi ma io dicevo che non conoscendo i ragazzi non mi esprimevo (gennaio 2018).

Questa poteva quindi diventare un'altra delle occasioni in cui le nostre colleghe sentivano il disagio di vivere la contraddizione tra persone che dovrebbero operare qualche cosa – ma non si capisce mai bene cosa – e la sensazione di essere “robot” o “mobiletti”:

Qua io sono arrivata in una situazione in cui non ho voluto intromettermi perché sono abituata a lavorare in appartamento e qua non c'è squadra. Poi con questa storia di preferenze non siamo imparziali. [...] È una situazione in cui non ci si ragiona. Io sono qua, così ... hai visto? Io sono un mobiletto perché non riesco a lavorare. Non riesco a ragionare. Quelle liste sono state cambiate e ricambiate. Sono esausta e mi sento scoppiare (Jeanne, gennaio 2018).

Il disagio che provava Luca nel sentirsi talvolta un “mero esecutore” rispetto agli ordini della prefettura o di Alice e Jeanne rispetto alle decisioni prese in équipe, non era così lontano da quello che provavamo noi quando non potevamo fare “i noi stessi”. L'antropologo non è un eroe né è immune dai rischi di assoggettamento che questo sistema inutile e perverso comporta, tuttavia può avere tendenzialmente sviluppato una sensibilità riflessiva nel suo agire che gli può rendere più facile riconoscere, e in questo modo forse esorcizzare e reagire a, meccanismi e logiche essenzialiste che, per diverse ragioni, hanno in questi luoghi – ma non solo in essi – forte presa. Allo stesso tempo, può esserci qui un terreno fertile per farli emergere in modo più denso, promuovendo la pensabilità di diversi modi di fare, e di diverse modalità di approccio alla relazionalità: non è forse in fondo da scartare una certa capacità dell'antropologo di cogliere e condividere le dimensioni asimmetriche delle relazioni in cui è imbrigliato assieme ai propri interlocutori e collegare «il micro-cosmo, composto di azioni, scelte e comportamenti individuali, al macro-cosmo, costituito da rapporti e processi tra individui, gruppi e istituzioni» (Pitzalis 2016: 10).

Collaborare al beneficio del dubbio

Le contraddizioni possono non portare immediatamente alla, forse troppo semplice, soluzione di rigettare: la dicotomia che sembra emergere da alcuni interventi precedenti,

e soprattutto da quello che ha posto il dibattito in essere, è quella di un sistema monolitico che informerebbe senza possibilità di uscita – o con interstizi ad esso funzionali – con una forza che arriva fin all’operatore contro il quale l’eventuale antropologo-eroe dovrebbe scontrarsi; questa dicotomia sembra tuttavia essere un costrutto teorico che non sempre trova riscontro e che, soprattutto, non dice nulla della complessità dello spazio in cui ci si immerge, fatto di azioni ambigue e contraddittorie a seconda di da chi e come vengono lette.

Guardando questa realtà a distanza, per la prefettura essa era “struttura all’avanguardia”, per i giornali “nuovo mini-hub” inizialmente – e nulla successivamente – per un certo mondo intellettuale “tassello di un continuum detentivo”; quello che un lavoro dall’interno ha forse consentito di fare è restituire specificità ai micro-percorsi. Se luoghi simili sono da tempo, e giustamente, descritti anche come non-luoghi, e le persone che si trovano ad abitarvi – o a lavorarvi – come non-persone (Dal Lago 1999), è forse altrettanto lampante come queste realtà intersechino una moltitudine di altri luoghi ed altre persone – del territorio e non – con una dimensione forse non immaginabile precedentemente o in altre realtà. Lavorare dunque in esse può permettere, perché no, di agire contemporaneamente su diversi temi, sensibilità, luoghi e persone. È un lavoro certamente difficile, e sicuramente rischioso, come qualsiasi tipo di collaborazione e condivisione, ma che, ci sembra, debba tentare di essere in qualche modo affrontato.

Dunque, se al dubbio “collaborare o rigettare?” che ha dato origine al dibattito viene dato spazio etnografico, ricollocandosi in un singolo e particolare percorso, questa domanda di fondo sembra pre-esistere, o comunque esistere-con, la nostra riflessione antropologica, nella realtà in cui abbiamo fatto esperienza. Lavorare o rigettare, e come lavorare o come rigettare, sono interrogativi che abbiamo percepito spesso tra alcuni colleghi, che ritornavano negli sfoghi degli incontri settimanali e a volte serpeggiavano anche tra i richiedenti asilo, magari indecisi se restare o andare. La sola risposta che ci sembrava e che ci sembra di poter dare, e che le altre persone intorno a noi sembravano spesso trasmetterci, era il dubbio e la continua valutazione sulla contingenza situazionale. Se i dubbi fanno già parte del contesto, collaborare potrebbe essere riformulato in entrare per condividere, alimentando il beneficio – o, per dirla alla Remotti, «il respiro» (2013: 151) - del dubbio.

