

Antropologia Pubblica

vol 9 n°1 2023

SPECIAL ISSUE

Generation and regeneration in
policy and practices

FORUM

Precarizzazione delle sfere
della vita, lavoro accademico e
professionalizzazione
dell'antropologia

INDICE

EDITORIALE / EDITORIAL

- Dialoghi aperti, tra continuità e rinnovamenti 1
Stefania Pontrandolfo

LECTIO MAGISTRALIS

- Ripensare la sostenibilità a più di trent'anni dal "Rapporto Brundtland" 3
Antonino Colajanni

SEZIONE MONOGRAFICA / SPECIAL ISSUE

Generation and regeneration in policy and practices / Generazione e rigenerazione nelle politiche e nelle pratiche

- Generation, regeneration and social transformation: linking theory,
policy and engagement..... 15
Marco Bassi

- Agroecologia e antropologia pubblica nelle Terre Alte: comunità, margini,
saperi trasversali 25
Marta Villa

- La rigenerazione secondo il PNRR Etnografia dei documenti e
delle pratiche di una proposta progettuale sul Piano nazionale borghi in Umbria 43
Enrico Petrangeli

- Regeneration, Restoration and Return of Forces and Materials in Candomblé..... 61
Daniela Calvo

- The role of the Gadaa generational system of the Oromo in conflict resolution a
nd peace building. An account of a research implemented in Western Guji, Ethiopia 79
Haftee Wako Oljira

- L'ora della gioventù. Gerarchie di valori e distinzione intergenerazionale tra
uomini kanak che rubavano auto..... 95
Martino Miceli

- Performing *Dônga*. The restorative benefits of ritual stick duelling in Mursi (Mun) 115
Shauna LaTosky and Olisarali Olibui

- Reflective Creativity in Hamar Divination..... 141
Ivo Strecker

CONFRONTI / DIALOGUES

| |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Re-Theorising Contemporary Public Space: Cut-Distance Between in Anthropology Journals. <i>Antropologia Pubblica</i> meets three American journals <i>Re-teorizar el espacio público contemporáneo: reducir las distancias 'en el medio' en las revistas de antropología. Antropologia Pubblica reúne a tres revistas americanas</i> 155 Cristiano Tallè (a cura di) |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| L' <i>Antronauta</i> , podcast per l'antropologia del Futuro. Intervista con Viviana Luz Toro Matuk e Corinna Sabrina Guerzoni..... 165 Viviana Luz Toro Matuk, Corinna Sabrina Guerzoni, Giuseppe Grimaldi |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

FORUM Precarizzazione delle sfere della vita, lavoro accademico e professionalizzazione dell'antropologia: autoetnografie ed etnografie retrospettive a confronto

| |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Precarizzazione, lavoro accademico e professionalizzazione nei mondi dell'antropologia: note per un dibattito 171 Maria Carolina Vesce e Irene Falconieri |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Sul carisma dell'antropologo eremita. Note ironiche sul precariato intellettuale nella giungla della <i>gig</i> culture 181 Amalia Rossi |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Ripensare i processi di precarizzazione come opportunità epistemiche 189 Viola Castellano |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| Una provocazione: sport da combattimento a confronto 199 Francesco Fanoli |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Precarizzazione e violenza simbolica. Aspirazioni e competizione in un'autoetnografia di coppia 209 Valentina Lusini e Pietro Meloni |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

| |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Tempo cerca tempo. Una lettura marxista delle dinamiche di messa a valore dei desideri precarizzati all'interno del mondo universitario 219 Oswaldo Costantini |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

RECENSIONI / REVIEWS

| |
|----------------------|
| Recensione 229 |
| Recensione 235 |
| Recensione 239 |
| Recensione 243 |
| Recensione 247 |
| Recensione 251 |
| Recensione 255 |
| Recensione 259 |
| Recensione 267 |
| Recensione 273 |

Generation, regeneration and social transformation: linking theory, policy and engagement

Marco Bassi

marco.bassi@unipa.it

University of Palermo

President of the *Società Italiana di Antropologia Applicata* (SIAA)

ORCID: 0000-0003-0610-6087

Abstract

The idea of working on ‘generation’ and ‘regeneration’ in the context of policy arose when the European Union launched the Next Generation EU recovery plan as a way out of COVID crisis, thus resorting to a concept that East African societies based on generational class systems have been using as reference of their main institutional set-up. Inspired by the Rhetoric culture school, attention shifted to the cognitive structures and correlations that ‘generation’ and ‘regeneration’ evocate, for appropriate and constructive use in policy and action. This special issue collects applied ethnographic studies on the implementation of EU programmes, long-term ethnography of Candomblè religion, a study on the role of the gadaa generational class systems of the Oromo (Ethiopia), ethnography on car theft in Kanaky (New Caledonia), a collaborative ethnography of the *dônga* stick duelling practiced by the Mursi (Ethiopia), and a long-term ethnographic study of divination in Hamar (Ethiopia). The comparative review of the use of ‘generation’ and ‘regeneration’ in these ethnographies shows that both represent the link between past and future, providing condensed expressions of continuity of key values. Generation evokes the reproduction of society, the process of knowledge transfer, education and cultural transmission, as linked to a specific identity group or polity. Regeneration is instead activated in response to some sort of unpredictable disturbing element that breaks the normal flow of events, either as an ongoing necessity or on occasion of crises. As such, regeneration allows the idea of change and social transformation.

Keywords: Generation; Regeneration; Saa; Gadaa; Rhetoric culture

Generation as revived policy issue

The idea of working on “generation” and “regeneration” in the context of policy arose when the European Union launched the *Next Generation EU* recovery plan, the attempt to overcome the pandemic crisis by re-founding the Union along the lines that were already defined in policy documents that had already been adopted by the EU. The official main webpage dedicated to the recovery plan clearly outlines the key new values: «make it [the EU] Green, Digital, Healthy, Strong, Equal»¹.

The concept of “next generation” metonymically evokes the mainstream international definition of environmentally sustainable development². EU environmental policy, such as the *European Green Deal*³, and the correlated *EU Biodiversity Strategy 2030* and *Farm to Fork Strategy*, is built upon the

¹ https://next-generation-eu.europa.eu/index_en (accessed 16/05/2023).

² In 1987, the *Brundtland report* define sustainable development as «development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs».

³ One third of the *NextGenerationEU Recovery Plan* budget was dedicated to the implementation of the *EU Green Deal*.

attempt to meet the internationally agreed targets, thus addressing the concerns about the apocalyptic future scenario that scholars, scientists and social movements have been predicting for decades. Read in its entirety, the public presentation of the recovery plan also implied a process of social and economic transformation that we can perhaps better qualify in terms of “regeneration”: at the time of the deep pandemic crisis, the recovery plan was meant to reformulate the desirable values of the past for a new, refunded future.

I was surprised that at the level of public communication the EU was backing its paradigmatic change of policy resorting to “generation” as main rhetorical concept, the same that several East African pre-colonial societies have used for their main institutional set-up. The *gadaa* institution of the Oromo⁴ was chosen by Bernardi (1985) as paradigmatic representation of generational class systems. This institution works by defining five generational lines, each composed of a sequence of generational classes. Each individual is positioned in the generational class next to his father’s one. Every 8 years, a *gadaa* period, the five generational lines rotate in taking up the leading ritual and political responsibility for the whole country, with officers that were selected and trained since childhood. Accordingly, the same generational line returns to power 40 years after. Recent contributions by Gemetchu Megerssa and Aneesa Kassam (2004; 2020) have shown that the Oromo combine the generational arrangement, based on the idea of circular “return” of historical events (see also Legesse 1973), with the idea of cyclical recurrence of political/social/cosmological/environmental crises that force society to reformulate and regenerate itself⁵. The two authors accordingly speak of “spiral” conception of time, since crises produce a break and a shift in the circle, with an open-ended effect. I have elsewhere considered the analogies between the cosmological crisis as conceived by the Oromo – calling people to reformulate old values in new contexts – with the symbolism enhanced in Italy during the COVID pandemic, strongly evocating images of “social death” and catastrophic scenarios (Bassi forthcoming). These ideas have for long been discussed in anthropology, albeit under a variety of different headings and theories, including myth of eternal return, entropy, purification rituals, crisis of presence, millenarianism, nativistic and revitalisation movements, apocalyptic narratives. The question then shifted to “generation” and “regeneration” as cultural universals, to their evocative powers, to the basics meanings that they encapsulate and that can be used either in rhetorical constructions of public discourse or in institutional symbolism. Rhetoric culture theory has clearly shown how tropes – metaphors, chiasmus, hyperboles... – channel thought along certain patterns, and are therefore used for special effects in communication (Strecker and Tyler 2009; Hariman et al 2022). In dialogic perspective, this is how new social meanings and values are built and communicated (Bassi 2018). The focus then is not on the direct, fixed and trans-cultural meanings of generation and regeneration. When the creative or the decision-making elite of a political community resorts to them, they do not communicate concepts that are *per se* universal, but rather they use cognitive structures and correlations – such as the link between past and present, continuity and change... – whose specific meaning depend on the ethnographic context.

In order to explore such issues, two panels were called at the conferences organised by the *Società Italiana di Antropologia Culturale* (SIAC) and the *Società Italiana di Antropologia Applicata* (SIAA) in 2021⁶, inviting for theoretical elaborations on generation and regeneration as trope and on anthropological theories of time, in connection with ethnographic explorations drawn from the

⁴ *Gadaa* practically operates in territorial sections of the Oromo – the largest linguistic group in east Africa -, but almost all Oromo sections adopt this institution, at least at the symbolic or ritual level.

⁵ These crises occur on occasion of combinations of different calendrical cycles, all related to the basic *gadaa* generational social structuring of time.

⁶ The IX national conference of SIAA (2021) was as a whole dedicated to the theme “Next Generation: Anthropological Perspectives”.

21st century. Since only one abstract was presented for the first event, on that occasion we could not organise any panel. During the second event only ethnographic cases from Ethiopia were presented. *Antropologia Pubblica* then proceeded with an open call, whose response has broadened the comparative base of this special issue. We are here presenting articles whose ethnographic design or research itinerary was conceived in terms of fundamental, applied or engaged research.

The articles of the collection

Marta Villa's and Enrico Petrangeli's contributions are both derived from ethnographic research built in the process of implementing EU funded programs on rural (territorial) development. The ECOVINEGOALS (Ecological Vineyards Governance Activities for Landscape's Strategies) project that has involved Marta Villa as main researcher for the component based in Trento Province (Italy) was directly developed in response to an Interreg call of the European Commission, before the COVID pandemic. Enrico Petrangeli participated in the local collective efforts to submit a proposal in response to *National Plan Borghi PNRR-MIC 21* call, designed to promote the «social and cultural regeneration of small historical *borghi* (villages)» (Petrangeli *infra* in this special issue), with financial resources from the *Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza*, the Italian formulation of *Next Generation EU*. In this second case, the call is the result of intermediate elaboration of the EU policy at Italian level.

Federico Bigaran, one of the main developers of the ECOVINEGOALS proposal⁷, clearly states that the proposal was designed and implemented with the explicit attempt to respond to the guiding principles of the mentioned EU policy, with a major component on “regeneration” (of agricultural vineyards and landscape practices) and inter-generational transmission of knowledge. To this aim, Villa has applied a range of ethnographic technics in the Cembra Valley, including photo-elicitation using historical landscape images during participatory meetings, to collectively develop action plans that could be shared across the generations and beyond the agricultural stakeholders. In this regard, Villa notes that, in line with the EU objectives, communities that were already engaged as legally recognised and operative rural commons⁸ showed higher capacity and inclination towards sustainably use of natural resources.

Petrangeli's article provides an example of reflexive ethnography and textual analysis of a process that took place, due to COVID restrictions, mainly in remote modality. The ethnographer outlines both contradictions that were intrinsic to the formulation of the call and problems of interpretation on the side of the actors involved in developing the proposal. The extremely short time available to respond to the call forced the actors to build on networks that were already established through previous projects, and to opportunistically proceed in reversal modality, not by looking to the available patrimony and collectively deciding what would be required to trigger the cultural and social regeneration of the *borghi*, but rather by starting from the indicators used for the evaluation of the proposals and think what could possibly be done in the available time, within a very small technical-political circle. Even with this modality, the technical team struggled in understanding what is meant by “regeneration”, a word used 88 times in the call but never defined. This is where we can identify a clear difference between the ECOVINEGOALS proposal, for which direct reference to

⁷ At the time of the project formulation and implementation Federico Bigaran was the governmental official in charge of the project unit based in Trentino Province.

⁸ In the Cembra Valley there are rural commons that through 2005 Provincial law on regulation of civic uses have been recognised as ASUC (Amministrazioni Separate di Uso Civico). Today, the National Law 168/2017 is producing a redefinition of the ASUC in terms of “dominio collettivo”. Villa is also engaged in long term historical and anthropological research on rural commons in Trentino.

“regeneration” as clearly defined in EU policy did not produce any ambiguity, and the MIC-21, where the intermediate elaboration of the call at national level brought interpretation derived from internal narratives. Petrangeli elaborates at length about the choice of the word *borghi* rather than *villaggio* (village), a highly debated theme in Italy. *Borghi*, in fact, evokes a particular interpretation of “regenerative” projects that refers to the aesthetic and touristic valorisation of sites and historical buildings – what we could call “regeneration” of physical space – rather than place-based development, a culturally and socially grounded process of reformulation by the community, based on the specificity of the locality – what we could qualify as “regeneration” of practices and relations in line with new values and opportunities.

Daniela Calvo’s long term ethnography of Candomblè religious rituals and world view in Brasil and Italy brings the attention on emic ideas of “regeneration”. Through an articulated analysis of rituals, ceremonies, feasts, myths, deities and spiritual beings, Calvo illustrates the interconnectedness between natural, human and spiritual processes. Specific conceptions related to the cycle of life and death and to the conceptualisation of the *àṣẹ* sacred force are key connecting factors. *Àṣẹ* is a mystical principle expressing the common divine origin of all beings. As it happens with other conceptualisations of cosmo-socio-political forces identified among African, Polynesian and native American peoples, its flow assures harmony, wellbeing, and continuity and renovation of life, but it is also subject to dangerous irregularities and to degradation⁹. Accordingly, *àṣẹ* is subject to constant “regenerative” ritual attention. In line with Balandier’s theory of “entropy” (1967), regeneration here is not considered as a response to an anomalous or a long-term cyclical crisis as in the case of the Oromo calendrical cycles, but an ongoing necessity, addressed in regular symbolic and ritual practices. Yet, Calvo extended her ethnography to the COVID pandemics, and presented convincing evidence that Candomblè practitioners have interpreted it – and ritually dealt with it – as a major crisis, induced by «years of humans’ predatory action on nature, pollution and destruction of forests and ecosystems», a condition that broke the «balance of humans’ relationship with nature» (Calvo *infra* in this special issue).

Haftee Wako’s article provides an account of his study on the role that the *gadaa* generational class system of the Oromo has played as an indigenous conflict resolution mechanism in mitigating inter-ethnic conflict among agro-pastoral communities in southern Ethiopia. Since the incorporation of Oromo-land into the Ethiopian empire¹⁰, the *gadaa* system has been ostracised by the Ethiopian state authorities, but it remained operative as a working institution in the pastoral southern lowlands. With the adoption multinational federalism in 1995, this customary institution went through an endogenous process of revival throughout the whole of the newly established Oromia Regional State, up to achieving recognition as an “indigenous democratic socio-political system” under the Unesco list of intangible cultural heritage. Even though the *gadaa* has been operating independently from the governmental system, Haftee’s research shows that it played a key peace-making and reconciliatory role by applying customary reconciliation mechanisms in new situations. The key question here is why an institution that has for long been marginalised in the modern arena continue to receive much attention and respect from the citizens. Building on the literature, the author outlines the relevance of indigenous conflict resolution mechanisms in Africa. Differently from the western-derived mechanisms that are normally enhanced by NGOs, the international community and State actors, they are rooted in the social, economic and cultural milieu of the area of conflict occurrence, and «can provide context-specific solutions that can effectively be applied alongside conventional ap-

⁹ In addition to the Polynesian and Melanesian *mana* and the Iroquoian *orenda* mentioned by the author, we may recall the *mahano* among the Nyoro of Uganda, the *kér* among the Alur of Uganda, the *swèm* among the Tiv of Nigeria, the *nam* among Mossi of Burkina Faso (Balandier 1967), and the *ayaana* among the Oromo of Ethiopia (Megerssa and Aneesa Kassam 2020).

¹⁰ Second half of the Nineteenth century.

proaches» (Wako *infra* in this special issue). In the case of *gadaa*, the conflict resolution component is part of an encompassing institution that has in “generation” its leading principle. Social and political responsibilities are formally handed over from generation to generation, with offices entrusted to persons that have gone through a life-long normative, symbolic and ethical training (Bassi 2005)¹¹. As shown by Haftee’s research, the active role in addressing serious conflicts that have affected the area was taken by the *abbaa gadaa* and other officers, as part of their responsibility towards the people. We can therefore assume that the specific customary knowledge that has been acquired through the generations is at the roots of the continuity of the relevance and effectiveness of *gadaa*, either as conflict resolution mechanism or, in a broader sense, as living institution. In terms of policy, the author invites the international community to support the process for improving the institutionalisation of *gadaa* in modern governance.

Martino Miceli presents his ethnography on car theft in Kanaky (New Caledonia). This apparently criminal practice is discussed by the author in terms of socialising activity in the effort of defining new political and social identities in the struggle for achieving independence from France. Indeed, the article seems to depict the inception of a generational class system, with the internal dynamics and meanings of such systems but without the formalised ritual structure. The notion of “generation” is brought by the elders themselves, self-addressing as “Generation 84”, in opposition to the new (current) generation of youths, negatively qualified in terms of the techniques they use to steal cars, in their view manifesting a deterioration of values. For both generations, stealing cars is considered a transitional (I would say even formative or educational) practice of youth-hood, interpreted as a male socialising activity by Miceli¹². “Generation 84” claims the honour of having introduced car stealing (including the car-jacking variant), considered as an enforced act of restitution for the abuses of colonisation: it was implemented only against non-indigenous persons, outside the tribal areas, cars were only temporary used for personal needs and then abandoned or burnt (it was not a profit making activity), and the youths stealing the car were respecting the car’s owner privacy by avoiding entering their home. The political connotation of this practice is explicitly marked by the adoption of the “Generation 84” denomination, with a clear reference to the nationalistic struggle that led to the 1984-1988 turmoil. In order to make sense of the ongoing process, Miceli identifies in the colonial settings the roots of a crisis of intergenerational transmission, and, with it, a break in the process of social reproduction. This led to the definition of a new “generation”, forged by the nationalist struggle and new socialising and educational modalities, with the possibility for the youths, and the following renovated generations, to build a trans-tribal, indigenous and antagonist (in the broader political field) identity.

Shauna LaTosky and Olisarali Olibui provide a fascinating piece of collaborative anthropology. Olisarali is in fact an educator native to the Mursi (Mun) speaking pastoral community, a minority group in southern Ethiopia. Being an experienced practitioner of *dônga* stick duelling, he is at same time a competent witness and an activist engaged in conserving and promoting this form of ritual duelling. Education and cultural contact are the dominant features of this paper too, particularly in Olisarali’s perspective. The imposition of the ban on *dônga* ritual stick duelling, a practice stigmatised by the Ethiopian authorities for its content of “dangerous” violence, is intertwined with a story of abuses of minority rights related to hydroelectric and agricultural development in this peripheral area of Ethiopia (Bassi 2019). Building on David Turton’s early ethnography of *dônga*, the authors

¹¹ I wish to thank Elfneh Udessa Bariso for his presentation at the 2021 SIAA panel on *The Gadaa lifelong learning framework: Its potential for the sociocultural and educational transformations*.

¹² Similar “anti-social” behaviours, marked by aggressivity and degrees of violence addressed outside the group – for instance warriorhood –, also qualify the allowed activities of the classes of the youths in several age-class systems (Bernardi 1985).

go deep into the social meaning of this practice, a ritualised way to solve the conflict that constantly emerges across various Mursi sub-groups and individuals: if not addressed in a controlled way, conflict may break into truly violent forms that would destroy the social fabric of the society. We find here resonance of the motif presented by Calvo in relation to Candomblé, being *dônga* a ritual practice that allows control of entropy as an ongoing necessity, a constant regenerator of peaceful relations. However, this ritual practice also has a strong educational function by keeping youths engaged in physical training while stimulating self-control, self-restraint, martial capacity, and promoting socialisation of both male and female. Once the role of *dônga* as a peace-making performative ritual is clarified, Olisarali efforts to represent it in a drama for performance at the main theatre of Addis Ababa (the far capital of Ethiopia) can be understood in terms of trans-cultural pedagogic initiative for mutual understandings and a way to re-compose the endangered relations between the Ethiopian state and the Mursi. The theatre performance representing the *dônga* on the stage, with Ethiopians as active audience, is metonymically conceived by Olisarali as itself being a regenerative ritual duelling, at a larger, and new, societal scale, what he calls ‘the biggest *dônga*’ he ever engaged. Ivo Strecker describes the range of divination technics used among the Hamar – another agro-pastoral group of southern Ethiopia – many of which are shared throughout Southern Ethiopia and beyond. In this article Strecker is drawing the path to a new theoretical approach for the interpretation of divination in general. He starts from a theme that in anthropology has often been recalled in relation to magic, the idea that divination helps to address the uncertainty, or “vicissitudes”, of life¹³. But Strecker discusses the divinatory practices applying motifs derived from the rhetoric culture school, especially Stephen Tyler’s Intention-Convention-Performance model on the progressive construction and adjustment of discourse or speech. Divination among the Hamar is in fact ethnographically described as a culture-specific form of communication, a devise capable to involve actors in a shared exercise of production and consumption of meanings. It stimulates analogical thought by the symbols evoked with the different divinatory technics, engaging people in a “reflective creativity” exercise, requiring adjustments in a back and forward constant movement. The Intention is common “awareness of human frailty”, for which ordinary social Conventions may not provide an adequate answer, leading the community to reflect about appropriate action, or Performance. The link between these three interrelated aspects of divination is especially evident when considering Hamar political discourse, consisting in a «never-ending spiral from informal conversation to divination, to oratory, to blessing and cursing» (Strecker *infra* in this special issue). The political process is set in motion when “the usual routine” is threatened, by “sickness, drought, internal or external conflict” (Strecker *infra* in this special issue). Again, as in the case of Candomblé and *dônga*, we find here a codified practice that is constantly activated to respond to the unavailable elements of social and cosmological disorder: divinatory practices are an instrument that helps in «regenerating and re-strengthening the social fabric» (Strecker *infra* in this special issue).

On theory and practice

Applied anthropology has often been downplayed as mere instrumental application of notions and theory generated through “true” ethnography, fundamental research that is free from the conditioning and constraints that practical objectives inevitably insert in the research cycle. In connection with the fact that ethnography is epistemologically grounded in social practice, we rather note that new branches of the discipline, with articulated new theoretical propositions, developed through deep insights gained by engaged anthropologists. Educational anthropology, anthropology of development and medical anthropology are cases in point. During the initiatives promoted by the

¹³ See, for instance, Malinowski’s response to Frazer’s evolutionary model on magic, religion and science (1948).

Italian Association of Applied Anthropology we have often drawn attention on the relevance of the bi-directional correlation between theory and applied, or engaged, anthropology: just as theory informs policy and action, action and engagement informs theory. If we really want to understand the practical situations we engage with, we need to identify relevant theory, and eventually to develop new propositions.

It is relatively easy to explicate the first half of the chiasmus. Policy is directly derived from theoretical enunciations, models and assumptions, and all the authors of the articles of this collection have made more or less explicit use of theory, often of combinations of different theoretical insights from various disciplines. The EU environmental policy is grounded in environmental and ecological science; the ECOVINEGOALS was designed using agro-ecology, and Villa implemented her applied field work having in mind anthropological theory on landscape and common action; the formulation of *National Plan Borghi PNRR-MIC 21* call was mediated by mainstream economic theory, with Petrangeli's critical analysis based on linguistic theory; Calvo dealt with indigenous ontologies; Haftee Wako made large use of theory of conflict; Miceli's analysis was inspired by Gramsci's "crisis and the critics of modernity" and Balandier's delineation of the "colonial situation"; LaTosky and Olisarali Olibui based their analysis on structural-functional theory, aesthetics and pedagogy; and Strecker on rhetoric culture and other cultural theory. Anthropologists are very aware that making sense of their field-records is one of the main challenges of a methodology that does not proceed by falsifying and validating pre-selected theories. We see that almost all authors, either working within the dynamics of project implementation (applied anthropology), or in various ways engaged in collaborative processes with the community (engaged or action anthropology), or mainly concerned with theoretical issues (fundamental research) have been linking data and theory in "hermeneutical" modality, with movement from field experience to theory, and back to practice, and forward to other meaningful theory.

The second half of the chiasmus is a bit more difficult to define. In this special issue, we are concerned with explicating inner meanings and cognitive structures implied in "generation" and "regeneration", for appropriate and constructive use in policy and action. The ethnography here presented shows that such concepts have recently been used in the titles and formulation of EU policy, both at European and national level; at the emic level, the Oromo have been using "generation" as the framing principle of *gadaa*, their main institutional settings, and "regeneration" (of the whole *gadaa* long-term calendrical cycle) on occasion of crisis requiring transformation; the Kanak too have been referring to "generation" as a way to signal a new time, marked by crisis and a transformed ethnic identity. At the etic level, in this special issue scholars have used "regeneration" to make sense of various ritual practices and notions, in Candomblè religion, with the performative *dônga* duelling and divination. In all these three cases "regeneration" refers to the need to respond to unpredictable and ongoing processes of socio-political-cosmological degeneration, or disturbance, corresponding to Balandier's "entropy" or, following Strecker, what we could also call "socio-cosmological vicissitudes".