Da questo punto di vista allora, non solo ci sarebbe bisogno di sensibilità antropologica in questi contesti, ma di antropologi ben formati ed abituati a confrontarsi con fortissimi discorsi e pratiche essenzialiste e semplificatorie per farle emergere non solo in articoli e riviste, ma anche all’interno stesso degli spazi che “l’arcipelago dell’accoglienza”, nel suo farsi, attraversa. Concordiamo dunque anche noi che, sebbene sia un lavoro difficile – e lungi dall’essere “una vocazione” (Saitta 2017: 200) – non ci sia da esimersene ma, piuttosto, da moltiplicare e mettere in rete le forze, anche, e soprattutto, quelle critiche.

Per le ragioni citate inizialmente non ci sentiremmo di dire di aver in toto collaborato a qualcosa. Certamente però abbiamo sentito di condividere, ben coscienti di spartirne anche le responsabilità di certe qual dosi di violenza strutturale, asimmetrie e mutevoli rapporti di potere. Abbiamo però tentato di condividere anche i dubbi e i pericoli, ben espressi da Saitta, in modo forse più efficace proprio per il fare e agire insieme ai soggetti di volta in volta coinvolti. Né collaborare, né rigettare: condividere, ci sembra dunque essere la nostra temporanea conclusione. Abbiamo infatti l’impressione che neolaureati, dottorandi, addottorati, professori, cultori di approcci, sensibilità e

metodologie antropologiche continueranno ugualmente a lavorare e transitare in questi spazi. La domanda potrebbe dunque essere provocatoriamente girata: vogliamo tentare di condividere riflessioni e pratiche per cercare di farlo sempre attenti ai rischi emersi in questa discussione o vogliamo negare aprioristicamente possibilità di esistenza a queste situazioni già in atto, alimentando probabilmente in questo modo solo ulteriore frustrazione e chiusura di spazi di problematizzazione e dialogo, con conseguente probabile aumento dei rischi evocati?

Bibliografia

- Augé, M. 1993. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano. Elèuthera.
- Biffi, D. 2017. Collaborare o rigettare? L'arcipelago dell'accoglienza e il "mestiere d'antropologo". *Antropologia Pubblica*, 4: 8-17.
- Bourdieu, P. 1988. *La parola e il potere*. Napoli. Guida.
- Cammelli, G. M. 2017. Per un'etnografia sperimentale. Riflessioni a partire dall'esperienza di un'antropologia nell'accoglienza. *Antropologia Pubblica*, 3: 117-127.
- Cornwall, A. 2007. «Identità e ambiguità di genere fra travestiti a Salvador, Brasile», in *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, Bisogno F. e F. Ronzon (a cura di). Milano. Il dito e la luna.
- Cutolo, A. 2017. Collaborare o rigettare? L'arcipelago dell'accoglienza e il "mestiere d'antropologo". *Antropologia Pubblica*, 3: 201-207.
- Dal Lago, A. 1999. *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano. Feltrinelli.
- Piasere, L. 2009. «L'etnografia come esperienza», in *Vivere l'etnografia*, Cappelletto F. (a cura di). Firenze. SEID: 65-95.
- Pitzalis, S. 2016. *Politiche del disastro. Poteri e contropoteri nel terremoto emiliano*. Verona. Ombrecorte.
- Remotti, F. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma, Bari. Laterza.
- Saitta, P. 2017. Collaborare o rigettare? L'arcipelago dell'accoglienza e il "mestiere d'antropologo". *Antropologia Pubblica*, 3: 195-201.
- Sbriccoli, T. 2017. Discipline al lavoro. Sull'ambiguità del ruolo dell'antropologo nell'accoglienza italiana. *Antropologia Pubblica*, 3: 149-167.

Dibattito: Giulia Tabone

Un'équipe di antropologhe

Per scrivere la mia tesi magistrale di antropologia culturale, nel corso di alcuni mesi del 2016 e 2017 ho svolto un periodo di ricerca finalizzato ad avvicinarmi alle pratiche dell'accoglienza di un neo-nato progetto. Adottando inizialmente uno sguardo esterno e

quindi svolgendo la mia ricerca come mera osservatrice, ho rapidamente capito che in quel particolare contesto non potevo trovare così facilmente adeguati spazi di accesso per condurre una ricerca etnografica. Per una serie di motivazioni e anche semplici casualità ho successivamente lavorato in un progetto di micro-accoglienza diffusa, scegliendo dunque uno “sguardo dall’interno”.

Come ricorda Pietro Saitta in questo dibattito esistono almeno due modi di operare all’interno delle strutture complesse del sistema di accoglienza: “tradizionalmente”, vale a dire facendo ricerca in modo coperto, oppure esserne coinvolti come parti dello stesso sistema. Entrambi sono modalità di conoscenza dell’articolato sistema di accoglienza e vanno a completarsi a vicenda, contribuendo a produrre una visione più ampia e complessa del panorama in esame. L’articolo sopra citato ha fatto sorgere una riflessione personale sul mio lavoro, a cui inizialmente non avevo prestato molta attenzione critica. In che modo gli antropologi sono necessari e utili al sistema di accoglienza? Dovrebbero limitarsi a avvicinarsi al contesto senza farne parte (*engaged*) oppure diventare soggetti salariati di progetti per richiedenti asilo di cui però non condividono dinamiche, modalità e strutture? Mi sono dunque trovata a chiedere a me stessa il perché avessi accettato di lavorare in un contesto simile e ho elaborato diverse risposte. Una di esse è che spesso gli antropologi hanno la pretesa di voler salvare e cambiare il mondo e di sentirsi in grado di farlo: quello che cerco ironicamente di enfatizzare è la facoltà degli antropologi di essere versatili e dinamici per adattarsi a svariati campi di applicazione e in essi tendere alla ricerca di soluzioni che portino a miglioramenti. Forse avevo anch’io la pretesa di poter cambiare il mondo. L’obiettivo iniziale sfuma però rapidamente quando si viene trascinati dalle ingerenze lavorative procedendo senza un’adeguata autoriflessione. Nel corso del mio lavoro come operatrice sociale ho avuto rari momenti che mi consentissero di pensare al senso di essere un’antropologa operante nel sistema di accoglienza. Qual è il mio ruolo? Come fare a convivere con il realismo dei progetti di accoglienza dei richiedenti asilo in quanto strutture detentive e con la mia convinzione di essere un soggetto che possa apportare modifiche in tale contesto? Da un lato non vi è il tempo, in quanto il più delle volte, le esigenze giornaliere non consentono di soffermarsi a valutare il proprio operato; dall’altro lato manca anche lo spazio per conferire un ruolo ben definito all’antropologo che lavora nell’accoglienza dei richiedenti asilo, non essendo quasi mai previsto dai manuali SPRAR. Partecipando però a vari convegni universitari e ad incontri organizzati da associazioni di antropologi una parte di me è rimasta ancora in contatto con il mondo accademico, avendo così una panoramica più ampia che consentisse di costruire uno spazio per elaborare un pensiero critico sul mio lavoro. Nel presente contributo porterò quindi la mia visione dall’interno della macchina dell’accoglienza, come operatrice salariata dallo stesso sistema.

Una delle prime domande che vengono poste quando viene chiesto il tipo di lavoro svolto è relativa a cosa fa l’operatore dell’accoglienza: “tutore?”, “badante?”, “volontario?”. In tre contesti differenti ho avuto modo di sentirmi etichettare con questi appellativi che poco si conciliavano con la mia professione. Si fatica quindi a comprendere in pieno il significato di tale impiego, sia per la recente emersione sulla scena dell’operatore, sia per l’ambiguità che lo stesso ruolo ha in sé. Il lavoro dell’operatore, essendo quindi relativamente recente e poco definito consente proprio per questo di avere dei vantaggi sulla costruzione del proprio ruolo. I profili richiesti per questo lavoro sono variegati e spaziano dall’educatore all’operatore socio-sanitario, dal laureato in scienze

internazionali all'antropologo. Ognuno cerca di strutturare il proprio operato a seconda del background personale, ma anche e soprattutto attraverso le relazioni che si instaurano con gli ospiti del progetto. Essendo un contesto professionale e relazionale allo stesso tempo, dove il confine tra il tempo lavorativo e il tempo libero è molto fumoso, gli operatori sono incessantemente alla ricerca di un posizionamento che consenta di porre dei limiti al proprio lavoro. "Chi siamo? Amici, guardiani di un campo? Qual è la linea che separa la mia vita lavorativa dalla mia vita privata?"; domande come queste continuano a tormentare le coscienze degli operatori e a confondere anche gli stessi richiedenti asilo che fanno fatica ad attribuire un ruolo chiaro a chi lavora con loro.