The cases here discussed seems to indicate that both "generation" and "regeneration" express the link between past and future, but with different patterns of continuity. We may here recall Abner Cohen's intuition on the role of symbolism in conveying the idea of stability and continuity to groups and polities, without which "social life cannot exist" (Cohen 1969: 220). "Generation" responds to the same need, and it is intimately linked, as noted by Miceli, to social reproduction. In the case of the EU environmental policy, "generation" evokes the possibility to achieve continuity in the material dimension of life, the natural environment in its various declinations. Having to do with the fundamental issue of the basic conditions for life or death, in this mode of thought there is a fundamental cosmological dimension. In this sense I am not surprised to find analogies on the ideas of

interdependence of humans with other beings and vital processes – and worries about our future for the lost equilibrium – between the conclusions of the scientific reasoning that ultimately led to the formulation of the EU environmental policy and the interpretation of the COVID pandemic based on Candomblé indigenous ontology.

“Generation” implies continuity and social reproduction also in the sense of cultural transmission, in modalities that are perhaps still best expressed by the Herderian parallel concepts of *bildung* (“education”, “formation”, in the sense of active process of mutual construction of values and knowledge) and *tradition* (inter-generation transmission of knowledge, not as conservative behaviours, but as a continuous process of merging old with new elements in specific contexts) (Barnard 1969). I have discussed these elements with reference to the *gadaa* generational classes of the Oromo, but the issue of intergeneration knowledge transfer was also a central activity of the ECOVINEGOALS project, with an interesting reversal of attitude, being the older generation more oriented towards a “modernising” approach to resource exploitation, and the younger one more “conservative”, in the sense of being aware about environmental issues, in line with the new European values.

Reference to Herder allows introducing a third theme related to “generation”: the link to a specific identity group, or polity. The notion of “Generation 84” (and the following ones) was introduced when the identity of the Kanak changed in the broader inter-ethnic field, on occasion of a new beginning, with the new connotations of the Kanak as a social entity not anymore primarily qualified by their tribal segments, but united in the anti-colonial struggle. Most likely, also the new calendrical long-term cycles of the Oromo were characterised by new identity configurations.

If “generation” emphasises, in “regeneration” we can read a dimension of renovation, some innovation that is collectively adopted in response to some sort of unpredictable disturbing element that breaks the normal flow of events, in the social, political, ideological, economic or cosmological sphere. We have seen this to be a continuous need, but there is also a second reading, related to the notion of crisis. Crisis is the underlining situation of the *borghi* requiring “regeneration” of the physical space for economic purposes, crisis and cataclysm qualify the passages of era among the Oromo, and it was a crisis of social reproduction in Kanaky that led to the emergence of a new generation. It is probably also the COVID crisis that led to a renovated European Union, with a *Next Generation EU* recovery plan that can also be read – in analogy with the case of “Generation 84” – as the “Generation 1” of a refunded EU polity.

Drawing from the Oromo worldview, we are tempted to theorise that sense of crisis, chaos and cataclysm are functional to the elaboration and proposition of new syntheses, in an ever-changing social, political, technological and ecological environment. “Generation” and “regeneration” are then condensed expressions of continuity of key values. Whereas “generation” more directly refer to “transmission”, “regeneration” allows the idea of change and social transformation.

The attempt here made to explore links between theory, policy and engagement reflects the vision of the SIAA that does not separate theory from application, or fundamental research from action. The association is constantly engaged in stimulating debate on new methodological and interdisciplinary tools and practices, and, hopefully, in increasingly producing theory out of the applied and engaged experiences. We are aware of the challenges ahead, aware about the deep crisis we are in, expressed in the Candomblé interpretation of COVID, by the Oromo awareness that the *gadaa* cycle of the Borana-Oromo has come to an end (Megerssa, Kassam 2020), in the widespread feeling of despair due to the ever-increasing catastrophic events related to climate change and to pandemics, in the hecatombs of migration due to global inequalities, widespread wars and systematic abuses of human rights, and in the return of inter-State territorial conquest with a new 21st century nuclear threat dimension. We are also aware that theoretical orientations may not be enough to face the current situation, and therefore we are thankful for Strecker’s invitation to cultivate our capacity to think, like

the Hamar with their divinatory devices, «reflectively, analogically, symbolically or, more broadly, rhetorically in order to persuade ourselves and others of what may be the right ways to act in the critical and particularly daunting situations we are facing now» (Strecker *infra* in this special issue).

References

- Balandier, G. 1967. *Anthropologie politique*. Paris. Presses universitaires de France.
- Barnard, F. M. 1969. Culture and Political Development: Herder's Suggestive Insights. *The American Political Science Review*, 63 (2): 379–397.
- Bassi, M. (2019). The relativistic attitude in development: reflections on the implementation of the Ethiopian multinational Constitution. *Archivio Antropologico Mediterraneo* , XXII, 21 (2).
- Bassi, M. 2018. «Prophecy and Apocalypse among the Oromo-Borana: The Power of Chiasmus», in *Anthropology as Homage. Festschrift for Ivo Strecker*. Girke, F., Thubauville, S., W. Smidt, W. (eds.). Köln. Rüdiger Köppe Verlag: 271-287.
- Bassi, M. Forthcoming. «La fine di un'era? Suggestioni apocalittiche al tempo del COVID-19», in *La caduta. Antropologie dei tempi inquieti*. Giuffrè, M., Marabello, S., Turci, M., Benadusi, M. (eds.). Firenze. Editpress.
- Bernardi, B. 1985. *Age Class Systems: Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge. Cambridge UP.
- Cohen, A. 1969. Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations. *Man*, 4 (2): 215–235.
- Hariman, R., LaTosky, S., Mokrzan, M. Pelkey, J., Strecker, I. 2022. «Rhetoric culture theory», in *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology, Online*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.588>
- Legesse, A. 1973. *Gadaa: Three Approaches to the Study of African Society*. New York. Free Press.
- Malinowski, B. 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe. The Free Press.
- Megerssa, G., Kassam, A. 2004. «The 'Rounds' of Time: Time, History and Society in Borana Oromo», in *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*. James, W., Mills, D. (eds.). London. Berg: 251-265.
- Megerssa, G., Aneesa Kassam, A. 2020 (2019). *Sacred Knowledge Traditions of the Oromo of the Horn of Africa*. Finfinne and Durham. Fifth World Publications.
- Strecker, I., Tyler, S. (eds.). 2009. *Culture and Rhetoric*. New York and Oxford. Berghahn Books.

Agroecologia e antropologia pubblica nelle Terre Alte: comunità, margini, saperi trasversali

Marta Villa

Università degli Studi di Trento

marta.villa@unitn.it

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7375-9523>

Abstract

The article documents the applied anthropological research carried out within the European project ECOVINEGOALS. The field of investigation area was the Val di Cembra, a marginal area of the High Lands in the Autonomous Province of Trento (Italy), which also has different forms of land tenure, including commons. The project was structured to promote a new agricultural vision in the vineyard of quote: interdisciplinary research was carried out (agronomists, geographers, economists, anthropologists). The key to the reflection was the landscape and the younger generations: through a series of dialogues between different stakeholders and participatory meetings involving the community of Valle di Cembra, the possibility of introducing agroecological theories and practices in the vineyard was considered and an effective exchange of expertise between generations was implemented. The main objectives of the project were those set out in the *EU Biodiversity Strategy for 2030* and the European Green Deal. The activation of specific practices of public anthropology has allowed the emergence of bottom-up participatory strategies resulting from inter-generational dialogue and reflection. Finally, specific action plans were adopted with the community to mitigate the crisis in the agricultural sector of the highlands in relation to climate crisis. In fact, the action plans aim at establishing a mechanism for the regeneration of the territory and the social fabric, starting from a major investment in the field of permanent and dialogical training.

Keywords: agroecologia; Terre Alte; antropologia pubblica; dialogo intergenerazionale, domini collettivi

Abbiamo bisogno di contadini,
di poeti, gente che sa fare il pane e riconosce il vento.

Più che l'anno della crescita
ci vorrebbe l'anno dell'attenzione.

Attenzione a chi cade, al sole che nasce
e che muore. Ai ragazzi che crescono,
attenzione anche a un semplice lampione,
a un muro scrostato.

Oggi essere rivoluzionari significa togliere
più che aggiungere, rallentare più che accelerare,
significa dare valore al silenzio, alla luce,
alla fragilità, alla dolcezza.

Franco Arminio, *Cedi la strada agli alberi*, 2017

Agroecologia e trasmissione di saperi: l'apporto dell'antropologia pubblica

L'articolo vuole documentare il lavoro di ricerca etnografico fondamentale e applicativo che si è svolto all'interno del Progetto Europeo ECOVINEGOALS (Ecological Vineyards Governance Activities for Landscape's Strategies) e che ha visto come campo d'indagine alcuni territori marginali e svantaggiati della Provincia Autonoma di Trento. Il progetto è stato ideato e strutturato per favorire una nuova visione agricola nel vigneto di quota: sono state infatti condotte delle ricerche interdisciplinari con agronomi, antropologi, geografi, economisti ed esperti di facilitazione con il fine di osservare se, attraverso l'approccio partecipativo, fosse possibile un cambio di paradigma nelle politiche pubbliche e nell'approccio imprenditoriale. Chiavi della riflessione sono stati il paesaggio e le aspettative delle giovani generazioni. Attraverso una serie di dialoghi con e tra diversi stakeholder della comunità coinvolta e una collezione di appuntamenti partecipativi si è riflettuto sulla possibilità di applicare nel vigneto teorie e pratiche agro-ecologiche e di come estendere e ampliare i benefici della scelta ecologica ad altri settori socio-economici, alle attività ricreative e culturali.

La conoscenza del territorio e della sua storia agricola, le tecniche di gestione, i metodi di prevenzione e difesa, la scelta dei vitigni, l'individuazione dell'attrezzatura adatta alla coltivazione nelle Terre Alte, la manutenzione e il recupero dei terrazzamenti, la promozione e messa in rete del patrimonio territoriale e paesaggistico delle aree viticole sono stati gli argomenti attorno ai quali si è attuato un effettivo scambio di saperi esperti. Hanno dialogato le generazioni dei nonni e dei genitori che hanno ereditato, costruito e in gran parte mantenuto e infrastrutturato il patrimonio agricolo con le generazioni dei figli e dei nipoti che stanno progressivamente rilevando le aziende agricole, impostando con uno sguardo innovativo il lavoro in vigna e la relazione con il paesaggio e rinnovando la socialità della comunità.

Dal lavoro etnografico sono emerse varie tematiche: la rigenerazione comunitaria e sociale all'interno dei villaggi delle Terre Alte grazie all'apporto partecipato delle diverse componenti generazionali della comunità; la trasformazione sociale sia nel campo imprenditoriale agricolo, sia nella relazione tra la comunità e il paesaggio come soggetto terzo (Bigaran, Villa 2022). Infine va ricordato lo scambio di sapere tra generazioni come innovazione sociale e possibile ricostituzione di mondi alternativi che nei secoli precedenti hanno esercitato una *governance* ecosistemica sulle proprietà come domini collettivi. Il progetto europeo ha contribuito alla divulgazione e attuazione a livello locale degli obiettivi cardine presenti nei documenti *EU Biodiversity Strategy per il 2030* e *Green Deal europeo*. L'attivazione di pratiche specifiche dell'antropologia pubblica ha permesso l'emersione di strategie partecipative *bottom up* scaturite dalle riflessioni comunitarie delle generazioni più giovani (Tommasoli 2001: 33,105). Il dialogo instauratosi grazie alle pratiche applicative del progetto ha consentito la prima condivisione di queste idee tra soggetti esperti (Tommasoli 2002: 24). Insieme alla comunità sono stati realizzati inoltre dei piani di azione specifici atti a mitigare le problematiche del settore agricolo nelle Terre Alte in relazione alla crisi climatica (scarsa produttività, eventi naturali catastrofici, siccità prolungata, gelate, attacchi di parassiti o animali antagonisti), che sono stati discussi e vagliati attraverso un forte dialogo intergenerazionale.

Metodologia della ricerca

Il progetto europeo ha utilizzato una visione multifattoriale sul settore oggetto della ricerca ed un metodo di indagine pluridisciplinare coinvolgendo esperti di diversi settori. L'approccio antropologico è stato scelto per facilitare il processo partecipativo, elemento cardine della proposta progettuale, e per la sua capacità di offrire sguardi multipli sulla realtà.

In un campo di indagine con una pluralità di elementi da considerare in concomitanza è risultato im-

possibile privilegiare un unico sguardo di analisi (Zagrebelsky 2016:10). Infatti è stata applicata la metodologia tipica della ricerca antropologica, calibrando diverse tecniche di indagine come: l'osservazione partecipante in aziende agricole in accordo con i coordinatori del progetto, l'organizzazione di focus-group con la popolazione residente nei comuni dell'area pilota suddivisa per categorie, la raccolta di dialoghi con *stakeholder* e informatori chiave, scambi informali con turisti e operatori del settore, l'ideazione, conduzione e realizzazione di incontri partecipativi (Olivier de Sardan 2009: 31-64). Durante gli incontri è stato introdotto inoltre l'utilizzo della *Photo-Elicitation* (Harper 2002: 13-26) e di altre tecniche specifiche della ricerca socio-antropologica visuale (Marazzi 2002; Ciampi 2007; Pennaccini 2010: 201-202; Losacco 2012: 27-33).

L'elicitazione fotografica è stata usata per la conduzione di colloqui sia con un singolo interlocutore sia con un gruppo più ampio di testimoni (da 4 a 16, suddivisi in piccoli gruppi). Sono state presentate immagini rappresentative dell'oggetto di indagine (il paesaggio e la viticoltura) ponendo domande generali per dare avvio alla discussione sia tra la ricercatrice e l'interlocutore/trice, sia tra i partecipanti fra di loro. L'obiettivo era quello di stimolare attraverso il commento iniziale specifico una serie di ricordi e/o di opinioni rispetto alla domanda fondamentale della ricerca, ossia come è mutato il paesaggio negli ultimi decenni e quali sono gli elementi di valore/disturbo presenti o non più presenti nel territorio.

L'uso di questa tecnica di indagine è risultato importante per spingere i partecipanti ad esplorare e condividere le proprie esperienze. L'elicitazione fotografica consente di sollecitare i partecipanti a fornire sfumature, aprire nuove prospettive, elaborare spiegazioni sempre più profonde (Hurworth 2003). È stata scelta per permettere un ingresso sul campo più efficace ad una ricercatrice esterna al contesto sociale e per stabilire un ambito comune attorno al quale muoversi in tempi rapidi, data la ristrettezza del periodo di ricerca (8 mesi) sul territorio. Si è rivelato utile fornire una serie di stimoli o suggerimenti visivi per suscitare opinioni e risposte che altrimenti avrebbero potuto rimanere celate. In particolare, per stimolare una riflessione approfondita sullo sviluppo di un paesaggio rurale ampio è stato necessario partire dalla rappresentazione visiva dello stesso sia dal punto di vista storico (fotografie del passato) sia attuale (fotografie attuali) nelle quali i partecipanti hanno potuto identificarsi o ritrovare elementi familiari. Questo strumento di indagine ha consentito di raccogliere elementi legati ad aree di esperienza metaforiche, simboliche e inferenziali, ma ha anche favorito una maggiore libertà di espressione da parte degli interlocutori: in alcune fasi sono state combinate più liberamente le componenti del linguaggio visivo e verbale, producendo così informazioni inaspettate con un maggiore coinvolgimento reciproco fra gli stessi partecipanti e la creazione di un clima di interazione più spontaneo.

Sono emersi i classici esempi di concatenazione di ricordi condivisibili da un interlocutore all'altro che hanno permesso la costruzione di un dialogo intergenerazionale tra i diversi testimoni: i più giovani hanno prima ascoltato i ricordi dei più adulti/anziani e poi hanno concorso ad individuare gli elementi di concordanza e discordanza presenti nell'analisi comparativa delle fotografie di ieri/oggi, portando nuovi spunti di riflessione. La molteplicità di sguardi sul medesimo soggetto fotografico ha permesso di rilevare dettagli individuati dalle varie componenti. Si è notato che il tempo utilizzato per il lavoro di dialogo sulle immagini è stato maggiore rispetto ad altri momenti partecipativi: le fotografie hanno stimolato la creazione di un'atmosfera di interazione che ha permesso a tutti/e di integrare le proprie prospettive e di non sentirsi esclusi. Le domande per sollecitare l'inizio del lavoro condiviso attorno alle foto riferite al passato sono state: «Cosa pensi di questa immagine? Che ricordi ti evoca?»; per le immagini attuali «Cosa pensi di questa immagine? Che elementi del paesaggio individui come importanti e disturbanti?». Nell'attività di confronto tra la medesima immagine scattata tra gli anni Quaranta e gli anni Sessanta e quella immortalata nei mesi di agosto 2021 e di gennaio 2022 la domanda di approccio al lavoro è stata la seguente: «Ci sono differenze tra le due

immagini? Discutiamo insieme». Gli strumenti utilizzati nella ricerca hanno mirato a raccogliere, comprendere e analizzare le esperienze visive delle persone e le percezioni dei paesaggi soprattutto attraverso la chiave di lettura dei servizi ecosistemici.

Il Progetto Europeo ECOVINEGOALS

Il progetto europeo ECOVINEGOALS è stato ideato e realizzato da dieci partner istituzionali e nove partner associati provenienti da Italia, Slovenia, Croazia, Serbia, Montenegro, Grecia e Belgio con l'obiettivo di sviluppare strategie, strumenti e metodi per la transizione agro-ecologica delle zone viticole a coltivazione intensiva, adottando sistemi produttivi a basso input e basse emissioni, riconciliando in tal modo le esigenze produttive, sociali, ambientali e paesaggistiche delle aree viticole presenti all'interno della regione Adriatico-Ionica¹.

Spiega Federico Bigaran, al tempo direttore dell'Ufficio per le produzioni biologiche della Provincia Autonoma di Trento, che ha promosso e costruito il progetto per l'area trentina (Valle di Cembra):

Il percorso che ha portato allo sviluppo e all'approvazione del progetto è stato lungo e articolato. Sono stati realizzati tre seminari preparatori² per sviluppare un confronto fra ricercatori, tecnici, agricoltori e associazioni e organizzazioni del settore vitivinicolo per condividere concetti ed esperienze di agroecologia che potessero costituire la base. Particolare preoccupazione destava l'espansione del Prosecco nelle aree non vocate che tolgono spazio anche alle attività all'aria aperta della popolazione per il forte inquinamento. Dal 2010 i giornali hanno pubblicato centinaia di articoli sul tema del rischio per la salute legato all'uso diffuso di pesticidi e la popolazione è molto preoccupata. L'eterogeneità e la specificità locale delle pratiche agro-ecologiche rendeva particolarmente sfidante questo approccio per il settore vitivinicolo. Si è proceduto con l'individuazione e la descrizione di alcune buone prassi segnalate da tecnici e agricoltori e un confronto sulle metodologie di valutazione dei servizi/benefici ecosistemici e sociali collegati alla loro diffusa applicazione... Ci siamo posti il problema di fare qualcosa per favorire una transizione verso un modello produttivo agro-ecologico³.

La vigna appartiene infatti fin dall'epoca retico-romana al patrimonio culturale (Goodenough 1956; Stanislawski 1975) e paesaggistico di parte dell'area trentina (Bigaran 2021). La coltivazione della vite, pur non rispondendo alle primarie esigenze alimentari delle popolazioni, ha impegnato notevoli forze, tempo e risorse e si è espansa nel tempo, interessando vasti spazi agricoli. Dalla sua addomesticazione, avvenuta circa otto millenni fa nell'area caucasica (Forni, Scienza 1996), questa pianta ha assunto una vera e propria dimensione geografico-culturale, differenziandosi poi notevolmente (vitigni, sistemi e forme di allevamento variate in relazione a suolo, clima, esposizione, disponibilità idrica nonché alle condizioni sociali e culturali delle popolazioni e agli eventi storici). La vite, in quanto coltura permanente e longeva, ha patrimonializzato i territori dove è andata diffondendosi, fornendo agli abitanti servizi di carattere ludico, ricreativo, relazionale ed estetico attraverso la formazione di un paesaggio distintivo (Unwin 1993: 6). Tale funzione ha determinato la sua posizione particolare nell'immaginario umano generando nei secoli percezioni e significati importanti in vari ambiti culturali, fino ad assumere valori simbolici e in alcuni casi anche identitari (Unwin 1993: 9). L'importanza della vigna per il

¹ <https://www.vegal.net/index.php?area=2&menu=1&page=124&CTLGIDC=1&CTLGIDP=400&lingua=4> (consultato il 18 gennaio 2023) e ecovinegoals.adrioninterreg.eu (consultato il 21 gennaio 2023).

² San Michele all'Adige 16/11/2016, San Donà di Piave 19/01/2017, Corno di Rosazzo 09/03/2017 (<http://www.trentinoagricoltura.it/Trentino-Agricoltura/Pubblicazioni2/Altre-pubblicazioni-utili/Per-una-viticultura-agroecologica.-Report-del-ciclo-di-seminari>) (consultato 21 gennaio 2023).

³ Intervista a Federico Bigaran, Direttore dell'Ufficio per le produzioni Biologiche, Provincia Autonoma di Trento, raccolta dall'autrice a Trento in data 10/09/2022.

paesaggio è testimoniata oggi dalle numerose iscrizioni di paesaggi viticoli nella lista dei patrimoni culturali immateriali promossa dagli organismi internazionali (UNESCO, FAO)⁴. Nell'ultima decade, a livello mondiale, la coltivazione della vite dopo una fase di espansione e di rapido cambiamento è ora in fase di stabilizzazione, mentre i consumi e le esportazioni sono in leggero aumento; questo determina il perdurare di un elevato valore economico della produzione viticola.

Bigaran prosegue spiegando la complessa genesi del progetto e la ricerca dei partner:

Inizialmente il progetto è stato presentato per un possibile finanziamento LIFE e per un sostegno INTERREG - Central Europe. Entrambe le proposte hanno avuto delle criticità, compreso il malfunzionamento dei sistemi informatici durante il caricamento della proposta, ma la loro analisi ha offerto nuovi spunti e indicazioni per la costruzione di una proposta che ha finalmente trovato approvazione nell'ambito del programma INTERREG - Adrion. Questo è un programma europeo che attiene alle politiche di coesione economico-sociale e territoriale. Abbiamo quindi inserito una componente importante sia di analisi territoriale e paesaggistica sia di ricerca sociale adottando strumenti e metodi innovativi per questo specifico ambito⁵.

Uno degli *output* chiave del progetto è stato quello di elaborare in modo partecipato per ciascuna area pilota un preciso piano di azione *bottom up* per favorire la possibilità di una transizione secondo i dettami dell'agroecologia attraverso incontri intergenerazionali dove poter condividere saperi e pratiche sia provenienti da una tradizione consolidata sia da innovazioni introdotte recentemente.

Il percorso comune ha tentato di favorire tra i portatori di interesse una condivisione di concetti e strumenti imprescindibili per la transizione verso sistemi di produzione alternativi, salvaguardia collettiva dell'ambiente, implementazione della biodiversità agricola e naturale, tutela del paesaggio e degli habitat. Una parte molto significativa ha riguardato la presa di coscienza dell'esistenza di servizi ecosistemici prodotti dalle aree viticole per il loro riconoscimento, sviluppo e valorizzazione. Si è costruita collegialmente anche un'importante strategia per migliorare le competenze dei decisori in dialogo costante con le parti interessate sia pubbliche sia private. La collaborazione alla definizione di piani di azione concreti volti a proteggere i paesaggi rurali è stata determinante per instaurare un dialogo tra i diversi portatori di interesse e una sistematica condivisione dei saperi. Il progetto ha inoltre cercato di favorire la cooperazione tra le istituzioni locali, comprese le organizzazioni territoriali e le associazioni della società civile (aziende agricole, cantine vinicole, cooperative, associazioni di promozione turistica e culturale, strutture, istituti ed enti di ricerca) con il fine di migliorare la capacità di incrementare consapevolezza socio-culturale e capacità di valorizzare il territorio, contraddistinguendo i suoi elementi distintivi e caratterizzanti e le possibili relazioni con pratiche agronomiche e produttive volte a fornire servizi ecosistemi per tentare di proteggere le aree maggiormente soggette a vulnerabilità ambientale e paesaggistica, al mantenimento e promozione di questa tipologia specifica di servizi e alla prevenzione di possibili conflitti sociali per l'uso del suolo.