Vorrei fare un esempio dell'ambiguità del ruolo dell'operatore, partendo dal caso specifico dell'équipe in cui lavoro composta da quattro persone, di cui tre antropologhe e un avvocato. Si tratta di un caso abbastanza raro e presumibilmente non previsto dalle linee guida nazionali. Perché tre antropologhe? Quali modalità di lavoro ci si aspetta? O meglio, nell'ottica dell'ente che ci ha selezionate, si avevano in mente metodologie differenti rispetto a quelle ordinarie per il lavoro nell'accoglienza? In questo contesto, essere riconosciuta dai colleghi simultaneamente come antropologa e operatrice è ovviamente più che scontato. Uno degli espedienti interessanti riguarda come adattare il proprio profilo al ruolo assegnato dal progetto, nonostante il riconoscimento avuto dai colleghi. Essere tre antropologhe ci ha concesso di trovare più facilmente strade e metodologie condivise da mettere in pratica. Farò un piccolo esempio. Recentemente un collega esterno alla nostra équipe ha proposto di scattare delle foto alle persone inserite nel progetto, stamparle e appenderle artisticamente nel nostro ufficio. Benché l'idea ci sembrasse buona e interessante, abbiamo di comune accordo deciso di fare una controproposta che prevedeva di appendere delle foto non di volti, ma che fossero state scattate dalle persone mettendo il nome, così da far scivolare il focus dal mero soggetto passivo rappresentato nella foto al soggetto attivo dotato di *agency*, di cui si può ammirare la sua visione del mondo attraverso le sue foto. Questo breve esempio solo per rendere l'idea di come in tre antropologhe sia talvolta più semplice andare nella direzione di apportare dei minimi aggiustamenti che portino a una riflessione critica del proprio lavoro. Un altro esempio è invece diametralmente opposto al primo in quanto si inserisce in una sorta di lieve fallimento dell'atteggiamento antropologico. Durante un colloquio con un ospite del progetto, una mia collega stava cercando di scoprire se la persona in questione fosse interessata a un volontariato. La mia collega ha riportato che stava cercando di arrivare lentamente al punto, chiedendo a D. cosa fosse il volontariato per lui, cosa si aspettava, quali erano i suoi obiettivi finché D. la interrompe dicendo «perché tutte queste parole? Arriva a quello che vuoi dirmi, devi essere diretta». Queste affermazioni hanno causato non poco turbamento tanto che la mia collega ha condiviso il suo pensiero con l'équipe dicendo «io stavo cercando di fare in modo che fosse lui a parlare, che arrivasse lui stesso a una conclusione, in modo da concedergli più spazio per non imporre niente». Episodi come questo ricordano che la visione che i richiedenti asilo hanno nei confronti degli operatori è spesso fatta coincidere con l'esistenza di un capo (in questo caso la mia collega che coordina l'équipe) che detta delle regole a cui si deve sottostare. L'atteggiamento proposto e messo in atto dalla nostra équipe è invece quello di trovare una strada condivisa con gli utenti per poter ragionare su decisioni, problematiche, incomprensioni.

Rimanere in equilibrio

Continuerei l'interessante osservazione conclusiva riguardante la «valenza critica destrutturante (e ristrutturante)» di cui parla Tommaso Sbriccoli (2017) che a parer mio assume un posizionamento centrale. Gli antropologi hanno solamente la capacità di destrutturare o è possibile anche implementare meccanismi di ristrutturazione? In che modo? Molto spesso nel lavoro quotidiano ci si trova di fronte a decisioni imposte dall'alto, procedure da seguire che non sempre si conciliano con le coscienze dei singoli e spesso si conclude con un "purtroppo è così". Altre volte si riesce a forzare o modellare il sistema e a trovare spazi di dialogo con istituzioni, enti, altri colleghi e gli stessi utenti del progetto. La vera sfida è riuscire a fare gli operatori essendo antropologi, quindi cercare quantomeno di lavorare in un dispositivo che sta inevitabilmente stretto, avendo però sempre presente che esistono possibili spazi di manovra e malleabilità all'interno dello stesso. Sebbene riconosco le solide basi e le motivazioni dell'argomentazione di Saitta riguardo al problema di venire a patti con il «continuum detentivo che prevede livelli di intensità e detenzione degli individui» (Saitta 2017), non mi trovo del tutto concorde rispetto a questa affermazione. È vero che lavorare in tali contesti presuppone un adeguamento alle regole formali e informali del sistema di accoglienza e, quindi, di controllo degli individui divenuto standardizzato a partire dal secondo dopoguerra (Malkki 1995), ma ciò non preclude possibilità di operare dall'interno di questo meccanismo cercando quotidianamente di non figurarsi come soggetto passivo, ma al contrario costruire un'immagine di sé come attivo nei confronti dell'interpretazione di linee guida e normative spesso non molto chiare e facilmente eludibili. Non lo paragonerei a un essere imprigionati all'interno delle logiche del sistema, ma piuttosto a un relazionarsi con contesti e norme che richiedono un sforzo interpretativo e una versatilità consistenti.

Sostenere che per gli antropologi sia rischioso essere impiegati nel sistema di accoglienza è un ulteriore azzardo a non considerare adeguatamente le pratiche militanti e virtuose che si possono produrre al suo interno. Ipotizzando che gli antropologi abbiano quella che viene considerata una maggiore sensibilità culturale possono offrire un posizionamento differente nei contesti definiti "di aiuto". Una degli interrogativi che mi pongo spesso è contenuto nelle parole di Barbara Harrell-Bond quando chiede se «È possibile che i modi e i contesti dell'"aiuto" siano causa di un malessere debilitante su persone che si trovano in una posizione tale per cui l'unica alternativa possibile è quella di ricevere?» (Harrell-Bond 2005: 15). Questa affermazione tormenta le coscienze di chi lavora nei contesti dell'accoglienza; credo che uno degli obiettivi da porsi in quanto operatori sia proprio quello di non attribuire a nessun soggetto una condizione di passività, ma cercare di dotare ognuno di un'*agency* che consenta di essere autonomi oltre che essere riconosciuti come soggetti. Una delle problematiche che in quanto antropologa e operatrice mi trovo ad affrontare ogni giorno riguarda le complicate dinamiche che si vengono a delineare quotidianamente e che sono sempre immerse in una tensione dialettica tra il soggetto in quanto essere umano e il soggetto in quanto professionista. Coniugare umanità e professionalità è un processo tutt'altro che semplice e immediato: non sempre le logiche morali si conciliano con quelle dettate da direttive professionali. Vi è dunque un paradosso per cui da manuale viene richiesto di essere dei "poliziotti" che si attengono alle regole, ma le organizzazioni preposte tendono all'assunzione di