Questi sono progetti territoriali, coinvolgono la coesione sociale come politica, non possono essere progetti esclusivamente agricoli, nasce certamente su una proposta legata all'agricoltura, è basata su un prodotto agricolo, in questo caso il vino, ma va ad interessare l'intero sviluppo

⁴ L'UNESCO ha delineato le linee guida per la conservazione e valorizzazione dei muretti a secco e dell'arte di costruirli e manutarli: sono pratiche radicate nei territori e tramandate dalle comunità rurali. L'uso agricolo come in Val di Cembra di queste strutture è testimonianza dei metodi utilizzati dagli esseri umani fin dai tempi più antichi per organizzare la vita e lo spazio ottimizzando le risorse locali. Il paesaggio risultante è armonioso: i muri a secco sono opere ingegneristiche che hanno preservato i territori da catastrofi naturali quali inondazioni, valanghe e frane, erosione del suolo e conseguente desertificazione.

⁵ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 17/10/2022.

del territorio: paesaggio, partecipazione, costruzione del territorio. È stato fondamentale coinvolgere anche tutta la parte non agricola. L'idea su questo progetto è stata quella di favorire una ripartenza del territorio, una riflessione e quindi una scelta di un cambiamento, di una transizione: abbiamo visto come ideatori una grande potenzialità nel territorio pilota scelto⁶.

La attività partecipate in Valle di Cembra sono risultate essenziali per poter individuare gli elementi paesaggistici da valorizzare e capaci di supportare la transizione agro-ecologica dei sistemi viticoli locali: tali momenti sono stati impostati con l'obiettivo di condividere la valutazione del territorio rurale necessaria per poter comprendere quali fossero le percezioni di abitanti, agricoltori e amministratori locali e per discutere insieme la situazione odierna e i possibili sviluppi futuri. Un tassello fondamentale è stato quello di applicare l'etnografia nella ricerca degli elementi percepiti come distintivi e caratterizzanti questa particolare tipologia di paesaggio e di discutere se le pratiche agro-ecologiche, ipotizzate dagli ideatori ed esperti coinvolti, fossero realmente applicabili. Fondamentale è stata la discussione che ha permesso di comprendere quali pratiche fossero tradizionalmente presenti nella memoria degli agricoltori e quali fossero trasferibili alle generazioni neo-rurali che avevano da poco tempo intrapreso la professione agricola.

L'obiettivo di fondo è stato quello di esplorare i legami tra le caratteristiche intrinseche del paesaggio, della sua costruzione storica e le percezioni sociali dei servizi ecosistemici: il paesaggio presenta degli elementi multifunzionali che possono favorire la capacità degli ecosistemi di fornire servizi alla società. Il progetto è stato caratterizzato infatti da un forte legame con le recenti politiche comunitarie e le strategie individuate dall'Unione Europea per avviare una seria transizione nei territori verso la salvaguardia e la valorizzazione della biodiversità.

Quando si elabora un progetto a livello comunitario è indispensabile rifarsi a politiche europee, quindi è stato naturale legare ECOVINEGOALS al Green Deal e alla tematica della *Biodiversity*. Dovendo elaborare un progetto di transizione, di cambiamento dei paradigmi di gestione delle aree viticole nel contesto europeo, era necessario tenere conto di queste strategie. I collegamenti non sono solo stati scritti sulla carta progettuale, ma sono stati anche messi in campo nei diversi momenti applicativi del progetto come i seminari o le attività dirette con i soggetti partecipanti. Queste politiche comunitarie sono collegate anche ai nostri piani di sviluppo come il progetto LEADER⁷ e i Programmi di Sviluppo Rurale⁸ con i quali si finanziano concretamente i territori. Se leggiamo attentamente i documenti che descrivono queste politiche comunitarie ci possiamo rendere conto di quanto ha fatto concretamente lo stesso commissario Frans Timmermans che ha seguito tutto il *Green Deal* europeo, che ha elaborato la strategia per la creazione di un Fondo per una transizione giusta, ha creato indirizzi strategici per implementare la biodiversità, ha permesso di far progredire la diffusione dell'economia circolare grazie al programma *Farm to Fork*⁹.

Non sono state solo le politiche europee a guidare la riflessione degli ideatori del progetto: un altro

⁶ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 11/01/2022.

⁷ LEADER è uno strumento, previsto dal Programma di Sviluppo Rurale per promuovere progetti di sviluppo rurale ideati e condivisi a livello locale al fine di: rivitalizzare il territorio, creare occupazione, migliorare le condizioni generali di vita delle aree rurali.

⁸ Il Programma di Sviluppo Rurale è uno strumento del Fondo Europeo Agricolo (FEASR) attraverso il quale si possono realizzare interventi che orientano lo sviluppo secondo le finalità delle politiche comunitarie e dei fabbisogni del contesto territoriale. Il programma approvato nel 2022 vuole valorizzare la vocazione produttiva, contribuendo alla competitività del settore agricolo, forestale e agroalimentare; promuovere un uso sostenibile ed efficiente delle risorse attraverso l'integrazione tra ambiente e attività agricole e forestali; garantire lo sviluppo del territorio mantenendone il presidio, incentivando le attività economiche, l'occupazione e le diverse forme di integrazione al reddito.

⁹ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 12/01/2023.

importante concetto, quello della rigenerazione, ha caratterizzato una delle componenti centrali del piano di azione. Infatti una parte significativa delle strategie è stata rivolta proprio alle giovani generazioni; in particolare Bigaran spiega che:

nel progetto c'è una parte consistente che coinvolge il concetto di rigenerazione e di scambio tra generazioni. La componente giovane sia degli agricoltori sia della cittadinanza è stata inserita: la partecipazione ai processi decisionali di questo gruppo è stata presa in grande considerazione durante l'ideazione. Se parliamo di un progetto che vuole favorire una transizione, che riguarda il futuro, risulta senza senso non coinvolgere i giovani. Tutti i partner hanno seguito questa linea. Abbiamo infatti partner come Croazia e Montenegro che hanno una componente giovane enorme e quindi una spinta in questo senso è stata notevole. Noi ne avevamo meno... siamo più vecchi¹⁰.

La Valle di Cembra: ambiente naturale, società, sistemi di proprietà e gestione della terra

ECOVINEGOALS è stato progettato per essere svolto in Valle di Cembra:

l'area pilota è stata scelta perché la valle storicamente è sempre stata marginale e un poco abbandonata, c'era già un interesse da parte degli amministratori locali e di una parte della cittadinanza di lavorare sul paesaggio rurale, la famosa candidatura GIAHS. La scelta è stata naturale... Questo ha voluto dire per noi andare a sviluppare un territorio nuovo, mobilitare qualcosa di diverso, che lì non era mai stato introdotto¹¹.

Questa è una valle della Provincia di Trento (Alpi Orientali) che si estende per circa 135 kmq e corrisponde a circa il 2% della superficie dell'intera provincia. Si sviluppa lungo la parte inferiore del corso del torrente Avisio, che nascendo dalla Marmolada (Dolomiti) percorre prima la Val di Fassa, poi la Val di Fiemme e la Valle di Cembra per poi confluire nell'Adige in corrispondenza del comune di fondovalle di Lavis (Tomasi 1994: 21).

La Valle di Cembra si trova a ridosso del confine sudtirolese, la linea di divisione tra le due istituzioni amministrative corre lungo il versante orografico destro: questa vallata quindi si pone da congiunzione tra la Piana Rotaliana (fondovalle atesina), la città di Trento (capoluogo della provincia) e le Valli dolomitiche di quota Fiemme e Fassa. Al proprio interno si suddivide sia a livello longitudinale sia latitudinale: si nota infatti una divisione generata dal torrente che scorre in mezzo e che ha identificato una sinistra e destra fluviale e una partizione tra alto (superiore) e basso (inferiore) creata a Segonzano nella zona del Dosso Venticcia da una strozzatura dell'Avisio che flette leggermente il suo corso.

I territori a sinistra del fiume sono caratterizzati da valichi montani di facile attraversamento e in passato erano percorsi da sentieri che permettevano la comunicazione commerciale con la Valsugana e il Pinetano (Colli, Boninsegna 1999). I territori di sinistra e destra sono contraddistinti ancora oggi da una differenziazione paesaggistica indiscutibile: da un lato, a destra, si ha una esposizione favorevole e un terreno quasi completamente vocato alla coltura della vite con la costruzione nel tempo di terrazzamenti per smussare la rapidità delle pendici che degradano fino a lambire il torrente e zone boschive in quota sopra gli abitati¹², e una zona di sinistra più ombreggiata, umida e fredda

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Intervista a Federico Bigaran raccolta dall'autrice a Trento, 10/10/2021.

¹² La maggior parte dei terrazzamenti sono attualmente salvaguardati, solo un'esigua minoranza giace in stato di abbandono: si tratta di quelli che lambiscono il bosco o che si trovano in punti difficilmente raggiungibili. La tutela di questa particolare forma di costruzione del paesaggio è determinata dal fatto che la forma terrazzata è l'unica strategia utile per continuare a

dove prevale invece il bosco e le attività di estrazione del porfido, in cui gli insediamenti sono posizionati parallelamente alla stessa altezza altimetrica (circa 600 slm). La valle ha una lunghezza di 33 chilometri con un andamento che si orienta lungo gli assi NordEst/SudOvest; le montagne che le fanno da margine non raggiungono quote particolarmente elevate (Antonelli 1991). La morfologia, l'altitudine media, l'orientamento e la posizione nel contesto della catena montuosa alpina qualificano il suo microclima, considerato intermedio tra quello prealpino e quello continentale.

Il percorso dell'Avisio è caratterizzato da una forte naturalità; il fiume è infatti inserito in una ampia area di integrità ambientale che contraddistingue la valle, con elementi sia della Rete Natura 2000 che si estendono per 185 ettari, sia spazi all'interno della Rete di Riserve Val di Cembra-Avisio¹³. Quest'ultimo è un interessante strumento per la gestione delle aree protette esistenti, per attuare interventi conservazionistici e per valorizzare il territorio e le sue peculiarità attraverso uno sguardo sostenibile: al suo interno, infatti, si trovano sia Siti Natura 2000/Zone speciali di Conservazione per 2178,3 ettari, sia Riserve Provinciali e Locali per 27,3 ettari, ambiti fluviali ecologici (AFE) per 817 ettari, aree di integrazione ecologica (AIE) per 4778,6 ettari¹⁴.

Vi sono inoltre altri elementi individuati dalla Carta delle Tutele Paesistiche che sono stati oggetto di studio e analisi anche da parte del percorso partecipato di ECOVINEGOALS: in particolare nel Piano Urbanistico Provinciale (PUP) sono stati inseriti come elementi di eccellenza il Molino Lessi (Giovo – loc. Verla di Giovo), i vigneti terrazzati (Cembra – loc. Pizzaga), il Roccolo di caccia (Giovo – loc. Sauch) e le Piramidi di terra (Segonzano – loc. Maso Cajana). A questi si aggiungono i beni culturali, distinti in archeologici, architettonici e storico-artistici dichiarati di interesse culturale¹⁵. Alla ricognizione di queste invariati vengono aggiunti anche tutti i centri storici e alcune aree agricole definite di pregio. La superficie delle aree agricole sottoposte a tutela per la particolare valenza culturale e per l'elevato valore paesaggistico di cui sono portatrici è pari a 817,18 ettari (6,04% dell'intera Comunità di Valle).

Data la sua posizione e la sua conformazione geografica è stata caratterizzata fin dai tempi protostorici come territorio di passaggio (Marzatico 1994); infatti la sua morfologia ne ha caratterizzato il frazionamento geografico rispecchiato anche dalle popolazioni e dalle istituzioni amministrative e politiche che nel corso della storia si sono succedute e hanno conteso i suoi spazi (Bazzanella 2010). Gli insediamenti storici sono di tipo rurale e vengono associati per quanto riguarda la struttura urbanistica alla costruzione accentrata di stampo latino (Winterle 1995), le abitazioni sono addossate le une sulle altre e disposte in agglomerato. Vi sono poi degli insediamenti di minore entità che seguono la strutturazione tipica del maso, probabilmente derivati dalla colonizzazione di cultura alemanna della zona in epoca medievale (Winterle 1995). Questi piccoli agglomerati sono costituiti prevalentemente da due o tre edifici, residenziali e produttivi, attorno a cui ruotano gli appezzamenti agricoli. Solo la recente urbanizzazione in alcune e rare zone della valle ha trasformato questi primitivi nuclei espandendone l'estensione e tramutandone le finalità d'uso da produttive multifunzionali iniziali a quelle residenziali.

coltivare il vigneto in questa valle. I meccanismi protettivi utilizzati sono stati di due ordini: da un lato la Legge Provinciale che ha fornito una serie di incentivi a proteggere o ricostruire secondo modalità tradizionali questi manufatti e dall'altra il costante lavoro degli agricoltori che ogni anno risistemano i muretti crollati o che rischiano di franare.

¹³ La Rete di Riserve è nata nel 2011 grazie ad un accordo volontario tra gli enti locali e la Provincia di Trento. Negli anni, a seguito di successivi accordi di programma, ha modificato la sua area di intervento e competenza. Inizialmente coinvolgeva il territorio dei Comuni di Faver, Valda, Grumes, Grauno e Capriana ai quali si è aggiunto il Comune di Segonzano nel 2016. Attualmente si estende (dopo l'ultimo accordo sottoscritto a fine 2019) sul territorio dei Comuni di Altavalle, Capriana, Segonzano, Valfloriana, Cembra Lisignago, Lona Lases e Albiano, ossia tutti i comuni del tratto inferiore dell'Avisio ad eccezione di Giovo e Sover.

¹⁴ Dati forniti da Rete di Riserve Val di Cembra Avisio: <https://www.reteriservevaldicembra.tn.it/it/aree-protette> (consultato in data 02/01/2023).

¹⁵ D.lgs. n. 42 del 22 gennaio 2004.

La viabilità attuale si sviluppa lungo le due sponde del torrente all'altezza degli abitati e permette di percorrere la valle da Lavis o da Trento fino alla Val di Fiemme; c'è solo un punto di congiunzione all'altezza dei comuni di Faver e Segonzano dove è stato edificato un ponte in muratura denominato dell'Amicizia. Tale ubicazione non è casuale: esisteva in passato una struttura in legno, prima, e in pietra, poi, controllata dal Castello di Segonzano che si erge poco sopra. Tuttavia, in periodi passati (prima della sistemazione e dell'asfaltatura della strada negli anni Sessanta) il territorio era percorso da un crogiolo di collegamenti interpoderali, sentieri, mulattiere e punti di attraversamento.

Dal 1 gennaio 2016 la Valle è stata suddivisa nuovamente in 7 comuni amministrativi¹⁶: tre sulla sponda destra (Givo, Cembra-Lisignago e Altavalle) e quattro sulla sponda sinistra (Albiano, Lona-Lases, Segonzano e Sover). I dati confermano che sono stanziati circa 11 mila abitanti equamente suddivisi per genere e distribuiti per il 45% nei comuni di Givo e Cembra-Lisignago, seguiti da Altavalle, sulla destra orografica (1 gennaio 2020). Interessante è anche il dato sulla struttura demografica della popolazione: Sover presenta il grado di invecchiamento maggiore, con valore pari al 273%, segue Altavalle con il 196%, Segonzano con il 161%. Il resto dei municipi possiede valori inferiori alla media, pari circa al 150%¹⁷.

L'attività agricola occupa il 40% delle imprese e risulta essere anche il settore più radicato sul territorio: la tradizione secolare di trasformazione dello spazio a fini colturali ha portato ad una specializzazione in campo vitivinicolo rafforzatasi negli ultimi quattro decenni (Zanotelli 2015). Il settore viticolo è leader tra le imprese agricole (50,4%) e la maggioranza di esse sono inserite nei territori di Givo e Cembra-Lisignago. Per l'analisi risulta importante ricordare che la maggioranza di queste aziende è condotta a part-time o come attività integrativa, mentre quelle che vedono la presenza sia di viti sia di frutta sono a tempo pieno nel 75% dei casi. La popolazione si identifica in questa attività e molti sono i simboli legati alla viticoltura presenti nei diversi comuni — i terrazzamenti in primis — e nelle rappresentazioni che i cittadini autodefiniscono identitarie e che sono motivo di orgoglio collettivo¹⁸. Sono state ideate e realizzate diverse iniziative per valorizzare questi elementi, sfociate in quella che viene sentita come la più significativa nel territorio, ossia la candidatura della valle e dei suoi terrazzamenti¹⁹ nel Registro Nazionale dei Paesaggi Rurali Storici da parte del Comitato Vitecoltura Valle di Cembra e la ambiziosa candidatura nella lista *Globally Important Agricultural Heritage Systems* FAO ideata e realizzata dal Comitato Vi. Va.Ce²⁰. Dal 2002 infatti la FAO ha lanciato un progetto mondiale per la protezione dei paesaggi rurali: sono aree che conservano pratiche e sistemi agricoli in grado di assicurare la produzione di cibo, mantenere la biodiversità e contribuire alla qualità della vita della popolazione. L'obiettivo è di salvaguardare modelli agrosilvopastorali che contrastino le tendenze in atto che favoriscono

¹⁶ Si veda la Legge Regionale 24 luglio 2015 n. 6 istitutiva della nuova conformazione amministrativa della Valle

¹⁷ Fonte ISTAT: <https://www.istat.it/it/archivio/270440#:~:text=Al%2031%20dicembre%202020%2C%20data,un%20calo%20di%203.259%20residenti> (consultato in data 2/01/2023).

¹⁸ Le parole identità e orgoglio sono state utilizzate da quasi tutti gli interlocutori che hanno preso parte al progetto partecipativo ECOVINEGOALS senza distinzione per genere, età e provenienza. Usiamo quindi riportarle con tutta la accortezza che la disciplina antropologica ci impone, ma per evidenziare un'auto-rappresentazione della popolazione stessa. Tali parole sono state impiegate anche nel documento *Ecological Vineyards Governance Activities for Landscape's Strategies*. Deliverable T1.2.1. Analisi strutturale dell'Area Pilota, realizzato e pubblicato dalla Provincia Autonoma di Trento - Settore Agricoltura, 16 dicembre 2020.

¹⁹ Si può utilizzare come interessante confronto lo studio sui vigneti terrazzati di Pantelleria (Giancristofaro et al. 2020).

²⁰ Il territorio individuato per la candidatura comprende l'ingresso nella Valle da Lavis in corrispondenza con Maso Franch fino all'abitato di Grauno. Rimangono esclusi dall'indagine il comune di Sover e la limitata porzione di territorio, amministrativamente dipendente dal comune di Lona-Lases, localizzata nell'estremità orientale della Comunità. Complessivamente sono interessate sei amministrazioni, nello specifico: i comuni di Cembra-Lisignago, Altavalle, Albiano, Givo, Segonzano e Lona-Lases (parzialmente). La superficie dell'area è di 11.655,51 ha (86%).

l'industrializzazione dell'agricoltura, o l'abbandono, mantenendo un equilibrio fra sistemi produttivi e biodiversità²¹.

ECOVINEGOALS si è poi confrontato con una delle criticità della valle più evidenti nelle parole della popolazione: l'attività estrattiva del porfido che in questo territorio ha una assoluta rilevanza sociale ed economica. Per tutto il Novecento ha rappresentato la maggior fonte di reddito e, pur con momenti critici dovuti all'instabilità economica degli ultimi dieci anni e ad alcune inchieste giudiziarie ancora in corso²², è rimasto un settore trainante dell'economia locale (Ferrari 1986; Ragusa 2011). L'attività è caratterizzata da piccole e medie aziende ubicate soprattutto nei comuni di Albiano e Lona-Lases. Il benessere economico fornito da questo settore è riconosciuto da tutti gli interlocutori, ha un altro risvolto della medaglia: le cave sono evidenze che contraddistinguono il paesaggio montano naturale e si pongono nell'immaginario degli intervistati come delle «ferite che faticano a rimarginarsi»²³.

In Val di Cembra, così come in tutto il territorio della Provincia autonoma di Trento, esistono vaste aree in proprietà collettiva, costituenti il nucleo centrale di veri e propri territori di vita degli abitanti di svariate antiche località-comunità. La Repubblica Italiana, con i tre articoli della recente Legge 168/2017, ha finalmente sancito il riconoscimento di queste realtà e la loro importanza, delineando i caratteri essenziali del loro statuto giuridico. Si tratta dei domini collettivi. In Val di Cembra se ne trovano svariati, taluni amministrati da una Amministrazione propria, braccio operativo dei proprietari e da loro eletta, detta Amministrazione Separata di Uso Civico (A.S.U.C.), altri regolati dalle pubbliche amministrazioni comunali (Comuni amministrativi) che ne reggono la gestione in via sussidiaria, ossia in mancanza di amministrazione propria. Questo accade quando i legittimi proprietari non vi provvedono direttamente attraverso l'A.S.U.C. o altri organi propri che il dominio collettivo può darsi attraverso l'approvazione di uno statuto, una sorta di uno statuto di autonomia del dominio collettivo.

Dal censimento a cura di Mauro Iob si evince che nel territorio cembrano ci sono due A.S.U.C. a Lona e a Lases e beni di uso civico e/o frazionali regolati dai comuni di Albiano, Altavalle (per Faver, Grauno, Grumes, Valda), Cembra-Lisignago (per Cembra e Lisignago), Giovo, Lona-Lases, Segonzano (Segonzano capoluogo e Sevignano) (Iob 2016: 202-213). Questa differenziazione è sostanziale e si riflette sulla modalità di percezione del territorio e sulla sua governabilità. Spiega Iob:

la gestione che avrebbero diritto di farsi i proprietari, nella loro inerzia, assenza o disinteresse viene fatta dalla pubblica amministrazione. Si comprende agevolmente che dove a gestire è l'amministrazione comunale si ha una gestione di beni altrui che, sia perché effettuata da una pubblica amministrazione, sia perché effettuata su beni altrui, deve necessariamente avvenire secondo le regole dell'amministrazione pubblica; meno compreso, travisato, tuttora di fatto avvertito nonostante le chiare lettere della Legge 168/2017, è il fatto che i beni in dominio collettivo sono di proprietà privata tutelata ai sensi dell'articolo 42, comma 2 della Costituzione, che le

²¹ Cfr. <https://www.fao.org/giahs/en/> (consultato in data 02/01/2023).

²² Si veda <https://altreconomia.it/le-cave-di-porfido-del-trentino-e-gli-interessi-della-ndrangheta/> (consultato in data 18/01/2023).

²³ Sia nel percorso partecipato sia nelle interviste in profondità ad amministratori e agricoltori sia nell'osservazione partecipante sul territorio quando si giungeva a parlare delle cave ancora in essere o abbandonate perché ormai esauste tutti i diversi interlocutori (abitanti dei comuni sulla sponda destra della valle) hanno mostrato insofferenza (anche fisica con esternazioni non verbali) e parole di forte critica. Pur riconoscendone il valore economico per la popolazione residente per gli anni Sessanta-Novanta hanno sottolineato con forza la necessità di un ripensamento, di una modalità di sviluppo diversa. Le cave, come viene documentato da tutto il materiale etnografico raccolto, sono motivo attualmente di dissidi, di separazione (tra i comuni delle due sponde), di divergenze, di mancata progettualità unitaria, di spaccatura intergenerazionale tra i nonni e i padri che hanno vissuto e prosperato grazie a quel lavoro e i figli che vorrebbero un paesaggio circostante le loro aziende agricole e le loro residenze maggiormente attrattivo dal punto di vista turistico.

amministrazioni proprie dei domini collettivi non sono pubbliche amministrazioni, che pertanto non sono soggette alle normative degli enti pubblici e segnatamente delle pubbliche amministrazioni comunali, che i domini collettivi sono ordinamenti giuridici primari che, come tali, sono soggetti solo alla Costituzione, capaci di darsi amministrazione propria secondo statuti che sono retti dal diritto privato e non predeterminati o peggio eterodeterminati da pubbliche amministrazioni di fatto irrispettose di quelli che secondo l'articolo 2 della Costituzione sono i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità²⁴.

Job prosegue illustrando le due modalità di gestione e il vulnus arrecato da una delle due:

L'origine della detta incomprendimento, travisamento, avversione si trova prima nel fatto che le regole della pubblica amministrazione non sono quelle del proprietario, i comuni e così i funzionari non sono fatti né sono stati creati per possedere cosa propria, ma per fare servizi agli altri. Secondo nel fatto che, trattando di domini collettivi si tratta di diritti e non di servizi pubblici, e dove si tratta di interessi generali si fa riferimento alla conservazione dell'ambiente, che è ottenuto in via indiretta proprio tutelando i domini collettivi. Terzo nella difficoltà che comporta dimostrare un tradimento, che si presenta in varie forme ogni volta che affidiamo alle pubbliche amministrazioni l'esecuzione di compiti che spettano a ciascuno di noi. In mancanza di un'amministrazione propria quale quella fatta dal comitato eletto dalla compagine proprietaria, è l'ente pubblico a gestire... secondo una serie di regole a loro volta improprie perché sono quelle tipiche dell'amministrazione pubblica che mal si adattano [...]. I soggetti che vanno ad amministrare quel bene non sono o comunque non rappresentano in modo diretto la compagine proprietaria mentre sono portati a soddisfare interessi estranei al proprietario e in definitiva all'unico vero interessato alla conservazione di quello specifico territorio di vita che è la ragione per cui quel bene è oggetto di interesse pubblico, quindi, brutalmente, attraverso l'ente pubblico si attua una sussidiarietà sovversiva dei diritti dell'uomo e dell'interesse pubblico che la legge attuativa della Costituzione, in uno la tutela dei territori di vita e della loro pluralità che se sono focalizzati nell'interesse generale sancito dalla Legge 168/2017 non possono trovare migliore attuazione che attraverso i titolari attraverso un godimento e una amministrazione diretta consapevole ed effettivamente tutelata dall'ordinamento statale²⁵.

Negli archivi storici, consultati durante il campo, vi sono infatti le testimonianze di questa *governance* autonoma del territorio: diverse frazioni, infatti, si erano dotate tra la fine del Medioevo e l'età Moderna di Carte di Regola che gestivano in modo oculato le risorse agrosilvopastorali, regolavano la vendemmia e il commercio del vino (Giacomoni 1991: 269-273), controllavano l'utilizzo dell'acqua e le cave. Non è stato dunque possibile in un processo di transizione ecologica non aver tenuto in considerazione queste alternative forme di possedere (Grossi 1977). I domini collettivi si stanno aprendo ad una nuova stagione basata su un'economia che vede l'uomo soggetto attivo portatore di un uso razionale delle risorse (Sahlins 1980): questa impostazione ha indicato le proprietà collettive, considerando anche la loro accezione storica, come beni di interesse paesaggistico e ambientale (Nervi 2014: 87). Le comunità autonome nella gestione sono vere costruttrici di ambienti vivi e vitali, perché mettono in atto interventi finalizzati sia alla perequazione del potenziale di produzione del demanio civico, sia per l'attività di predisposizione di idonei sistemi di protezione, controllo e regolamentazione per un corretto uso delle risorse naturali (Nervi 2014: 89). Queste modalità di gestione comunitaria sostengono la priorità della coesione sociale della comunità stessa: infatti l'esistenza di un sistema di regole d'uso delle risorse comuni implica di per sé un consenso sociale su tipologie e livelli di attività appropriati, una decisione collettiva da prendersi di volta in volta su

²⁴ Dialogo antropologico (Olivier de Sardan, 2009: 35) con Mauro Job, avvocato in ambito giudiziale e stragiudiziale in vertenze in materia di Assetti Fondiari Collettivi in difesa di Domini Collettivi e loro Enti di gestione, raccolto dall'autrice a Trento, 20/01/2023.

²⁵ Ibidem.

risorse e territorio. Sul bene collettivo insiste quindi una sorta di controllo cosciente (Godelier 1972). Durante il dialogo Iob insiste ricordando quanto sia differente l'interesse dei diretti proprietari rispetto alla sussidiarietà di un altro rappresentante:

Non è questione di essere in grado, perché il punto centrale è la differenza che c'è tra decidere cosa fare di una cosa propria, rispetto a decidere cosa fare di una cosa che è altrui e spesso viene gestita come una cosa che non è di nessuno, come un bene da sfruttare arrivando al punto di perderlo. Perché la cosa che spesso si dimentica è che questi beni vengono visti come beni che servono a fare cassetta per i comuni, e far cassetta significa ricavare risorse per fare cose che non hanno nulla a che vedere con la gestione di quel patrimonio, la sua conservazione, ma servono per altre finalità, pur dignitose... tuttavia attingendo a risorse non proprie, di cui non ci si preoccupa di garantire la loro perpetuazione, la loro salvaguardia, la loro conservazione. [...] Quando si entra nell'ordine di idee che si amministra un bene, che non è di nessuno ed è possibile ricavarne di più, va a finire che quel bene viene sfruttato all'eccesso e quindi depauperato, magari in modo ingannevole, perché viene giustificato questo extra-utilizzo [...] Alla fine si rischia di trovarsi nella situazione di aver esaurito tutto il patrimonio, altrui, in gestione, per creare altri servizi che possono essere anche stati utili, ma alla fine vanno pagati, necessitano di spese e non ci si rende conto che quando il patrimonio si esaurisce non c'è più!²⁶

In Valle di Cembra, dato lo sbilanciamento esistente da decenni tra le proprietà gestite direttamente dalle A.S.U.C. e quelle amministrate in via sussidiaria dai comuni, si è andata formandosi una criticità che non può essere obliterata in considerazione alla transizione agro-ecologica. Alla richiesta di capire se, in assenza dei diretti proprietari, il bene collettivo sia a rischio di estinzione perché non protetto da nessuno, Iob spiega con chiarezza la procedura. Nella sua risposta si tratteggia una questione filosofica di fondo (Iob 2016: 148,150) che contraddistingue da decenni la situazione di attacco messa in atto dagli enti istituzionali contro i domini collettivi:

Il punto è proprio questo: non basta la legge, ci vogliono le persone che la applicano, la realtà è che quando parliamo di beni inalienabili, in via di fatto con varie tipologie di sotterfugi si va contro la legge, si va a finire di depauperare il patrimonio, un depauperamento contro la norma, un depauperamento che non segue, non rispetta quel principio cardine, che è quello di conservazione del patrimonio. Io posso vendere per acquistare un analogo valore o un valore maggiore, può essere, ma se non garantisco la conservazione, sia dal punto di vista quantitativo, sia dal punto di vista qualitativo del patrimonio, va a finire che lo depaupero, lo riduco e ogni volta che lo riduco vado doppiamente contro quel principio. Il problema esiste: si autorizzano vendite contro il principio di conservazione del patrimonio²⁷.

Tuttavia, questi domini collettivi hanno dimostrato nel passato e lo dimostrano ancora oggi, di essere retti da una sorta di anti-individualismo, nel quale agiscono da un lato la comunità e dall'altro la terra, in quando *res frugifera* degna di attenzioni e cure, e non come mero bene di scambio o merce. Questa sostiene la collettività a sua volta impegnata a valorizzarla nella sua fertilità così da permetterle una trasmissione intatta nella sua carica vitale alle generazioni successive (Grossi 2019: 85-87). La tutela ambientale ha trovato in questa alternativa modalità di possedere una sua anticipata realizzazione: non si tratta di dominio e sfruttamento, ma di buon governo (Graziani 2007: 89). La dimensione agro-ecologica può trovare in questi spazi uno spazio laboratoriale dove rielaborare la relazione uomo-natura.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

Il percorso partecipativo: l'incontro tra generazioni e la trasmissione di sapere

ECOVINEGOALS ha favorito l'incontro e il dialogo tra generazioni: l'intento come previsto anche dai principi cardine dell'agroecologia è stato quello di condividere i saperi tradizionali e le pratiche innovative e di permettere un passaggio di queste tra diverse classi di età. Gli ideatori del progetto per cercare di raggiungere lo scopo hanno proposto un percorso partecipato facilitato per permettere la costruzione di un terreno comune dove poter negoziare questo scambio. Il percorso si è svolto in Valle, questo non è un dato così scontato: in precedenza e per altre tipologie di progetti (con una impostazione maggiormente spinta verso un approccio *top-down*) era stato chiesto agli abitanti di scendere a Trento, decontestualizzando spesso i progetti e creando una situazione asettica dove impartire nozioni e imporre indirizzi senza la possibilità di una condivisione di saperi o di scambio di opinioni. In questo caso invece si è organizzato un percorso in Valle e per la Valle, come confermato da questo stralcio:

Non è possibile continuare a calare dall'alto decisioni, piani di azione, scelte sul territorio: già solo l'idea che fai scendere gli agricoltori a Trento e li impartisci il sapere è contronatura: se parliamo della Valle di Cembra restiamo in Valle. Andiamo noi da loro e non il contrario. Già questo passaggio che sembra una inezia, per loro e la loro mentalità è simbolico: significa fare insieme la strada e non noi la decidiamo e voi eseguite²⁸.

Tale sentire è confermato anche da una partecipante:

la Valle è sempre stata dimenticata o colonizzata, fanno gli esperimenti e se poi non funzionano, non importa... Siamo scesi sempre noi, mai una volta che qualcuno sia salito a sentire il nostro parere. Mi sembra un sogno questo di poter essere qui a parlare della Valle e che lo sforzo di salire sia stato fatto da chi governa in provincia²⁹.

Non sono solo queste due voci ad aver sentito la necessità di esternare un pensiero che da anni serpeggia tra gli abitanti: la maggioranza dei partecipanti al percorso e la totalità degli agricoltori/trici, con cui è stato aperto un dialogo durante le osservazioni partecipanti nelle aziende, hanno fatto emergere l'insofferenza per le abitudini consolidate nel passato e la soddisfazione per questa trasformazione di pensiero e pratica.

Il percorso è stato organizzato nei mesi di dicembre 2021 e gennaio 2022, purtroppo due incontri si sono svolti online a causa delle restrizioni dovute alle misure di contenimento della pandemia da Covid-19. Si sono svolti in presenza presso il Centro Civico di Lisignago il 2 e 15 dicembre 2021 e sulla piattaforma Zoom dell'Università degli Studi di Trento il 13 e il 24 gennaio 2022. Il numero dei partecipanti si è mantenuto pressoché identico sia nelle sessioni in presenza, sia in quelle online, in particolare su oltre venti aderenti sei erano in rappresentanza degli enti e delle istituzioni, nove del settore agricolo e imprenditoriale, quattro del settore turistico e quattro del commercio/artigianato. Le fasce d'età erano così suddivise: 10 esponenti di 18/34 anni; 5 esponenti di 35 /54 anni; 8 esponenti di 55/80 anni. Durante il primo incontro sono stati formati dei sottogruppi di lavoro per favorire il dialogo intergenerazionale e permettere un ampio scambio di saperi e di visioni; sono state appese quattro carte geografiche mute della Valle di Cembra.

Il primo lavoro di condivisione e confronto è consistito nella realizzazione di quattro specifiche mappe di comunità: questo strumento è stato scelto dagli ideatori perché efficace nel rilevare le modalità con le quali un territorio viene percepito e osservato da chi lo frequenta o da chi ci abita e permette l'emersione dei valori attribuiti allo stesso, delle memorie, delle trasformazioni e della

²⁸ Intervista con amministratore pubblico raccolto dall'autrice in Val di Cembra, 10/10/2021.

²⁹ Intervento di partecipante 01, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

realtà attuale. I partecipanti hanno ricevuto quattro post-it colorati utili a riflettere attorno a quattro macro-categorie: elementi preziosi e di valore, elementi o aree vulnerabili minacciate dalle attività umane, elementi disturbanti o repulsivi e, infine, luoghi con opportunità rilevanti. Dopo aver individuato ciascuno/a sulla mappa il luogo geografico preciso e averne indicato il toponimo e/o le caratteristiche generali atte a creare un linguaggio comune, i partecipanti si sono divisi in quattro gruppi per analizzare insieme le risposte e individuare categorie ampie dove collocare i diversi luoghi. I gruppi hanno discusso animatamente a proposito delle scelte individuali: c'è stato un confronto dialettico tra i più giovani e i più anziani sul valore dato o meno ad alcuni elementi chiave del territorio; tuttavia, alcune categorie hanno trovato un consenso unanime.

Come portavoce del gruppo 1, quello che ha guardato gli elementi preziosi, riassumo così la discussione avuta: tutti abbiamo riconosciuto valore massimo ai terrazzamenti, non ci sono stati dubbi e in particolare quelli di Settegola e di Giovo. Ci siamo confrontati sugli elementi naturali e le strutture storiche come i castelli e alcune chiesette, natura e patrimonio storico sono entrambi importanti, lo sono da sempre; quindi, ci siamo sentiti di metterli quasi sullo stesso piano. Seguono secondo noi le strutture agricole: su queste c'è stato un bel dibattito tra alcuni di noi... una parte vede che la valle sembra volersene disfare, distruggerli, ma alcuni di noi le vedono come il valore della campagna. Sono portatori di memoria, di saper fare, di tradizione, G. diceva che basta insegnare ai ragazzi a prendersene cura e se non cadono in rovina sono ancora funzionali, servono, e bellissimi da vedere³⁰.

Interessante in questa sede riportare invece l'elaborazione effettuata dal Gruppo 3 che ha riflettuto a proposito degli elementi negativi. Il portavoce ha riassunto per tutti la lunga discussione avuta con i colleghi a proposito del concetto di elemento disturbante o repulsivo: prima di iniziare a categorizzare i diversi luoghi³¹ il gruppo ha voluto condividere una visione comune. Spiega:

non è stato facile sistemare i nostri foglietti. Per ogni luogo individuato, a parte le cave, ma ci torno dopo, non si è stati tutti d'accordo nel vederli come luoghi da far scomparire. Alcuni di noi (indica i più giovani che annuiscono) vedono alcuni elementi come delle opportunità da ripensare e non da eliminare senza alcuna via di ripristino, altri invece li trovano orrendi e che impediscono una vera possibilità turistica e attrattiva. Le cave invece sono un elemento brutto, lo abbiamo concordato tutti, ma abbiamo discusso molto su cosa rappresentano per tutti noi: lavoro, ricchezza in passato, possibilità offerta per non abbandonare il territorio... Quindi abbiamo avuto difficoltà a capirci: un elemento è duplice... non è solo bianco o nero... a parte i rifiuti o i macchinari abbandonati in campagna che non hanno senso, sugli altri è necessario impostare un ragionamento³².

Il gruppo, che ha analizzato i luoghi con opportunità più rilevanti, ha messo in evidenza alcuni concetti interessanti, tra cui quello di bene collettivo sul quale ha discusso lungamente. Il portavoce del gruppo, ha riferito che due elementi hanno riscosso l'attenzione maggiore, ossia la ciclovia e la sua progettazione valorizzando i percorsi lungo l'Avisio e l'introduzione di percorsi enogastronomici tra i vigneti.

L'enogastronomia è il valore aggiunto, porta turismo, è il turismo che stiamo cercando: persone attente, che hanno voglia di stare in valle, di conoscerla, di gustare, serve a noi per rivalorizzare il vigneto e il nostro lavoro, serve al consumatore per venire a vedere dove si produce e come³³.

³⁰ Intervento di partecipante 02, M, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

³¹ I luoghi individuati sono stati: le cave abbandonate, gli edifici e le vie non integrate nel paesaggio, le bonifiche agricole impattanti e l'abbandono di rifiuti e macchinari in campagna.

³² Intervento di partecipante 03, F, 35/54 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

³³ Intervento di partecipante 04, M, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

Non sono convinto, io ho imparato solo a lavorare e lavorare, la campagna comanda e qui è difficile... lo sappiamo... non saprei neanche come fare a portare la gente nella vigna... Nessuno veniva nella vigna, nessuno voleva vederla, comprava il vino in cantina e basta. Non so se sarei capace, ma voi giovani forse sì, vedete una opportunità... per me sono solo impicci... ma largo ai giovani e alle idee nuove... Se venite a spiegarmi come fare... posso provarci³⁴.

L'incontro che ha visto l'utilizzo dello strumento partecipativo della foto-elicitazione ha riscontrato un interesse profondo nei partecipanti. Una di loro al termine ha voluto comunicare a tutti:

Questo incontro, questo lavoro mi è servito. Ho capito tante cose che essendo giovane non sapevo della valle, tanti meccanismi, è stato un confronto pieno di spunti, io andrò a casa a pensarci su ancora molto... Domani mattina non vedrò più la valle come la vedevo ieri... adesso so che ci sono luoghi di cui è necessario ricostruire la memoria, bisogna ascoltare chi sta qui in valle da prima, ci sono segreti che altrimenti non puoi scoprire da sola³⁵.

Gli ha fatto subito eco un altro agricoltore:

Sono vecio... è vero la valle la conosco da sempre non mi son mai spostato. L'avevo conosciuta da mio papà e da mio nonno... anche loro agricoltori come me... ma aver parlato co sti bocia qui oggi e aver guardato ste foto de 'na 'olta, mi ha fatto capire altre cose: penso sia importante raccontare la valle a loro e ascoltare cosa han da dire... perché hanno molto da dire... non è vero che tutto quello che facevamo andava bene, non è vero che la tradizione è sempre giusta... oggi anche io ho capito che alcune cose che pensavo e che facevo non erano così utili³⁶.

Il lavoro del secondo incontro si è infatti suddiviso in due parti: prima i gruppi hanno confrontato una foto di ieri e una di oggi (fatta nello stesso punto) e hanno cercato per ogni coppia le differenze e le permanenze. I gruppi si sono animati molto nella discussione: spesso la visione dei più anziani sul passato non coincideva con quella dei più giovani. Si è assistito da un lato al guardare con nostalgia a certe immagini e a ripensare ad un paesaggio ora scomparso e il cui cambiamento è stato negativamente collegato a una modernizzazione forzata. I più giovani hanno però cercato di ricordare nella discussione che il cambiamento è stato attuato proprio da coloro che ora guardavano con nostalgia a quel passato. Sono i loro padri che hanno modernizzato la pratica agricola, hanno puntato solo sulla quantità seguendo i dettami delle cantine sociali. Un partecipante spiega a tutto il suo gruppo:

Ma scusate, questa visione mi sembra un po' fuorviante... Chi ha modernizzato? Non è venuta da sola la meccanizzazione in agricoltura... Qualcuno l'ha portata anche qui... I nostri genitori hanno scelto, anche per noi, hanno bonificato, snaturato, fatto quantità: qualcuno, e non faccio nomi, ma sappiamo tutti di cosa sto parlando (occhiate e ammiccamenti di consenso), diceva si fa così e giù tutti a fare così. Quale passato stiamo cercando di rievocare, scusate?³⁷

Tutti i gruppi hanno avuto una lunga discussione su questo punto nodale, confronto che è stato poi riportato in plenaria dai diversi referenti. Questo è risultato un nodo centrale dell'intera percezione e visione sulla Valle e sulla relazione uomo-ambiente tra passato e presente.

Io ricordo ancora questo paesaggio, era così, qui ci giocavo con mio fratello, qui i campi del nonno e quelli che coltivava anche mio padre, noi ci andavamo, qua la casa, eravamo qui circa (indica col dito). Vedi qui si coltivava tutt'altro, oggi solo vite... non ce l'avremmo fatta, non si

³⁴ Intervento di partecipante 05, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 02/12/2021.

³⁵ Intervento di partecipante 06, F, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

³⁶ Intervento di partecipante 07, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

³⁷ Intervento di partecipante 08, M, 18/34 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

poteva comperare tutto fuori; quindi, era necessario anche coltivare altro... poi si è smesso... poi sono arrivate le cave e i contributi³⁸.

Il gruppo, infatti, dopo questo primo scambio di battute ha intensificato la discussione a proposito della biodiversità rurale che si nota nella foto del passato e della sua perdita oggi: prima accanto al paese c'erano prati, arativi, piante da frutto e vigne. Ad un certo punto con l'apertura dell'attività estrattiva e con il suo intensificarsi molti contadini hanno preferito essere assunti come operai e abbandonare la pratica agricola, o mantenerla solo part-time. Questo ha modificato una parte del paesaggio cembrano: sono stati lasciati incolti i terreni più impervi, il bosco lentamente è avanzato. I più anziani hanno ricordato con precisione la tradizionale multifunzionalità presente in azienda: non era pensabile fare altrimenti; invece, l'avvento dei contributi pubblici da un lato ha selezionato le varietà viticole da impiantare e dall'altro ha incentivato a disfarsi del bestiame allevato. Gli agricoltori più giovani hanno notato che, se in passato era naturale per motivi legati alla sopravvivenza avere una varietà culturale ampia, oggi la scelta è etica (qualcuno di loro ha usato l'espressione agro-ecologica), non solo legata al guadagno, ma connessa a meccanismi più profondi.

Costruzione di piani di azione condivisi tra generazioni

Uno degli obiettivi chiave è stato quello di costruire tramite il percorso partecipativo un progetto di sviluppo futuro condiviso tra generazioni e negoziato grazie al dialogo ragionato. Sono state ideate e vagliate proposte che avessero una reale possibilità di essere realizzate in tempi medi (3 anni) e lunghi (7 anni). L'ultimo incontro del percorso ha permesso la fattuale attuazione di questo dialogo intergenerazionale e l'ideazione di piani di azione. L'introduzione di pratiche agro-ecologiche è stata facilitatrice di scambi del patrimonio di saperi materiali e immateriali tra individui, ha attivato una visione critica sul ruolo sia dell'uomo in quanto cittadino di un paesaggio, sia dell'uomo in quanto attivo costruttore di paesaggio (come agricoltore). La mediazione dell'antropologia pubblica ha permesso di rendere il processo maggiormente condiviso e concreto: alcuni partecipanti hanno commentato che per la prima volta stavano ascoltando idee concrete, non le solite stranezze irrealizzabili, hanno dichiarato di essere sorpresi felicemente che potessero essere loro in prima persona a poter decidere del futuro del territorio, hanno ribadito che lo scambio con gli amministratori ha sollecitato un sentimento di partecipazione autentica e ha attivato una relazione maggiormente paritaria nel processo di *governance bottom up*³⁹.

I piani di azione vagliati dal percorso e sistematizzati insieme agli ideatori del progetto hanno permesso di capire come volessero muoversi i cittadini e quali fossero le priorità emergenti dal territorio. Infatti, l'Asse 1 è stato impostato con accordo unanime sull'educazione e l'interazione. Per gli abitanti risulta necessaria la costruzione di un sistema di formazione permanente che accompagni le aziende agricole nel percorso di transizione agro-ecologica e nella ricerca di forme di interazione e collaborazione, in particolare con il settore turistico, del commercio agroalimentare e dell'artigianato, per la costituzione di reti di imprese e di accordi territoriali. In queste parole si può ritrovare l'eco della proposta di Morin (2020: 43-47) che auspica per il superamento della logica capitalistica attuale la realizzazione di reti di scambio tra quelle che definisce «oasi di fraternità», ossia tutte quelle esperienze di transizione ecologica, ritorno alla terra nel rispetto della sostenibilità, produzione con logiche di scambio, che sono presenti nei diversi territori, ma che sopravvivono isolate le une dalle altre e per questo hanno minor potenza di azione e resilienza.

Se, come sostiene Zagrebelsky (2016: XII), nei rapporti tra generazioni il conflitto è fisiologico,

³⁸ Intervento di partecipante 09, M, 55/80 anni, Cembra-Lisignago, 15/12/2021.

³⁹ Dialoghi tra i partecipanti, online piattaforma Zoom, 24/01/2022.

l'acquiescenza senza carattere è patologica e l'antagonismo trasforma tanto i padri quanto i figli. Nello scambio partecipato favorito dal progetto ECOVINEGOALS si è assistito a questo accrescimento collettivo: le diverse età e le diverse visioni che ciascuna portava in sé si sono scontrate, combinate, riflesse, rinnovate e in alcuni casi hanno risolto la tensione con una prospettiva nuova, eppure costruita insieme. Il tema dell'educazione permanente (*lifelong learning*) per essere preparati e capaci di supportare la transizione ecologica e lo scambio continuo di saperi tra le componenti della società può permettere di realizzare nuove progettualità anche imprenditoriali capaci di essere attente alla salvaguardia degli ecosistemi e all'accrescimento di biodiversità ambientale. La relazione costruttiva e l'apprendimento intergenerazionale all'interno delle dimensioni collettive di governo del patrimonio possono, come specificato dai partecipanti, consentire di rileggere consuetudini e riattualizzarle. Si è constatato che le zone dove sono presenti i domini collettivi sono maggiormente predisposte a conservare parametri di sostenibilità ambientale più spiccati e le decisioni sono guidate da una ragionevolezza di conservazione e non di depauperamento del bene naturale (Bigaran, Villa 2019).

Bibliografia

- Antonelli, E. 1991. *Parceggia e cammina: guida ai sentieri in Valle di Cembra*. Cembra. APT.
- Colli, D., Boninsegna, A. 1999. *Le Valli dell'Avisio, Cembra, Fiemme e Fassa*. Padova. Tamari.
- Bazzanella, R. 2010. *Faver tracce nella storia. Faver*. BIM Adige.
- Bigaran, F. 2021. Il paesaggio viticolo della Vallagarina nella sua dimensione agro-ecologica. *Slowzine*, 7: 4.
- Bigaran F., Villa M. 2019. Gestione delle aree di uso civico, protezione della biodiversità e salvaguardia del paesaggio: il case study dell'allevamento e monticazione della vacca di razza Rendena nei territori a proprietà collettiva in Provincia di Trento. Un approccio ecologico ed antropologico. *Archivio Scialoja-Bolla*, 1: 365-390.
- Bigaran, F., Villa, M. 2022. Il paesaggio e la sua struttura agro-ecologica come soggetto terzo e bene comune. Il case study di Mezzolombardo nella Piana rotaliana (TN). *Culture della sostenibilità*, 2: 157-185.
- Ciampi, M. 2007. *La sociologia visuale in Italia*. Roma. Bonanno.
- Ferrari, W. 1986. *L'oro rosso: un'indagine sul porfido nel Trentino*. Lavis. Cracco.
- Forni, G., Scienza, A. 1996. *2500 anni di cultura della vite nell'ambito alpino e cisalpino*. Trento. ITV.
- Giacomoni, F. (a cura di). 1991. *Carte di regola e statuti della comunità rurali trentine*. Milano. Jaka Book.
- Giancristofaro L., Lapicciarella Zingari V. 2020. *Patrimonio culturale immateriale e società civile*. Roma. Aracne.
- Godelier, M. 1972. *Rationality and Irrationality in Economics*. New York. Mostly Review Press.
- Goodenough, E. R. 1956. *Jewish Symbols in the Greco-Roman period V e VI*. New York. Pantheon.
- Graziani, A. C. 2007. Proprietà della terra e sviluppo rurale. *Agricoltura Istituzioni Mercati*, 1: 65-94.
- Grossi, P. 1977. *Un altro modo di possedere*. Milano. Giuffré.
- Grossi, P. 2019. *Il mondo delle terre collettive*. Macerata. Quodlibet.
- Harper, D. 2002. Talking about pictures: A case for photo elicitation. *Visual Studies*, 1: 13-26.
- Job, M. 2016. «L'accertamento delle proprietà collettive delle comunità frazionali di Trentino e Südtirol», in *Gemeinschaftlicher Besitz*, AA.VV (ed). Bozen. Südtiroler Bauernbund: 147-158; 202-213.
- Leonardi, A. 2005. «Le traiettorie dello sviluppo: verso la conquista di un benessere diffuso» in *L'età contemporanea. Il Novecento*, Leonardi, A., Pombeni P. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 41-63.