soggetti con un passato universitario in scienze sociali o in ambito educativo e quindi, per deformazione professionale non avvezzi a comportarsi come meri esecutori di una serie di direttive imposte dall'alto.

Gli operatori virtuosi dovrebbero essere consapevoli che, volenti o nolenti, sono inseriti in un dispositivo altamente performante che riproduce in sé quelle che nella letteratura vengono chiamate pratiche di violenza invisibile, declinate poi in strutturale, simbolica e normalizzata (Bourgois 2009; Farmer 2004; Schepper-Hughes, Bourgois 2004). Soprattutto la terza forma è quella che si insinua con maggior forza nel lavoro dell'operatore: la distanza che separa l'uomo bianco europeo dall'africano nero si impone con continuità nel rapporto operatore-beneficiario, riproducendo dunque una presunta superiorità del primo rispetto al secondo. Come ricorda Clelia Bartoli «la violenza brutta e plateale non sempre è necessaria, mai è sufficiente. Occorre piuttosto un ordine, una struttura, un insieme di leggi che, senza far rumore, ma con efficacia, statuisca e legittimi il divario» (Bartoli 2016: 125, 126). Costruendo quella che l'autrice citata definisce nomenclatura dell'esclusione (Idem: 126) il sistema di asilo europeo permea e definisce le vite dei soggetti richiedenti protezione interazionale. Il compito dell'antropologo che lavora in questo contesto non coincide con la pretesa di eliminare la disparità di percezione delle parti, ma sta a lui porre attenzione a tali dinamiche e rendersi conto dell'esistenza di anche sottili meccanismi di potere che talvolta vengono perpetuati anche dagli stessi antropologi. Il coordinatore del progetto che viene chiamato "il capo", indipendentemente che sia uomo o donna, è uno dei sintomi della violenza normalizzata di cui sopra. Il mio lavoro e quello delle mie colleghe antropologhe è teso dunque alla ricerca costante di costruire con i richiedenti asilo un linguaggio e dei comportamenti che consentano di trovare la giusta collocazione di entrambe le parti, senza però riprodurre una logica di contrapposizione e disparità, né di amicizia. Questo obiettivo si raggiunge cercando di co-costruire un rapporto di fiducia, di apertura al dialogo e conducendo gradualmente alla presa di coscienza che gli operatori non sono dei nemici. Non essere nemici non equivale però a essere degli amici: rimanere in bilico su questa sottile linea che separa i due concetti risulta essere uno dei compiti più delicati e ardui di questo lavoro. Cercare di arginare le occasioni di violenza invisibile e tradurre le istituzioni e le pratiche culturali italiane in un linguaggio comprensibile per i richiedenti asilo diventa uno degli obiettivi che un antropologo coinvolto nel sistema di accoglienza può provare a far raggiungere agli interlocutori. Non si tratta di collusione o di una soluzione per trovare un salario per chi è laureato in antropologia, ma la scelta di questo tipo di lavoro è dettata dal fatto che si ha la convinzione che ci si possa immergere nelle maglie di un sistema cercando di non riprodurre la logica del campo, ma di perpetuare un atteggiamento critico e strutturante allo stesso tempo: l'obiettivo diventa attuare quello che Foucault definisce "processo di soggettivazione" (Foucault 1984), promuovendo il passaggio da oggetto passivo a soggetto pensante. Tale processo non deve solo riguardare gli ospiti richiedenti asilo, ma anche gli stessi operatori che devono arrivare alla presa di coscienza di essere anch'essi dei soggetti e non meri esecutori di linee guida che non consentono modifiche. Questo slittamento di prospettiva si raggiunge prima attraverso una destrutturazione della persona in quanto oggetto, per poi raggiungere la presa di coscienza di essere un soggetto titolare di diritti. Gli antropologi-operatori dovrebbero quindi cercare di trovare degli spazi per la destrutturazione, riportando poi a una ristrutturazione riformulando l'esigenza primaria e dunque arrivare a quella doppia soggettivazione che coinvolge tanto

gli ospiti quanto gli operatori stessi. L'antropologo inserito nell'accoglienza dovrebbe quindi sforzarsi di trovare degli interstizi dove al potere del controllo possa sostituire il dialogo; non è un obiettivo semplice e non biasimo chi decide di rimanere fuori da un modello di accoglienza di cui non condivide i fondamenti. Il rischio è infatti quello di allontanarsi dal proprio passato antropologico per essere inglobati dal sistema. È necessario però superare questa impasse ricordandosi di essere antropologi che lavorano come operatori e non operatori che hanno una laurea in antropologia. Valorizzando la propria curvatura antropologica come elemento dominante che modella e dirige il lavoro quotidiano si avranno più possibilità di orientare le proprie scelte verso azioni virtuose.