- Losacco, G. 2012. *Sociologia visuale e studi di territorio*. Milano. Franco Angeli.
- Marzatico, F. 1994. «I ritrovamenti archeologici di Cembra nel quadro dell'antico popolamento della valle» in *Storia di Cembra*. Benvenuti S. (a cura di). Trento. Temi:37-68.
- Morin, E. 2020. *La fraternità perché?* Roma. FAA.
- Nervi, P. 2014. La nuova stagione degli assetti fondiari collettivi in un sistema evolutivo economia/ambiente. *Archivio Scialoja-Bolla*, 1: 87-104.
- Olivier de Sardan, J-P. 2009. «La politica del campo. Sulla produzione dati in antropologia», in *Vivere l'etnografia*. Cappelletto, F. (a cura di). Firenze. SEID: 27-64.
- Pennaccini, C. 2010. *La ricerca sul campo in antropologia*. Roma. Carocci.
- Ragusa, S. 2011. *Trentino, lo sfruttamento "gentile" nella valle del porfido*, Cembra. Vallecchi.
- Sahlins, M. 1972. *Stone Age Economics*. London. Tavistock Press.
- Stanislawski, D. 1975. Donsysus westward: early religion and the economic geography of wine. *The Geography Review*, 65: 427-444.
- Tomasi, G. 1994. «L'ambiente naturale della Val di Cembra» in *Storia di Cembra*. Benvenuti, S. (a cura di). Trento. Temi:19-36.
- Tommasoli, M. 2002. *Lo sviluppo partecipativo*. Roma. Carocci.
- Unwin, T. 1993. *Storia del Vino*. Roma. Donzelli.
- Villa, M. 2022. «La campagna nutrive la città? Paesaggio agricolo e relazioni prossimale nel fondo-valle montano. Il case study della Piana rotaliana secondo un approccio storico e antropologico», in *Nutrire le città italiane attraverso le pianure e le montagne. Il contributo delle scienze umane attraverso un approccio applicativo*, Leggero, R., Villa, M. (a cura di). Roma. Aracne: 153-182.
- Winterle, A. 1995. «Architettura rurale e trasformazioni urbanistiche nelle Valli dell'Avisio», in *La Vallata dell'Avviso, Fiemme Fassa Cembra Altopiano di Piné*. Felicetti, M. (a cura di). Trento. Cromopress: 146-158.
- Zagrebelsky, G. 2016. *Senza adulti*. Torino. Einaudi.
- Zanotelli, D. 2015. «Territori in rete», in *Contadini di montagna. Racconto di un paesaggio terrazzato*. Varotto, M. (a cura di). Verona. Cierre: 9-11.

La rigenerazione secondo il PNRR

Etnografia dei documenti e delle pratiche di una proposta progettuale sul Piano nazionale borghi in Umbria

Enrico Petrangeli
enricopetrangeli@gmail.com
Ricercatore indipendente
ORCID: 0000-0003-1305-4465

Abstract

The paper takes its cue from Wittgenstein's suggestion to look for the meaning of words in the concrete use made of them in particular "language games" and "situational contexts". The language game in question is Regeneration, both cultural and social, which, in almost all its bureaucratic declinations, is however always based on urban regeneration and/or territorial development. Ethnography and hermeneutics are applied to documents produced by the Italian "National Plan Borghi PNRR-MIC" and by the Third Sector and Social Economy Section of the Umbria Region. The "situational context" is the design team of which the author was a member and that gave opportunities for participant observation.

The bureaucratic shaping of the concept of Regeneration is read from a perspective of militant and reflexive ethnography, as a critique of the rhetorics and practices of territorial development.

Keywords: National Plan "Borghi"; Italian National Recovery and Resilience Plan – PNRR; Small Town and Community Degradation; Regeneration; Reflexive Ethnography

Introduzione

Al Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza - PNRR, si potrebbe aggiungere un'altra R in coda: starebbe per Rigenerazione e sarebbe giustificata dalle tante sezioni del Piano che ne parlano, quasi sempre aggettivata da "urbana", e dall'imponente ammontare complessivo delle risorse (Brioni 2022). D'altra parte, è ormai ben lumeggiato, sia in ambito rurale sia urbano, il legame tra Rigenerazione e Gentrificazione, con il primo termine che spesso occulta i concreti interessi economici e giochi di potere del secondo rilevabili ad una lettura intersezionale che combina le categorie sociali di classe, genere, etnia, età, disponibilità economiche, lavoro (Kern 2022).

L'articolo parte da questa doppia constatazione, l'impatto delle politiche pubbliche nell'assestare fenomeni sociali globali e le valenze socio-culturali del real estate, e conduce un esercizio etnografico ed ermeneutico su un caso concreto per dare corpo ed evidenza agli attori della rigenerazione e alle trame da loro messe in atto nell'interpretare il loro ruolo. Si analizzano le caratteristiche di un Avviso del PNRR sulla Misura 2 "Rigenerazione di piccoli siti culturali, patrimonio culturale, religioso e rurale", Investimento 2.1: "Attrattività dei borghi storici", finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU (MiC 2021) e la composizione e il funzionamento dell'équipe di lavoro costituitasi per il disegno di una proposta progettuale in risposta a tale avviso. Da un lato si vogliono evidenziare e dettagliare le retoriche e le ideologie dei documenti elaborati da burocrazie centrali, considerandone le produzioni e gli effetti; dall'altro si vogliono mostrare le forme che assume l'agentività territoriale stimolata dall'avviso tra peculiarità, consapevolezze locali e determinazioni

normative. Si vuole anche evidenziare qualche elemento concreto dei temi, delle direzionalità e dei rapporti di forza che la dialettica egemonico-subalterno utilizza nel caso specifico per dare forme sincretiche alla rigenerazione.

Note di teoria e metodo

La nozione di contesto situazionale alla quale si trova euristicamente utile fare riferimento è quella, ben presente agli studi di antropologia culturale, coniata da Bronislaw Malinowski proprio un secolo fa (Malinowski 1923). Con alle spalle già importanti missioni etnografiche nelle Trobriand, Malinowski dimostra che il significato di una parola può intendersi, da parte di un osservatore esterno, ma anche da parte dei parlanti nativi, soltanto facendo riferimento al suo contesto d'uso. Ciò vale nelle comunità “esotiche” come in quelle occidentali e, dal momento della sua proposta, la nozione di contesto situazionale s'è guadagnata un posto stabile negli studi di linguistica e di filosofia del linguaggio a definire l'insieme delle determinanti generali, culturali nel senso proprio che l'antropologia culturale assegna al termine cultura, che si danno come condizione degli atti linguistici (Desideri 1983; Ponzio 2006). Il riferirsi al contesto situazionale per vedere all'opera le dinamiche sociali di significazione che “sedimentano” la carica semantica delle parole può essere considerato il contributo dell'antropologia culturale allo smantellamento delle filosofie del linguaggio fondate sulle corrispondenze “naturalistiche” tra parole e realtà o che attribuiscono alle combinazioni della logica o alle speculazioni della metafisica il monopolio delle produzioni di significato. È la cornice che permette di ragionare sul linguaggio a partire dall'analisi delle concrete pratiche di significazione e di comunicazione adottate negli scambi relazionali del quotidiano; di riconoscere nel segno l'arbitrarietà e dunque la convenzionalità di rapporto tra le due facce del significante e del significato e che, in sintesi, consente di dire: «Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio» (Wittgenstein 1967: 43). L'uso poi si individua e descrive all'interno di un “gioco linguistico” che è una qualsiasi delle situazioni concrete nella quale un bambino acquisisce una lingua, o l'insieme delle situazioni, sempre incrementabili in cui il parlante pratica la lingua. Esplicitare la rilevanza funzionale del gioco linguistico consente di affermare che: «Parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita» (Wittgenstein 1967: 23).

Il pendolo tra contesto situazionale e gioco linguistico, con i rimandi ai piani di denotazione e connotazione riferibili, mi sembra che riesca a fondare adeguatamente il ricorso all'approccio etnografico per lumeggiare il significato di rigenerazione.

A completare l'esplicitazione della “postura epistemologica” di questo contributo, si dichiara anche la vicinanza a quella corrente dell'antropologia riflessiva che, definibile come autoetnografia “analitica”, ha come linee guida: il coinvolgimento del ricercatore nel suo oggetto di studio e il suo essere riconosciuto, nella sua ambivalenza di osservatore-osservato; l'esplicitazione, più consapevole possibile, degli elementi di soggettività pertinenti; l'impegno all'analisi teorica e all'uso sociale dei risultati prodotti oltre qualsiasi autoreferenzialità accademica e/o letteraria (Gariglio 2017).

Per comodità di scrittura e, spero, efficacia di lettura, nel testo, con l'espressione contesto situazionale si intende l'insieme contesto situazionale – gioco linguistico – autoetnografia.

La genesi del “contesto situazionale-gioco linguistico”

Con qualche giorno di anticipo, Paolo, presidente di una cooperativa di comunità che sussidia attivamente il Comune di Allerona in molti servizi alla cittadinanza, mi invita a partecipare ad una riunione su Zoom pianificata per martedì 8 febbraio 2022: il comune di Allerona e quello di Castel

Viscardo¹ intendono presentare una proposta progettuale sull'avviso pubblico «per la rigenerazione culturale e sociale dei piccoli borghi storici da finanziare nell'ambito del PNRR» (MiC 2021).

La presentazione telematica delle richieste di finanziamento deve essere completata entro le ore 13:59 del 15 marzo 2022. Il mese, grosso modo, che intercorre tra le due date, è la durata del contesto situazionale sul quale si propone qualche notazione e riflessione etnografica ritenuta pertinente alla focalizzazione del processo empirico di attribuzione di senso al concetto di rigenerazione sociale e culturale di piccoli borghi storici e ad alcuni suoi risultati.

L'Avviso pubblico del MiC è senz'altro da considerare l'inesco del contesto situazionale per il quale definisce il periodo di funzionamento. Ma soprattutto, nell'Avviso è da ravvisare il canone generativo del gruppo di lavoro, della sua composizione che si vuole *multistakeholder*, e dell'insieme delle regole che definiscono ruolo, prassi e produzioni di valore da parte di ognuno degli attori singolarmente e del gruppo nell'insieme.²

La riunione su Zoom, il collegamento da remoto è pressoché necessario viste le normative sanitarie di contrasto alla diffusione della Covid19, si apre sulla piattaforma di un'agenzia di servizi di ricerca, sviluppo e progettazione nel campo della bioedilizia e della bioarchitettura che ha già avuto rapporti con l'amministrazione comunale per interventi di riqualificazione urbanistica finanziati attraverso i fondi strutturali. Sono presenti l'amministratore Paolo Pacifici e una collaboratrice; Sauro Basili, sindaco di Allerona e Daniele Lungaroni, sindaco di Castel Viscardo, rispettivamente insieme ad Angela Gilibini e a Luca Giuliani assessori e vicesindaci, fanno gli onori di casa. Chiara Tiracorrendo e Massimo Luciani rappresentano l'Ecomuseo locale. Andrea Massino è il direttore di una cooperativa sociale e Manuela Meister è project designer della stessa.

Poniamoci una prima questione: possiamo dire che l'avviso MiC 21 propone il riconoscimento e la finalizzazione funzionale di capitali sociali presenti sul territorio come prima dimensione per la rigenerazione sociale e culturale della comunità? Considerando che nel testo non ci sono dichiarazioni esplicite in questo senso né tantomeno risorse previste o riconoscimenti, viene da considerare che la "virtuosa" aggregazione presentata sia piuttosto da inserire nella cornice della "eterogenesi dei fini" e determinata da autonome storie locali: dalle concrete volontà, capacità di impegno, rappresentatività socio-politica e "affiatamento cooperativo" dei singoli attori presenti e attivi sul territorio.

¹ Allerona e Castel Viscardo, in Provincia di Terni, sono due piccoli comuni dell'Umbria, al confine con l'alto Lazio. La loro configurazione urbana si deve in primo luogo alle peculiarità geomorfologiche del sito sul quale sorgono: l'apparato collinare che accompagna il fiume Paglia nel suo basso corso verso il Tevere. Ma è caratterizzata anche dai due castelli bassomedievali intorno ai quali si sviluppano gli abitati. Il paesaggio circostante è, in buoni tratti, ancora quello che si è definito attraverso le pratiche agricole, estrattive e di utilizzo dei boschi dell'economia vernacolare documentabile dal periodo Etrusco-Romano. Per le loro caratteristiche demografiche e socio-culturali, sia Allerona sia Castel Viscardo sono comprese nell'Area Interna Sud - Occidentale dell'Orvietano.

² *Dramatis personae*. Sauro Basili, Sindaco di Allerona dal 2014, eletto da una lista civica di area Centro sinistra; Angela Gilibini, bibliotecaria, assessora all'istruzione e alla cultura. Daniele Lungaroni, Sindaco di Castel Viscardo dal 2014, lista civica Centro sinistra; Luca Giuliani, laureato in Conservazione e Restauro Beni Culturali (Archivistica), vice-sindaco. Paolo Giovannini, dottore in Scienze politiche, presidente di Organizzazione di Allerona per lo Sviluppo Integrato – O.A.S.I. cooperativa di comunità costituitasi trasformando la cooperativa originaria in parallelo allo svolgersi di una ricerca-intervento sullo Sviluppo di comunità condotta, a partire da maggio 2016. Paolo Pacifici, dottore in Economia e Commercio, amministratore di Advanced Planning Engineering, Servizi di ricerca, sviluppo e progettazione nel campo della bioedilizia e della bioarchitettura. Chiara Tiracorrendo, laureata in Lettere, Assessora del Comune di Castel Viscardo, presidente dell'Ecomuseo del Paesaggio Orvietano (EPO); Massimo Luciani, Educatore, guida ambientale ed escursionistica, Coordinatore operativo dell'EPO; Andrea Massino, Direttore della Cooperativa sociale "Il Quadrifoglio" di Orvieto, l'impresa sociale più rilevante del territorio che ha una convenzione di co-progettazione per i servizi sociali con i due comuni.

Il punteggio di partenza

La riunione su Zoom entra subito nel merito con la presentazione del punteggio in partenza dell'ancora più che eventuale «Progetto locale di rigenerazione culturale e sociale» del quale non si hanno né idea concettuale, né tantomeno metodiche di intervento e contenuti. Sulla base della griglia di valutazione e secondo una procedura di auto-assegnazione, Paolo P. e Andrea M., facendo valere l'approccio pragmatico di chi ha consuetudine con la progettazione istituzionalizzata, propongono le loro stime evidentemente elaborate nei giorni precedenti. È prassi consolidata avviare così i lavori di un'équipe di progettazione, la cosa non soltanto non imbarazza, ma anzi induce la rassicurazione che è, in molti casi compreso l'attuale, connotato emotivo dell'intervento tecnico professionale presunto oggettivamente neutro.

La traduzione in punteggio delle «Caratteristiche del contesto», come richiesto dalla sezione B della Griglia di valutazione (MiC 2021: 20) è agevole e trova diffuso in tutti i membri del gruppo un atteggiamento consensuale. Il valore culturale e naturalistico della proposta progettuale è determinato in rapporto alla collocazione del comune in aree protette, alla presenza nel territorio selezionato di siti Unesco, alla presenza di emergenze di interesse nazionale e internazionale, al numero puntuale di beni culturali e paesaggistici, all'adesione a reti o associazioni di valorizzazione territoriale formalmente riconosciute. Nella medesima sezione B, le «Caratteristiche della fruizione culturale e turistica» ricorrono alle indicizzazioni Istat per la Domanda culturale di luoghi della cultura statali e per il Tasso di turisticità. Ad assegnare punteggio è il loro stare sopra la media regionale (certificata a livello provinciale). A premiare invece il tasso di Densità ricettiva, cioè i posti letto/kmq, è lo stare sotto il valore di soglia regionale, la certificazione è comunale. Ancora un valore dal negativo emerge nel caso dei Servizi culturali presenti nel comune (musei, biblioteche, archivi, teatri, cinema, parchi archeologici, istituti culturali, auditorium, case museo, ecc.): a dare punteggio è la loro non fruibilità. Infine la Condizione di marginalità territoriale del Comune dà punteggio secondo l'espressione di criticità dell'indicatore fissato dalla legge 158 del 2017³.

Insomma, MiC 2021 definisce i requisiti essenziali del comune beneficiario del finanziamento per la rigenerazione *ex lege* e sulla base di dati statistici disponibili. Ne risulta che il comune destinatario di fondi per la rigenerazione deve rispondere ai seguenti requisiti: è un piccolo comune (<5.000 ab.); ha ricchezza "certificata" di patrimonio culturale materiale, soprattutto paesaggistico e storico culturale; ha contemporaneamente evidente attrattività turistica (>media regionale) e deficit di accoglienza; ha un gran numero di servizi culturali chiusi e non fruibili; presenta situazioni di marginalità legate a dissesto idrogeologico, arretratezza economica, decremento popolazione, disagio insediativo, inadeguatezza dei servizi sociali, difficoltà di comunicazione, densità demografica.

In questo elenco appaiono problematiche strutturali, tendenze di sistema, fenomeni congiunturali: le varie dimensioni dei fatti sociali su cui appuntano le proprie riflessioni l'antropologia strutturale e la storiografia sociale, individuando aree di interesse comune sempre in espansione e prestandosi concetti interpretativi (Braudel 1958, Burke 2011). Sembra lecito porsi la domanda sull'opportunità di intervenire sulla base della logica del finanziamento per progetto, che è efficace forse nel contrasto di alcuni effetti circoscritti, ma quasi mai sulle tendenze di un fenomeno né sulle sue cause. Poniamo la questione in termini interrogativi: la rigenerazione sociale e culturale di un borgo (tra poco discuteremo l'approssimazione di questa denominazione) è stata considerata tratto *événementielle* che può essere contrastato e/o favorito con un finanziamento circoscritto alla realizzazione di inter-

³ Decreto del Presidente del Consiglio dei ministri 23 luglio 2021, recante "Definizione dell'elenco dei piccoli comuni che rientrano nelle tipologie di cui all'articolo 1, comma 2, della legge 6 ottobre 2017, n. 158", in Gazzetta ufficiale n. 220 del 14 settembre 2021. Le categorie di criticità previste sono: A) Dissesto idrogeologico; B) Arretratezza economica; C) Decremento popolazione; D) Disagio insediativo; E) Inadeguatezza Servizi sociali; F) Difficoltà di comunicazione; G) Densità demografica.

venti in un determinato tempo breve, cioè a progetto? Ciò denoterebbe un approccio riduttivistico alla questione. Oppure la rigenerazione sociale e culturale è stata ascrivita alla storia economica da proiettarsi sulla *longue durée*? Questo secondo caso, che meglio avrebbe affrontato la complessità della questione sembra improbabile da sostenere considerando, per esempio, la “discontinuità” con la Strategia nazionale delle Aree interne.

Come nota a margine, di colore ma anche significativa, sembra utile sottolineare l’umore che si è andato via via diffondendo tra i presenti durante il percorso di analisi valutativa e di quantificazione del punteggio che si raggiungeva parametrando le caratteristiche del contesto reale con le quotazioni assegnate dal bando. Salutare ogni volta con soddisfazione l’incameramento di quanti più punti possibile ha indotto una specie di sedazione collettiva dell’attenzione verso i contenuti. Così alla fine del percorso ci si è lamentati di non essere una zona ancor più marginale, di non avere un altro teatro chiuso o un altro parco archeologico dichiaratamente inutilizzabile, di non raggiungere una più acuta sofferenza sociale e di avere invece una discreta dotazione di servizi alla popolazione. Non si pensi allo stato d’animo esaltato della trance agonistica, ma alla disincantata battuta di un sindaco che dice: «Non siamo abbastanza disgraziati».

L’irruzione dei borghi

A questo punto, ai fini di una maggiore efficacia nell’illustrazione dell’esperienza etnografica del contesto situazionale, è opportuno riorganizzarne il racconto. La modalità di interlocuzione e di confronto tra i membri ha infatti risentito delle normative sanitarie anti Covid 19 e così gran parte delle riunioni, sia “collegiali”, sia dei singoli sottogruppi tematici è avvenuta da remoto. Quasi tutti i documenti di lavoro, ottenuti per estrapolazione di brani del formulario, è stato possibile condividerli su un cloud e sono stati elaborati a più mani. Piuttosto che dar conto in maniera cronologica delle riunioni che si sono succedute per l’obbligata frantumazione operativa, dei rumori comunicativi e/o delle agevolazioni dovute al contesto delle riunioni da remoto, dell’alternarsi di quiescenze in genere attribuibili a equivoci e/o delle repentine accelerazioni, ci si sofferma su alcuni *item* pertinenti a riprendere il discorso sulla concettualizzazione operativa di rigenerazione.

MiC 21 individua come beneficiari del finanziamento i piccoli Comuni che stanno al di sotto del valore di soglia dei 5.000 abitanti. Ma non si tratta di tutti i piccoli Comuni, che sono 5.535 e che rappresentano il 70,03% del numero complessivo dei comuni italiani (Tuttitalia 2022). Infatti:

L’Avviso sostiene progetti di rigenerazione culturale, realizzati nei piccoli Comuni caratterizzati da una significativa presenza del patrimonio culturale e ambientale nei quali sia presente un borgo storico o, nel caso di Comuni di piccole e piccolissime dimensioni, che si configurino nel loro complesso come un borgo storico [...]. Per borghi storici si intendono quegli insediamenti storici chiaramente identificabili e riconoscibili nelle loro originarie caratteristiche tipomorfologiche, per la permanenza di una prevalente continuità dei tessuti edilizi storici e per il valore del loro patrimonio storico-culturale e paesaggistico (MiC 2021: 10).

Sulla base delle risorse economiche stanziare, saranno dunque finanziati «Progetti locali di rigenerazione culturale e sociale di almeno 229 borghi storici», cioè 229 borghi storici su/di 5.535 piccoli comuni.

A lumeggiare il milieu culturale del periodo, richiamiamo la corrispondenza giornalistica intercorsa sulle pagine di “la Repubblica” nell’aprile del 2020 a seguito degli articoli delle “archistar” Massimiliano Fuksas e soprattutto Stefano Boeri (Boeri 2020) e che hanno indotto le precisazioni dei presidenti di varie reti associazionistiche di piccoli comuni: l’associazione dei Borghi più belli d’Italia, l’Unione nazionale Comuni, Comunità ed Enti montani - Uncem e l’Associazione Borghi autentici. Quella corrispondenza, da ricondurre anche al particolare stato d’animo indotto dalla Covid 19 che

riverberava letterarie fughe dalle città flagellate dalla peste verso ameni ritiri rurali, i sindaci di Allemona e di Castel Viscardo l'hanno seguita e sono consapevoli della delicatezza che assume, rispetto alle esigenze del comune e della sua popolazione, focalizzare i borghi come oggetto e soggetto di rigenerazione culturale e sociale. Sul tema, abbiamo una lettera aperta di Marco Bussone, presidente Uncem (Bussone 2022) che ha il valore di requisitoria istituzionale ed ha ottenuto una vasta eco politica, rappresentativa delle valutazioni di larga parte delle amministrazioni locali, senza essere riuscita però né a modificare l'approccio progettuale del Ministero, né le scale di valore divenute categorie di merito traducibili in punteggi. La lettera aperta sottolinea il clamore mediatico intorno al bando MiC 21 per precisare che la dignità di notizia andrebbe attribuita non tanto al gran numero di comuni che si stanno adoperando per rispondere con proposte progettuali, né tantomeno agli interventi di riqualificazione che saranno effettuati. «La notizia è che il bando è una lotteria», afferma Bussone, richiamando il caso della Linea a dello stesso bando che attraverso il tutoraggio delle Regioni è arrivato a finanziare interventi su 21 borghi, uno per ogni Regione d'Italia, ognuno con 20 milioni di euro. Quel primo procedimento aveva già portato alcune amministrazioni a dover sforbicare il tessuto urbanistico e sociale dei propri territori creando artificiosamente oggetti, “nuovi borghi antichi” verrebbe da definirli, che si isolavano dal contesto locale per aderire alle prescrizioni concorsuali. La lista dei 21 borghi risultati assegnatari delle risorse, alla data della lettera aperta del presidente dell'Uncem, è conosciuta anche se la Commissione ministeriale sta ancora ultimando i suoi lavori e Bussone rivela, oltre lo sdegno per una procedura che ha messo gli uni contro gli altri, in competizione tra loro i vari amministratori locali, la preoccupazione di quelli beneficiati, o meglio sorteggiati, che dovranno far fronte alle complessità burocratiche: di spesa (gare, indagini di mercato, appalti), di rendicontazione e di supervisione responsabile dei cantieri con le «minime macchine organizzative dei Comuni». «Non doveva essere così» commenta Bussone:

In un Paese che deve oggi come mai, generare coesione a partire dall'unità delle Istituzioni. Facendo lavorare insieme i Comuni. Solo insieme, in un territorio omogeneo i Comuni sono vincenti e forti. Non da soli e uno contro l'altro! Così si distrugge la rete dei Comuni, si ignorano le faticose reti esistenti, si inabissa il lavoro dei Sindaci che vincono i campanilismi e i dannosi municipalismi per essere forti insieme (Bussone 2022).