La vera sfida è dunque quella di stare all'interno di un dispositivo, ma allo stesso tempo conservare la giusta distanza critica per non rimanere soggiogati dai vincoli che esso impone. Probabilmente non ho risposto neanche lontanamente alle molteplici e giustamente provocatorie questioni sollevate da Pietro Saitta, ma vorrei lasciare uno spiraglio per chi, come me lavora come operatore dell'accoglienza, cercando di valorizzare tutte quelle piccole azioni e ragionamenti critici che gli antropologi sono in grado di attuare quotidianamente grazie al background accademico. Non si tratta di una dicotomia ferrea che contrappone la collaborazione al rigetto, ma di una via intermedia costruita da antropologi che stanno imponendo anche un po' egoisticamente il proprio sapere nel sempre più incerto e frammentato universo dell'accoglienza dei richiedenti asilo al fine di provare ad aggirare la sua funzione di controllo degli individui.

Bibliografia

Bartoli C. 2016. Concentrare, segregare e assistere. Così il razzismo diventa sistema, *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Aime M. (a cura di). Torino. Einaudi: 125-157.

Bourgois P. 2009. « Recognizing Invisible Violence. A Thirty-Year Ethnographic Retrospective». In *Global Health in Times of Violence*. Barbara Rylko-Bauer, Linda Whiteford and Paul Farmer (eds.) 2009. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press, pp. 18-40.

Farmer P. 2004. An Anthropology of Structural Violence, *Current Anthropology*, 45 (3): 305-325.

Harrell-Bond B. E. 1999. L'esperienza dei rifugiati in quanto beneficiari di aiuto, *Annuario di Antropologia*, 5: 15-48.

Malkki L. 1995. Refugee and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, 24: 495-523.

Sbriccoli T. 2017. Discipline al lavoro. Sull'ambiguità del ruolo dell'antropologo nell'accoglienza italiana, *Antropologia Pubblica*, 3 (1):

Scheper-Hughes N., Bourgois P. 2004. «Introduction: Making Sense of Violence», in *Violence in War and Peace: An Anthology*, Scheper-Hughes N., Bourgois P. (eds.) Oxford: Blackwell Publishing, pp. 1-27.

Recensioni

Recensione

Barberis E., Boccagni P., *Il lavoro sociale con le persone immigrate. Strumenti per la formazione e la pratica interculturale nei servizi*, Santarcangelo di Romagna (RN) Maggioli Editore 2017.

Federica Tarabusi,
Università di Bologna

A fronte dei molteplici cambiamenti che hanno investito le politiche del welfare, registriamo un impegno crescente da parte degli scienziati sociali non solo a contribuire all'analisi dei servizi e del lavoro sociale, ma anche a potenziare il profilo professionale di operatori e assistenti sociali, chiamati a confrontarsi da tempo con famiglie e persone immigrate.

All'interno di questo quadro, il volume di Barberis e Boccagni, sociologi del welfare e delle migrazioni, fornisce un rilevante contributo alla formazione del personale impegnato nell'intervento sociale. Discostandosi dallo stile della tradizionale pubblicazione accademica che si rivolge agli 'addetti ai lavori', il testo predispone un complesso di strumenti teorici, metodologici e riflessivi che mirano a supportare i servizi implicati nella gestione della diversità culturale.

Per quanto le migrazioni non costituiscano nel nostro paese un fenomeno recente, ma al contrario strutturato, multi-sfaccettato e in continua evoluzione, la relazione con l'utenza straniera continua, infatti, a rappresentare una fonte di particolare tensione nel lavoro sociale e a interrogare in modo profondo (sul piano organizzativo, deontologico, metodologico, delle pratiche lavorative) le diverse professioni coinvolte. Inoltre, come ben evidenziato dagli autori, i cambiamenti degli scenari contemporanei, connessi alla diversificazione dei flussi migratori e al moltiplicarsi di progetti migratori che spesso collegano le società di origine e di approdo, hanno contribuito a mettere in discussione i consolidati modelli organizzativi e le tradizionali modalità di intervento nelle istituzioni del welfare, così come i fabbisogni formativi del personale che in esse opera.

In dialogo con il dibattito scientifico e professionale nazionale e internazionale, il volume cerca così di colmare il divario che si evidenzia nel lavoro quotidiano degli operatori, spesso soffocati fra l'urgenza di rispondere a domande sempre più elaborate di protezione sociale e le difficoltà di decifrare fenomeni socio-culturali che sfuggono a soluzioni preconfezionate, standardizzate o reperibili in un «dizionario delle culture pronto all'uso» (pag. 165).