Le dichiarazioni di Bussone esprimono le concretissime preoccupazioni di amministratori locali che derivano dalle pratiche quotidiane di governo dei territori, dalla puntuale conoscenza delle reali capacità tecniche e burocratiche delle amministrazioni, dalle recenti esperienze. Dalla consapevolezza dei limiti potremmo sintetizzare. A livello politico-amministrativo si denuncia amaramente come non corretta la «matrice narrativa, politica, istituzionale» adottata e invece si richiama il precedente positivo della Legge 158 (6 ottobre 2017). Questa ha l'obiettivo di sostenere lo sviluppo economico, sociale, ambientale e culturale dei piccoli comuni, il riequilibrio demografico del Paese, il presidio attivo del territorio, soprattutto per le attività di contrasto del dissesto idrogeologico e per le attività di piccola e diffusa manutenzione e tutela dei beni comuni. La Legge è a favore dei residenti e delle attività produttive insediate localmente incrementando il sistema dei servizi essenziali, tutelando e valorizzando il patrimonio naturale, rurale, storico-culturale e architettonico dei territori. Non parla di borghi che, vedremo subito meglio, è un termine usato in una specie di riduzione estetico-salutista operata dalle borghesie metropolitane delle complessità dei paesi e delle comunità che le abitano.

Una digressione concettuale: il “piccoloborghismo” vs i paesi reali

Lo slittamento incauto da piccoli comuni e paesi a borghi che troviamo in MiC 21 indica ciò che si intende per rigenerazione nel linguaggio burocratico delle politiche e delle strategie di sviluppo territoriale che si avvalgono dei canali di comunicazione mainstream. Un significato che è diametralmente opposto alle speranze di amministratori e stakeholders locali:

Erano appena apparsi i titoli e le grandi pagine sulla bellezza dei borghi, sulla rigenerazione, sulle migrazioni dai quartieri urbani verso i borghi e i paesini. Ci eravamo permessi di ribadire che dovevamo evitare retorica e banalità. I paesi sono paesi. Non borghi. Costruire comunità non è rifare un borgo (Bussone 2022).

Dunque, ripercorrere la disputa sulla valenza sociale e semantica da assegnare ai comuni con meno di 5.000 abitanti, nell'oscillazione tra la re-invenzione del borgo e la rivendicazione del paese, è cruciale per osservare in azione le dinamiche di costruzione del concetto di rigenerazione. Schematizzando, abbiamo in un estremo i tentativi di imposizione *top-down* di una visione che si vorrebbe egemonica e, dall'altro estremo forme di agentività, più o meno consapevoli, che rispondono sulla base della percezione, che si vuole ancorata alla realtà, dei fabbisogni locali: in un'aggiornata e contemporanea riproposizione del rapporto città-campagna, egemone-subalterno.

Il libro collettaneo *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi* (Barbera et al. 2022)⁴ offre vari e importanti spunti di riflessione sull'uso e l'abuso del termine borgo e, dal nostro punto di vista, sulla costruzione del concetto di rigenerazione. Affiorano: 1) le soggiacenti categorie di valore socio culturale ed economico, il cui contenuto è spesso retoricamente manipolato dal cosiddetto marketing territoriale che si avvale di raffinatissimi *storytelling* (si veda ad esempio il cortometraggio di Michele Placido, 2022), da cui si originano le reinvenzioni del borgo e conseguentemente le attività della sua rigenerazione sociale e culturale; 2) l'identikit degli agenti delle politiche e delle strategie di costruzione dei nuovi borghi “immaginari”, spesso nell'anonimato costruito ad arte dal *deep state*, cui si aggancia inestricabilmente in maniera deduttiva e prescrittiva la loro rigenerazione sociale e culturale.

Anzitutto abbiamo un nome efficace a definire l'intreccio tra retorica e ideologia che enfaticamente riconnota, quasi un iperoggetto in scala minore, il borgo. Si tratta di “piccoloborghismo” (Bindi 2022) di cui si denuncia la matrice neoliberale che sta ridisegnando le fisionomie dei borghi *sub specie* di cartolina. Il concetto di polo attrattore, così spesso utilizzato, rimanda all'industria culturale: il marketing orienta i recuperi del patrimonio materiale e immateriale; e le costruzioni neo-identitarie

⁴ Si tratta dell'ultima operazione editoriale dell'associazione Riabitare l'Italia (https://riabitarelitalia.net/RIABITARE_LITA-LIA) il cui Manifesto denuncia la crisi delle tradizionali egemonie territoriali italiane che genera un paese senza più “centri” urbani e metropolitani capaci di sviluppare funzioni direzionali; sottolinea l'esistenza di comunità in sofferenza sociale che lo strabismo ideologico non vede, «nelle terre alte, come nei fondovalle della deindustrializzazione; nelle campagne dell'agricoltura intensiva, come nelle aree attraversate dalla consumazione dell'esperienza dei “distretti”; nelle fasce costiere deturpate dal continuum delle seconde case in abbandono, come nelle sempre più vaste e sofferenti periferie metropolitane»; sintetizza il definirsi di un'Italia dei “vuoti” cioè in declino demografico, in spopolamento, dove cresce l'abbandono edilizio e i servizi pubblici vitali degradano e spariscono (dalla scuola alla farmacia, dall'ufficio postale al forno, al presidio ospedaliero); rileva il paradosso tragico di un'Italia marginalizzata dove più che altrove «si manifestano la fragilità del suolo, gli squilibri climatici, gli scompensi eco-sistemici... che porta sulle sue spalle, spesso tra la generale inconsapevolezza e indifferenza, i destini dell'equilibrio ambientale dell'intero paese». Sottolineate la complessità, il policentrismo, la diversità biologica degli ambienti e culturale delle comunità presenti in Italia, il Manifesto individua anzitutto la necessità di: «decostruire le immagini stereotipate che distorcono senso comune, consapevolzze collettive, programmi di studio e di ricerca, dibattito pubblico, scelte politiche. Si sente la necessità di cominciare a costruire una nuova rappresentazione d'insieme, più nitida e più fedele, meglio in grado di cogliere le complementarità, i raccordi, le fratture. In primo luogo si deve tornare a guardare da vicino». Uno sguardo da vicino che superi le politiche assistenzialistiche di compensazione del disagio o di soccorso post emergenza per puntare a consapevoli strategie di sviluppo comunitario. A questo punto il Manifesto fa una dichiarazione di appartenenza richiamando il recente esempio virtuoso della Strategia Nazionale Aree Interne, di cui sottolinea così la valenza e i limiti d'efficacia: «è arrivata a interessare un sesto del territorio nazionale, ma che anche in questo caso non riesce ad esprimere appieno il proprio potenziale di cambiamento, sottoposta com'è al disinteresse – quando non al contrasto attivo – della cultura e della politica dominanti».

di idilliaci valori comunitari, si basano esclusivamente sul pittoresco, sul buon cibo, sulle arcaiche e arcadiche genuine tipicità. La partecipazione delle popolazioni locali al percorso decisionale riguardante la definizione delle politiche di valorizzazione territoriale è sbandierata retoricamente ma di fatto ignorata dalle logiche *top-down*.

C'è poi la ricostruzione del percorso che ha portato alla sostituzione del termine "paese" con quello di "borgo". Circoscrivendo l'ambito temporale agli ultimi anni, si indicano le responsabilità della RAI che è la più grande impresa culturale italiana e del MiC 21. E viene sottolineato come questa sostituzione abbia ridotto la capacità di percepire e di comprendere le complessità ecosistemiche, ambientali e sociali, degli insediamenti locali, dei paesi. E di come un recente e genericissimo "architettese" abbia prodotto un cortocircuito concettuale che:

Fa pensare a chiese, mura, castelli, piazze ma mai a cascine, stazzi, masserizie e soprattutto mai al mondo del saper fare connesso con l'agricoltura, allevamento e paesaggio culturale. Come dire che solo i luoghi fisici simbolo del potere possono aspirare a fondi pubblici per una rinascita culturale, mentre così non può accadere per le eredità del lavoro e dell'uso dello spazio, elementi questi ultimi che danno vita alla coscienza di luogo e a un possibile approccio territorialista (Clemente 2022: 24).

C'è il racconto autobiografico e testimoniale, epperò concretissimo, di minute percezioni, di evocazioni nostalgiche del "pieno" che caratterizzava appena qualche decennio addietro il paese natale e di realistiche constatazioni sul vuoto attuale. E chi ha fatto della "restanza" l'oggetto autoriflessivo dei suoi studi non può che ammettere addirittura i limiti e gli inganni dell'antropocentrismo e sperare in una grande rivoluzione culturale e morale, in nuove parole e nuove pratiche istituendo la corrispondenza tra rivoluzione culturale e rigenerazione, metonimicamente, di luoghi e cuori. Nella consapevolezza che l'erosione accelerata della civiltà contadina, avvenuta nel secondo dopoguerra ha fatto vivere, a chi se n'è accorto e ha gli strumenti di analisi e la lucidità di coscienza, la scomparsa, in appena un paio di decenni, degli accumuli valoriali e conoscitivi delle società agropastorali durati millenni. Sulla base di ciò si definisce un impegno per cui, al proprio paese si devono "analisi impietose" e "cure amorevoli" (Teti 2022a).

C'è poi la riflessione sull'uso politico della storia che parte proprio dalla constatazione delle varie tipologie costruttive e funzionali assunte dal borgo nell'urbanistica occidentale e dunque della densità semantica del termine. Si sottolinea la discrezionale, riduttiva e strumentale elevazione della fattoria toscana o umbra a immagine archetipica del borgo. Si tratta di una costruzione metastorica che tacendo artatamente le concrete cause socioeconomiche dello spopolamento delle campagne ed enfatizzando, altrettanto artificiosamente, soltanto alcune caratteristiche di questi, quasi si trattasse di set cinematografici, produce idealtipi urbani del tutto alieni alla storia dei luoghi, forma peculiare che il Bel Paese dà alla *gated community* (Olmo 2022).

Nel suo insieme e in ognuno dei contributi che ospita, *Contro i borghi* è un pamphlet, un libro-progetto con una precisa collocazione editoriale e che dichiara esplicitamente la propria postura intellettuale. Per esempio nella provocatoria constatazione dell'esistenza di «Bruttitalia: l'insieme dei luoghi dove nessun turista si sognerebbe mai di mettere piede. Luoghi brutti per i canoni estetizza(n)ti della "Bellitalia", ma ricchi di senso e di identificazione per chi li abita» (Barbera, Dagnes 2022: 6) presso cui vive, in assuefatta accettazione del principio di realtà, la maggior parte della popolazione italiana e che trascurata dalle politiche di sviluppo del territorio non garantisce però per i suoi abitanti l'accesso ai diritti di cittadinanza e ai servizi di welfare. Chiarito che l'obbiettivo polemico non sono i borghi nella loro reale esistenza e/o persistenza, ma la narrazione dominante che li ipostatizza quali ameni luoghi di comunitarie armonie, si deriva la necessità di decostruire il discorso pubblico intorno ai borghi per: «uscire dall'esteticizzazione di un'Italia oleografica prigioniera d'un passato ch'è diventato merce e capitale culturale, per rientrare nell'effettiva realtà dei territori, abitati e

vissuti dalle persone» (Barbera et al. 2022: XV). Questa decostruzione è propedeutica e necessaria per spostare attenzioni e dunque risorse dalle valorizzazioni e dalle patrimonializzazioni territoriali, quasi sempre derivate dalla acritica accettazione del turismo quale “petrolio d’Italia”, a misure per il sostegno della reale abitabilità dei territori e degli assetti sociali legati agli insediamenti produttivi. Senza una tale rifocalizzazione di obiettivi e senza l’assunzione di conseguenti strategie politiche che passano per l’effettivo *empowerment* delle comunità e il riconoscimento dell’autorità degli amministratori locali, continuerà ad avere campo libero l’attuale mercificazione dei borghi. E il borgo, il suo idealtipo o meglio la sua traslazione iconica, sarà definitivamente un “bene posizionale”, cioè proprio del consumo ostensivo e destinato a pochi:

Un progetto post-urbano per la borghesia metropolitana, un oggetto perduto per un ceto medio in crisi e orfano della “seconda casa”, e un tratto della soggettività “critica” per il ceto medio riflessivo, mosso da preoccupazioni ambientaliste con tratti a volte tecnofobici (Barbera et al. 2022: XV).

Il Rural Eco Hub: sincretismi e agentività resistente in tema di rigenerazione?

Per soddisfare al meglio i requisiti imposti da MiC 21 riguardanti i “Soggetti richiedenti/soggetti attuatori ammissibili”, i due Comuni di Allerona e di Castel Viscardo decidono di partecipare in forma aggregata. Nel fare questo procedono confortati dalle recenti esperienze avute con altre progettazioni proposte su bandi di sviluppo territoriale finanziati dai Fondi strutturali. Poiché, come definito dal bando, oltre ad essere limitrofi, i due comuni devono sviluppare tematismi simili ed avere ognuno al suo interno un borgo, pena l’esclusione (MiC 2021: Art. 4 e Art. 1), il sindaco di Allerona è indotto ad eleggere come luogo destinatario degli interventi il Castello, e il sindaco di Castel Viscardo invece, la frazione di Monterubiaglio. Tutt’e due insediamenti di origine antichissima con testimonianze documentali e archeologiche del periodo Etrusco e con una remota rilevanza economica dovuta all’utilizzo accorto della biodiversità locale, sono stati presidi sulle vie Cassia e Traiana che congiungevano Roma con Chiusi e poi, nel basso medioevo, avamposti politico-militari di influenti famiglie aristocratiche orvietane: il Castello di Allerona (Borghi più belli d’Italia 2022) e la frazione di Monterubiaglio (Monterubiaglio 2022) hanno dunque le carte in regola per essere considerati borghi.

Circoscritti gli ambiti dell’intervento si tratta ora di definire i contenuti. A questo punto, tra i membri delle diverse componenti del gruppo di progettazione, si manifesta un atteggiamento schivo e una retorica della prudenza. Si opera ciò che, alla luce dei fatti, potremmo categorizzare come una specie di “arocco” rituale: vengono dichiarate l’inadeguatezza della struttura rappresentata a formulare proposte significative che possano assumere articolazione progettuale sulla rigenerazione sociale e culturale, però si sottolineano i *know-how* propri, la qualità della presenza sul territorio e l’opportunità di un’adeguata valorizzazione del proprio contributo. Ci si porta in una condizione di sicurezza per garantirsi migliore capacità di manovra. Per intenderci, due casi a mo’ di esempio: la società di ricerca e intervento in bioedilizia e bioingegneria, avvalendosi anche della constatazione di essere l’unica agenzia “aliena” avendo la sede legale nel capoluogo regionale, Perugia, dichiara di non sapere e di non volere entrare nel merito riguardo ai contenuti della proposta progettuale, ma si dice capacissima di assistere il comune in ogni fase e per ogni aspetto burocratico di presentazione della stessa, di progettazione tecnica degli interventi strutturali e di direzione funzionale nella fase di cantiere, come avvenuto nel recente passato; la cooperativa sociale sottolinea, invece, il recente accordo stipulato con i due comuni per la co-progettazione, alla luce di quanto previsto dal Codice del Terzo Settore, di servizi/interventi rivolti a minori e famiglie in materia di “Educazione, Istru-

one, Attività culturali di interesse sociale con finalità educativa, organizzazione e gestione di attività culturali, artistiche o ricreative di interesse sociale, di promozione e diffusione della cultura”, e di essere pronta a ricontestualizzare quegli impegni nella nuova cornice progettuale.

Per uscire dallo stallo si cerca di capire il senso che MiC 21 attribuisce alla rigenerazione: ecco il racconto del percorso fatto allora dal gruppo di progettazione integrato dalle chiose che la postura etno-ermeneutica adottata ci suggerisce. Il lemma ricorre 88 volte nel testo: la ridondanza è tipica di questo tipo di pubblicazione. Non è tra le definizioni e quasi sempre rigenerazione è citata nell’espressione “Progetti locali di rigenerazione culturale e sociale”: non potendo dunque rintracciare una denotazione univoca si deve adottare un atteggiamento di lettura attento a ricavare indicazioni dalle connotazioni. Stralciamo qualche brano dell’Art. 1:

Finalità e ambito di applicazione dell’intervento finanziario. [...] Tematiche come rigenerazione, sostenibilità e innovazione devono essere alla base di ogni singola progettualità finanziata dai fondi europei di Next Generation EU, all’interno di una visione tesa a costruire l’Italia dei prossimi decenni. [...] Si impongono, infatti, riflessioni e risposte che vadano al di là del contingente e che restituiscano vitalità a luoghi e patrimoni destinati alla scomparsa e alla perdita definitiva. [...] Creare delle radici che rendano questi luoghi attrattivi per le nuove generazioni attraverso la creazione di occupazione in un ecosistema che risponda alle esigenze del quotidiano. Bisogna quindi pensare di generare in questi luoghi progetti culturali che producano attrattività e al contempo tutela del territorio e adattamento al cambiamento climatico e che riportino le persone a vivere e a relazionarsi in maniera vitale, empatica e innovativa. In particolare il presente Avviso è finalizzato a promuovere progetti per la rigenerazione, valorizzazione e gestione del grande patrimonio di storia, arte, cultura e tradizioni presenti nei piccoli centri italiani, integrando obiettivi di tutela del patrimonio culturale con le esigenze di rivitalizzazione sociale ed economica, di rilancio occupazionale e di contrasto dello spopolamento. L’Avviso si rivolge in particolare a quei piccoli centri collocati prevalentemente nelle aree marginali del Paese, spesso caratterizzati da fragili economie, aggravate oggi dagli effetti della pandemia da Covid 19, segnati dalla presenza di gravi criticità demografiche e rischi ambientali (MiC 21: Art. 1).

Dalle premesse, “rigenerazione”, associata ad altre due tematiche, “sostenibilità” e “innovazione”, è contemporaneamente condizione di partenza degli interventi e obiettivo degli stessi. Per questa sua duplice dimensione, genealogica e teleologica, è rigenerativo ciò che, capace di andare oltre il contingente, riesce a dare nuova vitalità ai territori creando radici e risultando attrattivo per le nuove generazioni in quanto declinazione di un approccio ecosistemico al problema del lavoro che lo inserisca all’interno della soluzione dei problemi di vita del quotidiano. Penso che per questa “piattaforma concettuale” sia agevole trovare sintonia con le puntualizzazioni presentate nel capitolo precedente. Poi però si introduce la specificità del bando che vuole realizzare premesse e obiettivi di rigenerazione agendo sul “grande patrimonio” di storia, arte, cultura e tradizioni: e qui sembrano essere già pertinenti le note critiche riportate sopra che trovano importanti conferme quando si incrocia il riferimento al “grande patrimonio” con ciò che recita MiC 21 all’ Art. 6: «Contributo dei Progetti locali di rigenerazione culturale e sociale al conseguimento dei traguardi e degli obiettivi dell’Investimento 2.1 – Attrattività dei Borghi storici». Qui viene, infatti, prescritto che ogni Progetto locale di rigenerazione culturale e sociale dovrà prevedere di realizzare almeno 10 “interventi di valorizzazione di siti culturali e turistici”.

Altra prerogativa del rigenerativo, per come viene definita dall’Art. 1 di MiC 21 sopra stralciato, è che i suoi interventi debbano essere «al di là del contingente». Una semplice notazione dell’accezione filosofica di “contingente”, ci porta a considerare i suoi sinonimi di “accessorio”, “eventuale”, “accidentale” e i suoi contrapposti di “necessario”, “strutturale”, “fondativo”. Senza addentrarsi in raffinate analisi ontologiche, si rileva che MiC 21 non dà indicazioni su ciò che è da considerare contingente e ciò che

invece è da considerare necessario. Dato per acquisito il dibattito tra relativismo e antirelativismo con le importanti considerazioni per riflettere sulle caratteristiche e sui limiti degli impianti epistemologici dell'antropologia culturale (Remotti 1997) e pensando di ricavare da questo adeguata consapevolezza per adottare un approccio euristicamente pragmatico, manteniamoci sul pratico ponendoci qualche questione. Infatti, alla luce di quanto abbiamo ricostruito della retorica-ideologia piccolborghista e dei suoi interpreti, possiamo immaginare i concetti e gli strumenti di distillazione del contingente per trarne l'essenziale adottati in quel quadro e da quegli attori. Un sindaco utilizzerà i medesimi concetti e strumenti? E, per limitarci alla composizione del gruppo al lavoro nella costruzione della proposta progettuale di cui stiamo analizzando il percorso: il presidente di una cooperativa sociale? E quello di una cooperativa di comunità? E l'amministratore di una società di bioedilizia e di finanza agevolata? E il coordinatore di un ecomuseo? E gli amministratori che sono anche eruditi locali competenti e appassionati? E l'antropologo culturale che, sia detto per inciso, è stato nominato sul campo "segretario di redazione" trovandosi a dover e poter dare qualche orientamento, a scrivere qualcosa, a sollecitare contributi? In questo contesto situazionale, un parcheggio è contingente o necessario? E un *infopoint* o un centro di aggregazione giovanile? E la rivitalizzazione di una festa tradizionale? E il servizio di trasporto per anziani non autosufficienti? E la realizzazione di sentieri escursionistici? E la pavimentazione di una piazza? E la Banca del tempo? E il teatro popolare?

Non si vuole in quest'articolo individuare e percorrere le piste che porterebbero verso risposte puntualmente e ragionevolmente argomentate. Ci si limita piuttosto a considerare, e a far considerare, che il contesto situazionale messo in moto dall'Avviso MiC 21 è l'arena sociale in cui si misurano le forze e i poteri degli attori in campo. Schematizzando un po', sono riconoscibili in questa arena sociale almeno due direttrici-linee di tensione, che catalizzano il confronto e la discussione. Una "centrifuga" che vede i diversi componenti del gruppo esplorare i particolari dell'Avviso e far valere le proprie expertise per ricavare margini interpretativi alle prescrizioni e individuare soluzioni operative calzanti con la situazione. In questa direttrice-linea di tensione la coesione interna del gruppo sembra massima. La seconda direttrice-linea di tensione si può, per contrapposizione, chiamare "centripeta". In questo caso i capitali sociali e culturali, nonché gli habitus ad essi correlati nelle biografie individuali, diventano strumenti di differenziazione e distinzione interna dei vari componenti del gruppo, tesi ad enfatizzare il peso specifico di ognuno. Superata quella fase che abbiamo detto sopra di "arrocco rituale", si passa a più o meno esplicite rivendicazioni, consapevole ognuno degli attori che questa situazione contestuale è un gioco a somma zero dove il finanziamento non è illimitato. E decidere di spendere per un parcheggio, per esempio, significa sottrarre risorse economiche a un sentiero escursionistico o ai corsi del teatro popolare o al comitato di festeggiamenti per la sagra tradizionale. In questa direttrice-linea di tensione, la coesione interna del gruppo rivela faglie sottostanti più o meno profonde. Ed emergono anche diffidenze e vecchie idiosincrasie.

Nell'arena sociale definita dal contesto situazionale, nel confronto tra i vari poteri e nella durata definita dalla scadenza di presentazione della proposta progettuale, un po' alla volta ma abbastanza velocemente, si diffonde la consapevolezza che non tutte le considerazioni su accessorio e necessario pesano allo stesso modo. Le strategie silenziose e convergenti del potere politico e di quello tecnico necessario alla presentazione e poi alla gestione amministrativa del progetto e alle progettazioni infrastrutturali e alla realizzazione delle opere impongono il peso della loro concretezza. La fetta del finanziamento più importante sarà destinata alle opere infrastrutturali. Le attività non materiali del Progetto locale di rigenerazione sociale e culturale potranno dividersi un quarto circa dell'intero finanziamento. La rigenerazione *sub specie* MiC 21 è dunque pienamente ricondotta al primato del materiale sull'immateriale: al di là del contingente si va per tre quarti facendo opere materiali, per un quarto facendo animazione socio-culturale.