In che termini questa proposta, che attinge a una prospettiva affine ma non sovrapponibile a quella antropologica, dialoga con il dibattito sull'applicazione del nostro sapere nel lavoro sociale? Quali indicazioni può fornire alle esperienze di antropologi che si misurano con la domanda sociale di formazione in servizi oggi attraversati da profonde

contraddizioni e trasformazioni? E cosa suggerisce in merito al contributo che il nostro sapere può fornire al dibattito delle professioni sociali?

In primo luogo, cogliamo con particolare riguardo il processo di traduzione e mediazione di un apparato teorico-concettuale critico, non sempre facilmente digeribile, quale quello della sociologia del welfare e delle migrazioni, in nozioni, linguaggi e metodi che risultano non solo intellegibili agli attori professionali ma anche declinabili nei loro specifici ambiti lavorativi. A fronte di un'attenzione marginale dedicata ai processi migratori e alla diversità culturale nei percorsi formativi di servizio sociale, vengono predisposte in modo sintetico e poco gergale alcune significative mappe concettuali di riferimento, mantenendo al contempo saldo l'ancoraggio a un approccio critico e intersezionale nell'analisi del fenomeno migratorio.

Con estrema attenzione ai dilemmi degli operatori e ai contesti istituzionali in cui operano, gli autori riescono a mettere al servizio delle professioni sociali quegli strumenti interpretativi decostruttivi nell'analisi della diversità culturale che fungono da antidoto alle letture semplificate e reificate delle differenze, a volte prevalenti nella formulazione delle politiche pubbliche e nelle pratiche del lavoro sociale.

Su questo versante, il volume fornisce prova di quanto il lavoro applicato non sia subordinato a quello teorico, ma implichi al contrario di attivare risorse e competenze che richiedono di rimaneggiarlo, raffinarlo e comunicarlo a pubblici e attori differenti che interagiscono nello spazio sociale. Come ben noto ai ricercatori e agli antropologi professionisti impegnati nei servizi, questa operazione, tutt'altro che scontata e immediata, richiede infatti solidi riferimenti teorici e una rigorosa conoscenza empirica delle politiche pubbliche, delle istituzioni del welfare e dei contesti operativi del lavoro sociale.

È grazie a questo background teorico e di ricerca che ci avviciniamo con una certa "sensibilità olistica", familiare all'antropologia culturale, alle molteplici dimensioni (istituzionali, politiche, professionali, biografiche) che interagiscono nel lavoro sociale. Cogliamo così, nel primo capitolo, le principali sfide in capo ai servizi sociali in uno scenario storico caratterizzato da scarsità di risorse, incertezza istituzionale, carenze formative del personale a fronte di una crescente politicizzazione e "volgarizzazione" del fenomeno migratorio nel discorso pubblico.

Collocando il caso italiano nel dibattito internazionale, si forniscono dunque agli operatori strumenti critici per interpretare i cambiamenti che attraversano i propri contesti istituzionali e lavorativi. L'analisi del ruolo di "filtro" svolto dai servizi e dalle professioni del sociale (nel secondo capitolo) aiuta a cogliere tanto la specificità del lavoro con gli utenti stranieri e le ricadute operative che i bisogni espressi dai migranti producono nelle traiettorie di accesso ai servizi — dalla prima accoglienza alla rete dei servizi territoriali connessi ai sistemi locali di welfare — quanto le criticità che plasmano le pratiche di intervento ed i percorsi formativi degli operatori e studenti di servizio sociale. Queste riflessioni, sostenute da importanti approfondimenti nei box di sintesi e suggerimenti mirati anche all'apprendimento pratico-esperienziale degli studenti in tirocinio, consentono di comprendere come il sistema di welfare italiano, residuale e localmente variabile, e i processi di professionalizzazione della figura dell'assistente sociale abbiano nel tempo impattato sulle popolazioni più vulnerabili.

In contrasto con le immagini monolitiche e cristallizzate dell'utenza straniera, si privilegia uno sguardo attento ai diversi profili interni dei cittadini stranieri (nel terzo capitolo), situando le loro domande di aiuto in rapporto alle appartenenze di genere, generazionali, ai progetti e percorsi migratori e alle gerarchie sociali che definiscono diseguali canali di accesso ai diritti sociali e alle prestazioni di welfare. Se l'eterogeneità e complessità dei bisogni sociali implica la necessità di attivare reti informali e inter-organizzative fra le istituzioni e le professioni del sociale, si evidenzia nelle pagine successive anche l'opportunità di predisporre dispositivi di mediazione e decentramento maggiormente articolati (anche in questo caso sostenuti da concrete indicazioni e analisi di caso) capaci di cogliere, per esempio in sede di colloquio professionale, gli scarti fra progetti e percorsi migratori che emergono nelle traiettorie esistenziali degli utenti.