Comunque, l'“introiezione” a livello individuale di questa visione, la “naturalizzazione” dei suoi principi soggiacenti, senza loquaci minacce o espressioni di dissenso particolari, mette i membri del gruppo nella condizione di procedere all'elaborazione della proposta progettuale. Ricacciati nell'area di latenza i potenziali conflitti, ognuno, infatti, si riassetta nella sua “zona di comfort” divenendo ricettivo e propositivo. E i sindaci possono rivolgere auspici e indicare di riprendere il senso e i contenuti delle recenti “buone pratiche” di co-programmazione: l'esperienza di ricerca intervento sullo sviluppo locale che ha portato alla cooperativa di comunità e al suo funzionamento tra fabbisogni e capitali sociali locali, l'iter per la definizione della Strategia dell'Area interna Sud Ovest Orvietano, il progetto di innovazione sociale Trame di Comunità, la co-progettazione derivante dal Codice del Terzo Settore per servizi e interventi rivolti a minori e famiglie. Sulla base di questo, il gruppo arriva a formulare l'idea generale della proposta progettuale, *Allerona e Monterubiaglio Rural Eco Hub* che ruota intorno alla necessità di tenere insieme i due borghi e questi con i paesi nei quali sono incastonati e di mirare ad una idea di crescita comunitaria, ad un'innovazione sociale che sia olistica e diffusa. Ecco gli assi strategici e le principali funzioni:

1) Uomo e territorio (U&T) teso alla ricomposizione della memoria collettiva di saperi, di valori e di pratiche che hanno prodotto coevolutivamente con l'ambiente i paesaggi contemporanei e che hanno portato a costruire appartenenze che mettono in simbiosi la casa e l'ecosistema; 2) Abitare i borghi (AiB) teso all'offerta di servizi socio-culturali di contrasto delle povertà educative e il pieno sviluppo cognitivo e intellettuale dei minori nonché intorno all'adeguata conciliazione vita-lavoro; 3) Locale e Globale (L&G) teso alla documentazione del lavoro che artigianalmente trasforma le crete, il legno, e le altre materie prime locali; e alla valorizzazione dell'agroecologia che tutela la biodiversità locale, garantisce equilibri ecosistemici e offre opportunità lavorative. Nella prospettiva dell'economia sociale, del rispetto dei beni comuni e dello sviluppo di comunità.

[Da qui l'elenco delle funzioni. Ndr] - Riquilificare sedi per la loro fruizione da parte della comunità, per ospitare iniziative e agenti della rigenerazione culturale e sociale e per accogliere e orientare flussi di turismo sostenibile;

- costruire un Atlante dinamico della memoria storica;
- strutturare una Banca del tempo e delle capacità per coordinare le disponibilità dei capitali sociali e culturali presenti;
- organizzare laboratori per il coinvolgimento comunitario intergenerazionale, rivitalizzare i saperi e le abilità fabrilmente connesse;
- realizzare l'Università popolare - Comunanza per diffondere saperi esperti e adeguati comportamenti ecosistemici;
- sensibilizzare verso le funzioni esistenziali della cultura locale per il loro rilancio consapevole;
- costruire l'incubatore di comunità per le forme di resilienza occupazionale e lo sviluppo di comunità nel suo complesso;
- mettere a sistema le tracce territoriali della ricca storia locale integrando e riattualizzando le reti di sentieri, di antiche vie e costruendo connessioni con i siti geologici e archeologici;
- costruire occasioni strutturate di residenza artistica e di alta formazione;
- offrire servizi di comunità per corroborare le volontà di “restanza” e per attrarre e radicare nuovi abitanti;
- rendere il borgo bello da vivere;
- promuovere e valorizzare il patrimonio territoriale e il paesaggio (Comune di Allerona 2022).

Appare utile a questo punto riepilogare la corrispondenza cercata/trovata tra linee di azione previste e attività progettuali: è il senso della tabella qui sotto.

| <i>Allerona e Monterubiaglio Rural Eco Hub. Progetto locale di rigenerazione culturale e sociale</i> | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Linee di azione MiC 21 | Attività progettuali |
| Realizzazione/potenziamento di servizi e infrastrutture culturali | 1) Riqualificazione e arredo funzionale dell'edificio ex Dopolavoro (edificato fuori le mura in via Roma ne 1926 come sede del Partito Nazionale Fascista) per migliorare la sede del Museo dei Cicli Geologici e del Museo dei Pugnalonì; 2) Riqualificazione dell'edificio ex Scuola Elementare di Allerona come sede del Rural Eco Hub; 3) Riqualificazione dell'edificio ex Scuola elementare di Monterubiaglio come sede del Centro di Aggregazione Giovanile. |
| Realizzazione di iniziative per la tutela e valorizzazione del patrimonio della cultura immateriale | 4) Atlante dei Patrimoni di cultura immateriale; 5) Banca del tempo e delle Soft Skills; 6) Laboratori per la riappropriazione di saperi e saper fare legati alle consuetudini quotidiane e festive. |
| Realizzazione di iniziative per l'incremento della partecipazione culturale e per l'educazione al patrimonio delle comunità locali | 7) Laboratori didattici e conoscitivi sui patrimoni territoriali e i capitali culturali; 8) La Comunità in scena: laboratori sul modello Teatro povero di Monticchiello; 9) Fiere delle produzioni contadine e artigianali locali. |
| Realizzazione di attività per il miglioramento e la razionalizzazione della gestione di beni, servizi e iniziative | 10) Incubatore dell'Economia sociale e solidaria. |
| Realizzazione di infrastrutture per la fruizione culturale-turistica | 11) Realizzazione e riqualificazione di itinerari escursionistici per il trekking ippo-ciclo-pedonale; 12a) Infrastrutture per l'attrattività e l'accoglienza turistica del Borgo di Monterubiaglio; 12b) Infrastrutture puntuali di mobilità meccanizzata e sostenibile per l'accessibilità e l'aggregazione sociale nel borgo di Monterubiaglio; 13) Borgobello: riqualificazione di vie e piazze interne alla cinta muraria di Allerona castello. |
| Realizzazione iniziative per l'incremento dell'attrattività residenziale e contrastare l'esodo demografico | 14) RigenerAzioni per il welfare: Maggiordomo di comunità; accompagnamento e trasporto sociale; Attività culturali, ludico-ricreative e socio-educative di animazione territoriale; 15) Residenze artistiche e per corsi di alta formazione. |
| Realizzazione di azioni di supporto alla comunicazione e diffusione delle informazioni sull'offerta del territorio (borgo) | 16) Piano comunicativo integrato digitale e cartaceo. |
| Realizzazione di azioni di cooperazione interterritoriale | 17) Community Hub di Orvieto Scalo e TraMercato; 18) Buone pratiche ecomuseali e Carta europea del Turismo sostenibile. |

Sullo sviluppo *place based*

Allerona e Monterubiaglio Rural Community Hub non è stato finanziato. In risposta al bando che garantiva fondi per 229 progetti, sono state presentate 1800 proposte; poniamo la questione dell'interpretazione del numero esorbitante di proposte rispetto alle reali disponibilità: è segno positivo di vivacità dei territori e di apprezzamento dell'Avviso, o è segno negativo di inattività da parte del governo centrale e di rassegnazione alla routine dei concorsi da parte degli enti locali? È, però, messo bene in graduatoria *Allerona e Monterubiaglio Rural Community Hub*, e le amministrazioni locali e gli *stakeholder* coinvolti sperano, scommettono anzi, nello scorrimento della lista dei soggetti ammessi al finanziamento.

Uno degli aspetti di debolezza della proposta è stato il non poter vantare forme di collaborazione, soprattutto Partenariati tra il Pubblico e il Privato, i PPP (Dipartimento per la programmazione economica e il coordinamento della politica economica 2023). Il tema merita di essere approfondito e per gli effetti locali, e per la sua rilevanza generale, ma anche per chiarire altre caratteristiche della costruzione che il PNRR fa del concetto di rigenerazione. Conformemente alle dichiarazioni sulle premialità contenute all'articolo 4, MiC 21 prevedeva, nella tabella di autovalutazione, di poter rilevare e di poter dunque valutare numericamente il coinvolgimento della comunità locale. È il senso della sezione "C. Grado di coinvolgimento delle comunità locali e altri stakeholder nel Progetto" che complessivamente assegna 15 dei 100 punti disponibili. Ora, con qualità di "Indicatore", si precisa che gli accordi di collaborazione pubblico privato, come anche quelli tra pubbliche amministrazioni, debbano essere già stipulati alla data di presentazione della richiesta di finanziamento e debbano contenere l'esplicito riferimento alla realizzazione degli interventi previsti dal progetto evidenziando ruoli e impegni dei partner coinvolti. L'Atto, ovviamente, deve essere stato stipulato in osservanza delle leggi che regolano la pubblica evidenza delle procedure amministrative e in coerenza con il Codice dei Contratti Pubblici, il Codice del Terzo Settore e il Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio. Riflettendo sulla tempistica, cioè sul fatto che gli atti devono essere stati stipulati prima della presentazione della proposta progettuale; considerando il contenuto, cioè che devono riferirsi agli interventi e ai ruoli esecutivi dei partner prima che sia stato elaborato il progetto; e, infine, richiamando la densità dei provvedimenti legislativi nonché la lentezza e la complessità degli iter autorizzativi, viene da dire che il sindaco, oltre che un buon amministratore, debba essere un veggente.

Ancora con l'idea di quantificare il grado di coinvolgimento della comunità locale ed erogare le relative premialità, che hanno comunque un'incidenza inferiore, pari ad un terzo dei PPP, MiC 21 prevede di valutare eventuali: impegni "giuridicamente rilevanti" a stipulare accordi di collaborazione con privati o altre pubbliche amministrazioni per realizzare uno o più interventi previsti dal progetto; e, adesioni al progetto di partner pubblici e privati, che si prodigano a favore dello stesso cofinanziando interventi o attuandone altri "sinergici e integrati" con i costi a loro carico.

L'impostazione del bando ha ovviamente condizionato la percezione del significato di coinvolgimento della comunità locale da parte dell'équipe di progettazione e le relative operazioni di costruzione. La discussione, le verifiche e le azioni conseguenti si sono basate sull'esigenza di incamerare i punti previsti. Ciò ha comportato un notevole dispendio di tempo e di energie teso soprattutto a produrre legittimazioni e risolvere equivoci per la cooptazione, inevitabilmente frettolosa, di enti pubblici territoriali e di imprenditori. Ma soprattutto, la "caccia" agli stakeholder è avvenuta sulla base di una grossolana concezione degli stessi e dei loro ruoli e un conseguente schiacciamento del concetto di rigenerazione alle sue dimensioni economiche.

A questo punto è opportuno che il nostro itinerario di comprensione etnografico-ermeneutica del

concetto di rigenerazione prenda in esame il tentativo di definizione che Regione Umbria ne fa. Significativamente, l'operazione avviene in un testo, un po' manuale, un po' linea guida, per la valutazione dell'impatto sociale indotto dai progetti di rigenerazione (Regione Umbria 2022) che, anticipandone la conclusione, afferma l'indispensabilità di costruire in maniera partecipata un *impact framework* nella fase di co-programmazione antecedente la puntuale co-progettazione.

Per individuare una base di partenza condivisa, il testo fa un essenziale riferimento alle due narrazioni ritenute operativamente pertinenti: una riferibile alle politiche pubbliche di intervento urbanistico; un'altra riferibile invece al concetto di rigenerazione adottato dalla Strategia Nazionale delle Aree Interne (Barca et al. 2014). Per la prima, la rigenerazione è: « parte integrante delle politiche di riuso e riqualificazione delle nuove città, grazie alla capacità di determinare una nuova funzionalità dei vuoti urbani e alle tipologie d'uso diversificate e potenzialmente creative» (Regione Umbria 2022: 10). Si cita poi, come vero e proprio momento di svolta, l'adozione dell'approccio alla rigenerazione guidata dalla cultura (*Cultural led regeneration*): questa, la cultura genericamente intesa, catalizza potenziali fattori di rigenerazione e li mette in movimento originando nuove sintesi socio-economiche ed ecologiche. Così intesa, la rigenerazione è, si dice, il contrasto naturale ai fenomeni di *gentrification*.

L'importanza assegnata alla cultura è poi il ponte tra questa evoluta concezione urbanistica di rigenerazione e quella elaborata e proposta dalla Strategia Nazionale delle Aree interne. È la seconda narrazione della rigenerazione analizzata dal testo regionale e si caratterizza per l'adozione di un approccio *place-based* contrapposto a quello *spatially-blind* (Barca, Carrosio 2020). L'approccio *place-based* è attento ai capitali sociali locali, definiti con le espressioni “conoscenza diffusa” e/o “intelligenza collettiva” cui si riconosce la capacità di esprimere esigenze e “richieste di sviluppo” che poi vengono rielaborate dal “centro decisionale” possessore delle conoscenze “tecnico-statistiche”. Questo approccio è, inoltre, incentrato sul *policy maker* locale e sulla direzionalità *bottom-up*: assegna ai sindaci il ruolo e la funzione di *driver* e contemporaneamente previene possibili azioni di resistenza alle proposte di sviluppo innovativo. Più compiutamente, l'approccio *place-based*, ha tre cardini: la conoscenza per l'innovazione, le relazioni di potere e il ruolo dello stato. In una prospettiva comunque sviluppatista per i territori, rompe con le letture superficiali delle cause di marginalità territoriale e individua: «il ruolo delle élites locali come agenti di conservazione e di riproduzione delle trappole del sottosviluppo» e assegna alla spesa pubblica *place-based* il compito di «destabilizzare equilibri conservativi locali e innescare innovazione strategica» (Carrosio, Zabatino 2022: 93 e 94; Petrangeli 2019).

La rigenerazione in tabella

Con l'idea di sintetizzare i punti focali del percorso etnografico-ermeneutico condotto, si ritiene utile proporre un'essenziale forma tabellare.

| <i>Dimensioni di significato del concetto di Rigenerazione nel quadro del Piano nazionale borghi-PNRR esaminato</i> | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Attori e/o fonti | Peculiarità di azione e struttura | Elementi critici |
| MiC 2021 | Avviso pubblico per la presentazione di progetti. Direzionalità top-down. Focus su "grandi patrimoni" culturali, religiosi e storici per l'attrattività dei borghi. Stimolo per la resilienza delle autorità locali. | Veicolo di retorica "piccoloborghista". Produce zonizzazioni estetizzanti dei singoli territori comunali. Enfatizza l'attrattività turistica a scapito delle esigenze socio-culturali di base. Induce competizione tra le amministrazioni locali. È amministrativamente troppo complicato per i piccoli comuni. Approccio eventuale. |
| Regione Umbria | Manuale-Linea guida per la valutazione dell'impatto sociale | Riguarda i servizi sociali e non lo sviluppo di comunità. |
| Comuni di Allerona e di Castel Viscardo | Sindaci esperti, di area politica omogenea. Amministratori rappresentativi e dediti. Precedenti sinergie amministrative. | Assuefazione alle logiche progettuali. Staff tecnici sottodimensionati e senza le qualifiche specificamente richieste. |
| Équipe per la presentazione della proposta progettuale | È catalisi improvvisa di capitali culturali eterogenei. È un contesto situazionale. È un'arena sociale. | È costituita ad hoc, è informale, dura poco. Funziona volontaristicamente. I componenti agiscono secondo propri habitus. |
| Cooperativa di comunità | Si propone di tenere insieme diritti di cittadinanza e progresso economico. Governance aperta. | Frequente ricorso all'autofinanziamento. |
| Cooperativa sociale | È presenza consolidata. Ha accordi di co-progettazione dei servizi e degli interventi rivolti a minori e famiglie. | Le attività sono subordinate al finanziamento dei progetti. |
| Ecomuseo del Paesaggio dell'Orvietano (EPO) | È un'associazione tra 8 comuni, Provincia, Gal, privati per la tutela e la pianificazione territoriale. | Dipende dalle contribuzioni pubbliche. Sta riattivandosi cercando di integrare nuove funzioni territoriali. |
| Agenzia di progettazione | È struttura per l'assistenza tecnica a imprese ed enti verso la finanza agevolata e la progettazione di strutture. | Segue in contemporanea più iniziative progettuali sulla stessa misura in diverse aree. |
| L'antropologo "at home" | Propone approcci di ricerca-azione. Etnografia attivistica. | Oscillazione tra tentazioni organiche e propensioni critiche. |

Conclusioni

L'esercizio di etnografia sul contesto situazionale originato da MiC 2021 ha indotto l'uso di categorie come sincretismo e agentività resistente, ideologia piccoloborghista e *Place Based Development* per interpretare i concreti contenuti della dinamica egemonico-subalterno emersi; e ha pure indotto un'ermeneutica genealogica dei testi–canoni prodotti dall'apparato burocratico.

Alla luce di quanto esperito e documentato, occorre dare al termine rigenerazione nuove densità semantiche e connotazioni di valore che lo strutturino per innovare in relazione alla *Path Dependence* diffusa sia tra i burocrati sia tra le comunità locali. E occorre superare riduzionistici coinvolgimenti di *stakedolder* per innescare effettivi processi di *agency* e di *empowerment*.

Rigenerare è un processo: può essere spontaneo ed endogeno (sintropia vs entropia), ma più spesso è messo in moto da forze esterne a un sistema. Le forze esterne, pubbliche e/o private, devono avere consapevolezza critica delle ideologie e del potere dei propri apparati istituzionali, altrimenti colonizzano il ricevente. Il processo di rigenerazione è lungo e deve comprendere una fase propedeutica; è materialmente dialettico e deve favorire sussidiarietà e autodeterminazione; è aperto al riconoscimento delle alterità socio-culturali e produce sincretismi; è consapevole di operare in un "sistema mondo" con centri che influenzano economicamente le periferie anche con la pervasività dei loro modelli culturali.

Bibliografia

- Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di) 2022. *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Roma. Donzelli.
- Barca, F., Casavola, P., Lucatelli, S. (a cura di). 2014. *Strategia nazionale per le aree interne: definizione, obiettivi, strumenti e governance*. Materiali UVAL (Unità di Valutazione degli investimenti pubblici presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri), 31, Collana Materiali Uval.
- Barca, F., Carrosio, G. 2020. «Un modello di policy place-based: la Strategia Nazionale per le Aree Interne». In *AttivAree. Un disegno di rinascita delle aree interne*. Osti, G., Jachia, A. (a cura di). Bologna. Il Mulino: 63-72.
- Bindi, L. 2022. «Oltre il «piccoloborghismo»: le parole sono pietre», in *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 11-17.
- Boeri, S. 2020. *Coronavirus, Boeri: "Via dalle città, nei vecchi borghi c'è il nostro futuro"*. Intervista di Giovana B. La Repubblica. 20 aprile 2020.
- Braudel, F. 1958. *Histoire et Sciences sociales: la longue durée. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13, 4:725-753.
- Brioni, M. 2022. *Pnrr*. In *Rigenerazione urbana. Un glossario*. Lupatelli, G., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 213-216.
- Burke, P. 2011. Gli usi di Lévi-Strauss. *Contemporanea*, 14, 2: 345-350
- Bussone, M. 2022. *Bando borghi del PNRR e futuro del Piano nazionale di Ripresa e Resilienza per i territori*. Lettera aperta del presidente UNCEM - Unione nazionale Comuni, Comunità Enti Montani, in: <https://uncem.it/bando-borghi-del-pnrr-lettera-aperta-del-presidente-uncem/>. Consultato il 30 novembre 2022.
- Carrosio, G., Zabatino, A. 2022. *I dispositivi abilitanti per una politica di sviluppo place-based*. In *L'Italia lontana. Una politica per le aree interne*. Lucatelli, S., Luisi, D., Tantillo, F. (a cura di). Roma. Donzelli: 93-121.
- Clemente, P. 2022. «Chiamiamoli paesi, non borghi». In *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 19-25.

- Comune di Allerona 2022. *Allerona e Monterubiaglio Rural Eco Hub*. PNRR MIC3. Intervento 2.1- Attrattività dei borghi storici. All. A-Formato di proposta descrittiva del Progetto di rigenerazione locale. CUP: E14H22000040006
- Desideri, P. 1983. Intorno alla nozione di “contesto situazionale”: la linea Malinowski-Firth e alcune implicazioni socio-, etno- e pragmalinguistiche. *Lingua e Stile*. XVIII, 3: 439-455.
- Gariglio, L. 2017. L'autoetnografia nel campo etnografico. *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3: 487-504.
- Kern, L. 2022. *La gentrificazione è inevitabile e altre bugie*. Torino. Treccani.
- Malinowski, B. 1923. «The Problem of Meaning in Primitive Languages». in C. K. Ogden, & I. A. Richards (Eds.), *The Meaning of Meaning*. London: K. Paul, Trend, Trubner: 296-336.
- MiC, Ministero della Cultura. 2021. *Avviso pubblico per la presentazione di Proposte di intervento per la rigenerazione culturale e sociale dei piccoli borghi storici da finanziare nell'ambito del PNRR, Missione 1 – Digitalizzazione, innovazione, competitività e cultura, Componente 3 – Cultura 4.0 (MIC3). Misura 2 “Rigenerazione di piccoli siti culturali, patrimonio culturale, religioso e rurale”, Investimento 2.1: “Attrattività dei borghi storici”, finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU*.
- Olmo, C. 2022. «Il borgo e l'uso politico della storia». In *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo D., De Rossi, A. (a cura di). Roma. Donzelli: 81- 86.
- Petrangeli, E. 2019. “Aree interne”: dalla Strategia nazionale al Sud-Ovest dell'Umbria. Tracce di ricerca azione sul programma di sviluppo territoriale Strategia nazionale per le Aree interne, una sua declinazione locale l'Area interna Sud-Ovest Orvietano e il diritto alla salute. *AM Rivista della società italiana di antropologia medica*, 47-48: 175-206.
- Placido, M. (regia di) 2022. *Presto sarà domani*. Video con Carolina Crescentini e Riccardo Scamarcio. Musiche di Nicola Piovani. Prodotto da Deloitte in collaborazione con Goldenart Production. <https://www2.deloitte.com/it/it/Stories/presto-sara-domani---deloitte-italy---about.html>. Consultato il 9 dicembre 2022.
- Ponzio, A. 2006. *Linguaggio e relazioni sociali*. Bari: Edizioni B.A. Graphis.
- Regione Umbria. 2022, *Percorso per la valutazione d'impatto sociale. Regione Umbria: progetti e programmi di rigenerazione*, Supplemento ordinario n. 3 al «Bollettino Ufficiale» - Serie Generale - n. 20 del 4 maggio 2022.
- Remotti, F. 1997. *Relativismo culturale*. Enciclopedia delle scienze sociali. Treccani. Ora in https://www.treccani.it/enciclopedia/relativismo-culturale_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/ consultato il 2 gennaio 2023.
- Teti, V. 2022. «Il mio paese non è un borgo». in *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*. Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi A. (a cura di). Roma. Donzelli: 73-80.
- Wittgenstein, L. 1967 [1953]. *Ricerche filosofiche*, Torino. Einaudi.

Sitografia

- Borghi più belli d'Italia 2022. <https://borghipiubelliditalia.it/borgo/allerona/#1480496816106-48a7f6ef-54ab>. Consultato il 30 dicembre 2022.
- Comune di Monterubiaglio. 2022. <https://www.monterubiaglio.it/cenni-storici/>. Consultato il 30 dicembre 2022.
- Dipartimento per la programmazione economica e il coordinamento della politica economica. Presidenza del Consiglio dei Ministri. Programmazione Economica. 2023. <https://www.programmazioneeconomica.gov.it/partenerariato-pubblico-privato/>. Consultato il 15 gennaio 2023.
- Tuttitalia. 2022. <https://www.tuttitalia.it/comuni-minori-5000-abitanti/>. Consultato il 30 novembre 2022

Regeneration, Restoration and Return of Forces and Materials in Candomblé

Daniela Calvo

dnlclv7@gmail.com

Member of CETRAB – Center of Afro-Brazilian Religions

ORCID: 0000-0002-3936-1976

Abstract

In this paper I explore how a principle of regeneration, restoration and return sustains Candomblé's worlding, mode of existence, ritual practices and ways of coping with crises. Candomblé's ontology relies on a common origin and unity of substance and essence among all beings, from which existence descends, an all-encompassing power, called *âşę*, whose movement, transition and circulation make life possible. The *âşę* can flow and be transmitted and accumulated, but it is also subject to a process of degradation. Thus, rituals aim to restore the *âşę* in people, objects and places, and produce flows of *âşę* in the Cosmos and in society in order to ensure states of (always precarious) equilibrium. Some natural elements and foods especially bring about the life force of transformation and regeneration, and can renew the relationships of humans with the ancestors and the *òrişà*. Different *òrişà* and spiritual beings bring the life force, express themselves in their symbols and mythical deeds, and hold sway on activities implying a regenerative and transformative principle. Celebrations in the liturgical calendar, especially the Waters of Ôşálá, which opens the annual celebrations with the purification force of water, and the *Olugbaję*, a great healing banquet devoted to Obalúaię, constitute re-enactments and actualizations of myths and acts of purification, life regeneration and restoration of energies.

Keywords: Regeneration; Life cycle; Candomblé; African-Derived Religions.

Introduction

«The earth is undergoing a cleansing and we need to review our postures, values and the consumption of material goods» (Mãe Wanda de Omolu cit. in Fortuna 2020). With this sentence Mãe Wanda de Omolu, a mother-of-the-saint¹ of Candomblé, commented on the Covid-19 pandemic, expressing the shared assumption among Candomblé practitioners that the pandemic arose as an abrupt reaction of the Earth to the environmental crisis (Calvo 2021). The Earth's regenerative potency was threatened by years of humans' predatory action on nature, pollution and destruction of forests and ecosystems.

As often happens, in times of crisis, when principles that rule social and natural processes are put at risk, they become explicit. The principles of regeneration, restoration and return of materials and forces – which allow the continuity of the life cycle and direct ritual and daily behaviours – were even more explicit when confronted with the possibility of being unable to continue to bury one's dead in the ground, because of the risk of a shortage of cemeteries during the most severe phase of

¹ Religious leader of a Candomblé *terreiro* (shrine).

the Covid-19 pandemic², or the unilateral deliberation of a cemetery's administration³. The main issue in these discussions was the need to return, after death, the material with which human beings are formed, in order to let new life surge, together with the respect of the traditional practice, and concern with the destiny of the spirit of the dead (Calvo 2021, Oliveira 1999, De Aquino 1998).