Al tempo stesso, calandoci gradualmente verso la micro-quotidianità dell'intervento sociale e l'ambito intimo della relazione con l'utente, gli autori riescono a rendere conto del senso di smarrimento che a volte domina il campo discorsivo e operativo del servizio sociale.

Anche grazie alle osservazioni e interviste con assistenti sociali, vengono evidenziati i processi con cui la multidimensionalità della domanda di aiuto si riverbera in contesti esposti a elevate pressioni e contraddizioni, come quella di coniugare un mandato istituzionale volto a standardizzare gli interventi con la necessità di personalizzare gli interventi di fronte a bisogni sociali e profili diversificati. Il lettore riesce così a intendere quanto la difficoltà di navigare in un sistema caratterizzato da elevata discrezionalità e responsabilità esponga gli operatori non solo a rilevanti dilemmi etici e professionali (discussi nel 4° capitolo), ma anche al rischio di trincerarsi in meccanismi difensivi e affidarsi ad automatismi che faticano a riconoscere le differenze senza essenzializzarle.

In un contesto dominato da molteplici tensioni, gli autori si adoperano dunque per fornire un supporto concreto al personale nel ripensare un mandato professionale inteso come agire riparativo delle falle sociali e recuperare il ruolo cruciale nell'attivazione di processi di cambiamento e nella ristrutturazione dei rapporti sociali. In particolare, prefigurano soluzioni per innalzare la riflessività professionale di operatori e assistenti sociali, allenando una postura problematizzante verso i «modi impliciti e relazionarsi di porsi nel contesto di aiuto» (pag. 35). Da un lato, indicano percorsi che puntano rafforzare una certa consapevolezza critica verso i saperi, linguaggi e dispositivi, non di rado miopi ed etnocentrici, che agiscono nell'azione professionale. Le analisi di casi, simulazioni, esercitazioni appaiono rilevanti per mettere in guardia gli operatori dai meccanismi che, spesso in modo occulto, entrano in gioco nelle pratiche di etichettamento e categorizzazione degli utenti. Dall'altro lato, si forniscono strumenti di riflessività e decentramento dai propri abituali schemi di azione che aiutino a riformulare i dispositivi diagnostici utilizzati nell'intervento sociale, come i colloqui professionali e le visite domiciliari. Rigettando quelle visioni prescrittive che si affidano a facili ricettari, vengono indicate piste operative finalizzate a intercettare le domande di aiuto e a negoziare soluzioni contestuali che nutrano di nuovi significati le relazioni con gli utenti stranieri, spesso caratterizzate da reciproche diffidenze e incomprensioni.

Lo stimolo che emerge per l'antropologia impegnata nei servizi e nel lavoro sociale appare in questo caso quello di ricercare inedite forme e modalità per mettere "in azione" il proprio approccio critico, spesso percepito dagli operatori in modo astratto e destabilizzante; gli autori ci invitano, cioè, ad autorizzarci come scienziati sociali a

fornire proposte concrete, metodologie di lavoro, dispositivi di intervento, che vengono identificati anche attingendo a una lunga tradizione di servizio sociale internazionale e di recente transnazionale. A questo proposito, si evidenziano nella parte finale del testo le opportunità di investire nelle azioni di *advocacy*, nello sviluppo di reti inter-professionali e inter-organizzative all'interno del *social work*, nelle forme di collaborazione e progettazione condivisa fra operatori e ricercatori di servizio sociale.

In questo quadro, il volume enfatizza ancora una volta la necessità di costruire spazi di intersezione fra riflessioni teoriche, ricerche empiriche e dimensioni operative dei servizi, percepiti a volte come ambiti disgiunti del lavoro sociale. Se la costruzione di strumenti analitici e operativi può maturare solo da un consolidato percorso di studio e ricerca, il lavoro applicato nell'intervento sociale riesce infatti a generare nuove domande e agende di ricerca, incoraggiando esplorazioni empiriche delle politiche e istituzioni del welfare, dei dilemmi e delle opportunità che forgianno l'agire professionale degli operatori, delle criticità che emergono nelle loro interazioni con persone e famiglie immigrate.

La lettura del volume è caldamente suggerita agli antropologi impegnati nella consulenza scientifica, progettazione, formazione nell'ambito dei servizi del welfare e del lavoro sociale. Ma può essere colta, in modo più ampio, anche come uno stimolo per la nostra disciplina a sgombrare il campo da un equivoco di fondo, che vede a volte confinare il dibattito sull'applicazione al confronto fra antropologi e/o fra antropologi e interlocutori implicati negli specifici ambiti di intervento. È invece, anche allargando il dialogo con gli sforzi applicativi che provengono da altri ambiti e approcci disciplinari che possiamo cogliere suggerimenti per dialogare con attori professionali e pubblici differenti, riflettere sulla ricorsività fra esperienza empirica e ricerca applicata, coniugare un approccio critico e problematizzante con soluzioni concrete e operative, autorizzandoci a sperimentare nuove forme di mediazione e applicazione del sapere antropologico negli articolati spazi del lavoro sociale.