In fact, the Candomblé ontology⁴, which can be defined as hybrid (Calvo 2022), implies that all more-than-human beings are individualised and conscious beings as well as part of a meshwork of relationships and forces, descending from a gradual process of subdivision of a divine principle, a sacred force called *àṣẹ* (Goldman 2005, Calvo 2022). The dynamic balance of *àṣẹ* in the Cosmos ensures the continuity of life, and most efforts, in Candomblé rituals (especially healing rituals, sacrifice and rites of passage, such as initiation and death) and daily life, aim to avoid the spoiling of, and to manipulate, to concentrate and to exchange *àṣẹ* – among humans and between humans and other more-than-human beings (the environment, the earth, natural elements, divinities, the ancestors and other spiritual beings).

The principles of restoration, regeneration and return encompass these practices, the concept of the person, the relationship with ancestry, kinship (spiritual and blood), and powers and deeds of spiritual beings, and offer possibilities for giving meaning to and coping with individual and collective crises (such as illness, conflict, epidemics, floods, fires and earthquakes).

The concept of regeneration has been variously interpreted and explored in Anthropology, especially with regard to forms of conceiving, living and planning biosocial processes and religious experience. Focusing on the interdependence of more-than-humans existence, regeneration has been analysed in relation to the connection between gender, vegetative processes, agriculture and burials (Strathern 2021); as a form of conceiving the cycle of composition and decomposition of plants, soil, air, water and light and an ethical and responsible model for living with other more-than-human-beings (Ingold 2010); as a possibility to conceive humans' fragility and interconnectedness with the earth, through the concept of "compost" (Haraway 2016, Calvo 2022); as a form of understanding "biosocial becomings" (Ingold, Palsson 2013); as a driving force for the existence of multispecies interactions (Tsing 2015); as an alternative model to sustainability for conceiving and planning human action on the environment (Reed 2007); as a form of agro-activism (Meneley 2021); as a principle sustaining the moulding of society on the basis of the idea of the cyclical recurrence of natural and social crises (Megerssa, Kassam 2020); through the significance of symbols of fertility and reproduction in funeral rituals (Bloch, Parry 1982); and as a feminist and postcolonial alternative to reproduction, especially in relation to motherhood (Haraway 2004).

Candomblé is one of the many African-derived religions in Brazil that emerged in a process of reterritorialization of human beings, divinities and traditions, after forced deterritorialization and the destruction of their social structures with the slavery trade. Despite the variability among the different traditions and lineages, Candomblé can be defined through the following distinctive features: the worship of ancestry, the ritual embodiment of divinized ancestors⁵ (who hold sway over the elements of nature and social and cultural domains, such as war, metallurgy, hunting, justice and

² See Hortélio (2020) and Silva (2020).

³ See Ribeiro (2022).

⁴ I use the term "ontology" as a "way of worlding", according to Mario Blaser (2012: 5).

⁵ *Ọ̀rìṣà* in *ketu nation*, *vouduns* in *jeje* and *efon* ones, or *iniquices* in the *angola* one. The generic term saint is also used. Each *nation* refers to different traditions of the African continent (*ketu nation* to Yorubaland in West Africa, *jeje* and *efon* to the ancient kingdom of Dahomey, in Benin Republic, *angola* to the Bantu peoples of Central Africa) and distinguishes itself from the others through ritual language, drum rhythms, the ancestors worshipped and some ritual elements. In this paper I employ the terms of the *ketu nation* and the Yoruba spelling (see, for instance, Beniste 2021), but in citations I keep the original typewriting, that often follow a Yoruba version used in Brazil, where "ş" is substituted with "x" and accents may be missing or different.

medicine); a complex initiation procedure; animal sacrifice; oral transmission of knowledge, marked by secrecy; oracular consultation and social organisation in so-called *terreiros*.

The data that will be discussed in this paper are the fruit of intensive ethnographic research over more than seven years among Candomblé practitioners in Rio de Janeiro and among traditional African and Afrodiasporic religions in Italy over the last two years, especially in the *Aṣe Idasilẹ Oḍe*, a Candomblé *terreiro* of the *ketu nation*, directed by Bábá Marcelo dos Santos Monteiro Oḍearofa Ifamakanjuḷa Alabi Adedosu, in Rio de Janeiro (Brazil), where Candomblé interweaves with the Ifá system⁶ and Yoruba *òrìṣà* worship; and the *Òrìṣà* and Ifá Temple *Ijo Adinula Ajé Ifá*, of Bábá Ifàlòba Iuoínsànyà Ifálóseyí Gennaro Timeo and Ìyá Fáwèímímó Òsúnṣéwà Fániyí Lucia Santoro, based in Bari (Italy) and Salvador (Brazil), where traditional Yoruba religion (*esin ibilẹ*) from Oyó (Nigeria) is practised and also where people from Candomblé and Cuban *Regla de Ocha* receive assistance in their ritual practices.

The paper is organised into four sections. In the first section, I explore regeneration, restoration and return as principles that sustain the dynamic balance of forces in the universe and life cycle, connecting life and death, and humans with ancestry, natural elements and the earth. In the second section, I analyse the centrality of symbols, actions, powers, natural forces and transformations involving regeneration in *òrìṣà* mythology and representation. In the third section, I examine two feasts of the religious calendar, which have a regeneration and purification function for the Earth, humans and their relationships with spiritual beings: Waters of Oṣálá, and *Olugbajẹ*. In the fourth section, I present healing rituals and the repositioning and exchanges of life forces, focusing on foods and natural elements, especially those bringing a regenerative and transformative life force.

Regeneration, restoration and return in the life cycle

Candomblé's hybrid ontology is based on multiplicities, continuities and creativity, not-excluding possibilities and transitions, where all more-than-human beings are part of a meshwork of relationships, forces and flows, as well as individualised and conscious beings, linked by incompleteness, translation and affect (Calvo 2022). For the purpose of this paper, I focus on the first aspect, that Marcio Goldman (2005) has defined as "ontological monism", according to which all more-than-human beings descend from a common divine origin, in a gradual process of subdivision and diversification of the *àṣẹ* flowing from the Supreme Being, referred to as Olorun (Lord of the *òrun*⁷) and Olódùmarè ("Lord of creation"). This aspect is explicit in cosmogonic myths:

The myth describing the formation of the universe and of all beings which populate the *aiyé* (the material world) shows an original state of undifferentiation between the divine principle and all beings, as well as the process of individualization of all beings, which continue to be interconnected and form a meshwork of lifelines (Calvo 2022: 128).

The *àṣẹ*, analogous to other principles like *mana* and *orenda*, constitutes life in all of its manifestations and forms, enables the life process, and ensures the dynamic existence and the process of happening and becoming (Santos 2008). According to Goldman (2009), «the unity of this force guarantees that everything participates in everything, but its modulations imply that there are degrees of participation» (Goldman 2009: 123) and «everything exists in perpetual interaction» (Goldman 2009: 133). *Àṣẹ*'s circulation and exchange enable the continuity of life, in successive states of bal-

⁶ Ifá denotes the oracle given to humanity by a divinity called Òrúnmilá, as well as a complex system of knowledge encompassing religion, history, medicine, botany and ethics (Bascom 1969).

⁷ The spiritual world, which constitutes another dimension with respect to the *aiyé*, the material world, in a relation of mirroring and interconnection (see, for instance, Santos 2008).

ance and unbalance. *Àṣẹ* can flow inside and outside the bodies, produce affects and “participations”⁸ among more-than-human beings and be accumulated, concentrated and distributed, but is also subject to a natural process of spoiling. In Candomblé, in fact, ritual activity, daily actions and care are aimed at preserving and accumulating *àṣẹ*, and transferring specific qualities of *àṣẹ* from natural elements to objects, places and people, after its “awakening” through ritual gestures, rhythms, chants, invocations and enchantments⁹.

In fact, the concept of *àṣẹ* coincides with health, prosperity and potency of realisation, while the lack and unbalance of *àṣẹ* manifest in disease, conflicts and difficulties in attaining prosperity and happiness. Roger Bastide (1973) detected, in Candomblé, the presence of intermediate states between “Being” and “Not being”, a scale of existence developed along the initiation process and subject to constant care, since life inhabits all forms of existence, but to a lower or higher extent.

Lucas Marques (2018), exploring the ritual fabrication of sacred objects in Candomblé, invites us to follow the formative process of materials – which are not separate from the forces that constitute them – and observes that:

However, along this process, things (persons, objects, gods) undergo a series of transformations: they become more or less “done”, can have more or less *axé*, cross different modes of existence. This variation can (and, in general, must) be ritually manipulated. So, in order to continue to be “alive” (i.e., with *axé*), things need a constant and uninterrupted work of doing, involving foods, words, songs, gestures, cleanings, libations of oil, honey, blood etc. (Marques 2018: 133).

Rituals aim at making people participate in specific modulations of *àṣẹ* and establishing or renewing alliances and connections with the *òriṣà* and the ancestors. In particular, initiation establishes a connection between the person, the *òriṣà* and his or her personal *assentamento*¹⁰ (which is made during this process) and represents a death and rebirth, when the person has the possibility of remaking his or her destiny and balancing and strengthening his or her *àṣẹ*¹¹.

In Candomblé, life is strictly connected with death, and birth with death, in life circularity, and are part of a unique regenerative process (Oliveira 1999, De Aquino 1998). Human beings are the result of a composition of forces and materials, having spiritual and material components, among which complex relationships, affects and influences are maintained. Santos and Santos (1971) observe that the elements comprising a human being have a double existence: one part remains invisible in the *òrun*, and the other is visible in the individual, in his or her body, or in intimate contact with it.

According to the myths, human beings’ formation begins with the moulding of the body, *ará ènia*, by *Òṣàlá*¹², from primordial mud, *amò*, a junction of water and earth (feminine elements related to generation, regeneration and fertility), that comes to life thanks to the infusion of *Olódumare*’s

⁸ I employ here the concept of “participation”, as developed by Roger Bastide (1953), who recovered Levy-Bruhl’s concept in order to denote a “category of action” based on a “wish to link” instead than “a category of thought”, since, in Candomblé, most ritual actions are directed to operations on “forces”, deriving from «a dynamic and vitalist philosophy, a theory of Forces» (Bastide 1953: 32).

⁹ On the use of plants in Candomblé, their preparation for ritual use and the importation and substitution of African plants in Brazil, see, for instance, Barros and Napoleão (2007) and Voeks (1990).

¹⁰ The *assentamentos* are material constructs properly prepared and nourished with offerings, songs, prayers, invocations and rhythm. They are, at the same time, the place where the *òriṣà*’s energy is concentrated, where they live and are worshipped, where the relationships between the person and the *òriṣà* take place, and the *òriṣà* itself. Their nature is essentially relational, acting as “effective mediating objects” (De Aquino 1998: 101). There are collective *assentamentos* (also called *ojúbô*), which link a *terreiro*’s community to a specific *òriṣà*, and personal *assentamentos*, usually constructed during initiation, which link the initiated to his or her *òriṣà*.

¹¹ For more details on the initiation process, see, for instance, Oliveira (1998) and Faldini (2009).

¹² *Òriṣà* in charge of creating the human body, who also appears in charge of creating the *aiyé* in many myths (see, for instance, Prandi 2001: 502-503).

breath in them, which manifests itself in respiration¹³. After that, the body goes to Àjàlà (the divine potter)'s house, where it chooses its *orí*, the head, which constitutes the most important and sacred part of a human being, concentrating his or her force and personality and constituting the basis for his or her destiny. So formed, human beings cross the border between the *òrun* and the *aiyé*, where they are born emitting the first breath. After death, the spirit returns to the *òrun* and is worshipped as an ancestor, continuing to influence the life of his or her descendants, communicating with them (through dreams, intuition, the oracle and exceptional events in daily life) and receiving offerings and prayers.

In a human's body and *orí*'s formation death intervenes, directly or through ancestry. In fact, according to a myth¹⁴, when Òsàlá was looking for the suitable material to form human beings, it was Ìkú – death, a spiritual being which appears in myths and folktales as a young warrior or a haggard old man carrying a heavy club with which he kills his victims with a touch – who provided him the *amò*, and was consequently charged by Olódùmarè with the duty of devolving the material to the earth, after a period, in order to fill the gap that was formed, and have material available for the birth of other human beings. In fact, death implies the restitution of human components to the primal generic matter: «the mud, constitutive of all human beings, but also water, fire, iron, plants...» (De Aquino 1998: 83). Therefore, Ìkú mediates the reciprocity between the living and the dead (De Aquino 1998) and is responsible for both life and death, which appear as the condition for one another, «in an eternal circle, where there is no beginning or end, which is always starting again» (Oliveira 1999: iii-iv).

This conception is at the basis of Candomblé's insistence on the importance of burial in the ground – besides the conviction that it favours the spirit's journey back to the *òrun*, which is claimed as part of a constitutional right and became the subject of discussion, worry and fight when denied by the cemetery's administration¹⁵ or was at stake during the Covid-19 pandemic (Hortélio 2020, Silva 2020, Calvo 2021). In these discourses, Candomblé's practitioners reclaimed the importance of devolving to the Earth the material the human body was formed with at birth and nourished with during life. The conception of humans as “compost”¹⁶ is manifest, expressing «the interconnection between all the beings that inhabit the planet, which can blend, compose and decompose with each other, be part of the terrestrial composting, the humus, a symbiotic tangle, in the ecological development that sustains the continuation of life» (Calvo 2022: 137) and the circularity of life.

Concerning the *orí*'s composition, the four *osa*¹⁷, the 16 *odù*¹⁸ and ancestors (*Èṣù*, *Ìyámí* and *egúngún*¹⁹) participate in the formation of its spiritual component, called *orí inú*²⁰. These materials are called *òkè Ìpòrì*, defined²¹ as the place where the river (*Ìpòrì Odò*) begins its journey: the river's offspring. Bàbá César Ifalola Èbí Offe Orùnmilà – *babaláwo*²² with a religious office in the *Àṣe Idasile Ode* – explained that «*Ìpòrì* is the elision of *Ìpo-n-Orí*. And is a reference to the link between

¹³ After death, the breath (*èmi*) joins the air mass (*ofurufu*), where it comes from.

¹⁴ See Beniste (2000).

¹⁵ See Ribeiro (2022). On this occasion, when the funeral of a Candomblé priestess was celebrated, the cemetery's administration denied the request of her religious community to bury her corpse in a grave and instead put it in a drawer, giving rise to arguments on location and a big debate on religious intolerance in journals and social media.

¹⁶ A concept developed by Donna Haraway (2016).

¹⁷ The basic elements of nature (earth, water, air and fire).

¹⁸ Ifá signs, corresponding to its main *odù*, called *odù meji*, who are also divinities, sons of *Òrùnmilà*. The *odù* intervene in oracular consultations and determine a person's destiny, which is chosen before birth.

¹⁹ *Èṣù* is the principle of generic and individual existence, the first being to be generated and from which the first human beings descend directly; *Ìyámí* (the Ancestral Mothers) represent the feminine principle of life and generation, and *egúngún* are the family ancestors.

²⁰ *Orí inú* – which continues to be strictly linked with its material correspondent, *orí òde* – receives offerings and prayers, and determines a person's personality and destiny (see, for instance, Santos, Santos 1971, Jagun 2015).

²¹ This definition appears in the myths related to one of the 16 *odù*, *Èjiogbè*.

²² *Lit.* “father of the secret”, priest of Ifá.

the conscience and feet's toes. The big toe²³ connects conscience with our ancestors. We can say that the big toe connects us with our ancestors» (Bàbá César, personal communication). And Márcio de Jagun (2015) notes that the concept of immortality derives from the idea that *orí inú* is composed of the material accumulated by a person through embodiments and his or her ancestors' inheritance, and, so, there is a direct link between a person and his or her ancestors. Bàbá Marcelo also observed the relation between humans and Olódùmarè, though the *Ìpòrí* transmitted to them by the first human beings along the *Ìpòrí Odò*, through the connection between a person and his or her ancestry, going back to the creation of human beings and the divine origin of existence.

As observed by Patricia De Aquino (1998), in her study of the *aşésé* (funeral rituals in Candomblé), death does not derive from life, or life from death, but «death, as the story of *axexê*'s foundation shows, needs life in order to be thought» (De Aquino 1998: 103), since «Even if it is a death ritual, the *axexê* is also, in a certain way, a life ritual. The word *axexê* means beginning, origin» (Rocha 1994: 120).

Regeneration in *òrìşà*'s and spiritual beings' powers, symbols and deeds

All *òrìşà* and spiritual beings carry regeneration in people's lives and forces, as observed by Ìyá Fáwèímímó, but some of them directly express this principle in their powers, deeds, transformations and natural domains, as do other spiritual beings.

Foremost are Onílè (the Lord of the Earth) and Ìyámí (the Ancestral Mothers), spiritual beings related to the Earth and its generative and regenerative potency and to the cycle of life and death.

Onílè is a primordial divinity, that is worshipped in most traditional Candomblé *terreiros* and became more popular in Brazil after the intensification of exchanges with Nigeria and the spread of the Ifá system and *esin ibilè*²⁴. In Nigeria, Onílè is considered a feminine divinity in some regions and a masculine one in others, whereas it is possible that s/he has no gender definition, as a result of his or her primordial nature, prior to the formation of living beings in the *aiyé* (the material world) and the separation between male and female. Onílè represents and reigns over the earth and the planet, as well as all its products (plants, animals, minerals) and stands for human habitat. The earth is the place inhabited by ancestors and the location where the primordial matter with which humans are formed is retired, representing the beginning and the end of the life cycle, as well as the transformation of matter from which new life can surge. Onílè receives offerings in many occasions, in order to preserve human life, especially in so-called "substitution offerings", in which a goat (the animal considered most similar to humans) is buried in the ground in substitution of a person at risk of death. Many offerings to him or her are made «so that he or she allows us to continue stepping on earth and doesn't take us away» (Doné Malu Paixão, personal communication).

Ìyámí, also called *Eleye*, Ladies of the Birds²⁵ – who represent numerous offspring with their feathers and eggs – are among the spiritual beings charged with creating the *aiyé* and represent the feminine power of reproduction and transformation (as in the process of gestation in the mother's womb), and the fertility of soil, plants, animals and humans. But they also have destructive powers and can spoil human life, as they are responsible for the creation of and rule over the Ajojun²⁶, spiritual beings representing all harms, including Ìkú (death). Ìyámí rule over earth and water, feminine elements linked to reproduction and fertility, and to menstrual blood, which represents women's ability to generate children.

²³ Ancestry is connected to big toes, that are in contact with the earth, and there receive offerings on some occasions, such as the ritual of *borí*, when the *orí*'s energies are strengthened and balanced.

²⁴ See, for instance, Capone (2016).

²⁵ In fact, their symbol is a bird, their action is related to various birds and they can take the form of a bird, such as *oşòròngà*, an African bird that goes out at night. For more details on Ìyámí, see Oyèwùmí (2015).

²⁶ For a more detailed description of Ajojun, see Calvo (in press).

Èṣù, *òrìṣà* of communication and movement, which ensures the dynamic process of transformation and becoming, constitutes the principle of generic and individualised existence, from which all human beings descend (Calvo 2022), the interconnection and unity of existence, and masculine generating and multiplying potency, expressed in his phallic representation. In the introduction to the book *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*, by Mãe Beata, Vânia Cardoso describes Èṣù's transforming potency, as «the hungry mouth that eats anything that exists, but he also regurgitates, regenerates and creates» (Beata de Yemonjá 2008: 15)²⁷.

Èṣù is «the *arché*, the original principle, unity that generates multiplicity» (Correia 2020: 41) and «the *ápeiron*, the infinite or unlimited» (Ibidem) and «anything that multiplies, separates, transforms itself, [...] life, with all its contradictions and syntheses» (Augras 1983: 104).

Èṣù is often represented with the geometrical forms of a sphere and a spiral. The sphere, with no beginning, no half and no end, represents cycles' renovation, cyclical time and the possibility of creating the points of a space-time singularity (Sodré 2017). The spiral (in Èṣù's connection with *okoto*, a snail), expresses life potency, infinite evolution and the process of life and death:

An analysis of *okoto*'s image, with which Exu is associated, is essential. The *okoto* is a variety of snail with a conic shell with an open top. *Okoto* is the denomination of the upper part, that, settled at the cone point (a leg, a unique contact point) evolves into a spiral, opening up at any rotation till it becomes a circumference that expands to infinity (void top). *Okoto* shows that Exu, despite being multifarious, possesses a unique origin and nature, and also explains his dynamic principle and his mode of auto-expansion and multiplication. Exu is one and infinitely self-multiplying" (Santos, Santos 2014: 27).

«Èṣù appears in many myths as a trickster, transgressing, transforming, disguising and subverting limitations and rules» (Calvo 2022: 133), expressing the creative potency of chaos, from where a new (cosmic, social or individual) order can appear.

All female *òrìṣà* (Ọṣun, Yemojá, Ọya, Yewá, Ọbá and Nāná), due to their connection with water in its different forms, manifestations and states (river, sea, lake, waterfall, rain, swamp and steam), maternity and fertility, represent the generating, regenerating, multiplying and transforming principles of life, and are worshipped in rivers, waterfalls, swamps, lakes and the sea. Here I present those that mostly carry symbols and potencies of regeneration, transformation and birth.

Ọṣun, *òrìṣà* of sweet waters, such as rivers and waterfalls, holds sway over human procreation and the foetus's transformation in the maternal womb, as well as over soil fertility, and directs the Ìyámí society. Ọṣun is an *òrìṣà* expert in cooking and witchcraft, in their multiple transformative potency. The main food that is offered to her, *omolokun*²⁸, usually contains eggs, which represent fertility, multiplication and generation. Yellow, Ọṣun's colour, that is a declination of red in Yoruba chromatic classification, and her link with the bird *ikódidẹ* (*Pittacus Erithacus*), whose red feathers are used in the initiation process, represent her connection with menstrual blood and fertility.

Yemojá, whose name is the contraction of Yèyè-Ọmọ-Ejá, "mother whose children are fishes", is the essence of maternity and nutrition, represented by her large breasts. In Nigeria she is worshipped in a river, Odò Ọgùn, and in the African Diaspora in the Americas, her domain became the sea, whose waves express perpetual return and life cycle. But she is also connected with death, ancestors and Mother Africa²⁹.

²⁷ This conception is linked to a myth, in which Èṣù eats everything he can reach (Prandi 2001: 73).

²⁸ A yellow paste prepared with cowpeas and palm oil, among other ingredients.

²⁹ The association of the sea with death is due to *Bantu* influence (Slenes 1991-92), slavery traffic through the Atlantic and deaths and suicides along these trips. In fact, the ocean is also denoted as "the great *calunga*", where *calunga* is a *Bantu* word denoting the sea, the location where the spirits go after death and, in Brazil, also the cemetery.

Ọya, also known as Yánsàn, a warrior *òriṣà*, who reigns over wind, rain, storms, lightning and wind-storms. She has the power to transit between the life and death realms and can control the *egúngún* (spirits of the dead) and favour the passage of the dead's spirit to the *òrun* (the spiritual world). Consequently, she embodies in funeral rituals and brings the *carrego de egun* (containing the dead's belongings to be devolved to the dead) to a natural place determined by the oracle.

In the form of wind, Ọya transports water drops from the earth to clouds, where they fall in the form of rain, fertilising the soil and allowing plants and animals' lives to continue.

Ọya represents also the power of transformation, since she can turn into other forms: some myths portray her as disguised in a buffalo skin and transformed into a buffalo and back, or as transformed into a butterfly (representing rebirth and life evolution and regeneration) by Èṣù, keeping the ability to turn into this animal.

Yewá has the domain of twilight, mist, springs and the atmosphere vacuity that contains planets and stars and is mirrored in lakes (her natural domain), and she reigns over the dead realm. Henceforth, she rules cosmic processes and movements, as represented by her dance, when she makes a sphere rotate in her hands, besides guarding the magic secrets of healing and animals' and plants' transformation.

Nàná synthesises within herself birth, life, death, fecundity, wealth, human trajectory in the Earth and a link with the ancestors. She is the *òriṣà* of still waters, lakes, swamps and mangroves, and mud that fertilises the earth and offers the primordial matter with which humans are formed. According to a myth, she collaborates with Oṣálá to shape human beings from the *amò*, the primordial mud, and rules death, when humans devolve to the earth the material they were made of.

Nàná is the mother of Oṃọlu/Obalúaié (“the son of the Lord”/“the Lord of the earth”), who controls earth interior and fire (especially the fire contained in the earth's depths that manifests in volcanic eruptions, and the sun). Obalúaié controls epidemics, skin and contagious diseases, the cycle of life and death, and has the power to spread diseases and kill, but also to heal.

His favourite food is *doburu* (popcorn), which represents the transformation of his wounds, due to smallpox, into flowers (analogous to the process of corn seed when heated), which has the power to purify from all diseases. The *Olugbaje*, an annual celebration devoted to Obalúaié that will be described in the next section, is a great ritual of healing, purification and renovation of humans and nature.

Ọṣùmàrè, another son of Nàná, is the *òriṣà* that ensures movement, regeneration, renovation and the continuity of the life cycle, in the form of a rainbow and a snake. The rainbow reveals a continuous water cycle circulating between the earth and the sky: water, through evaporation, reaches the sky where it turns into rain that falls on the earth and fertilises nature. In the form of Dan, the snake, Ọṣùmàrè is represented as the Ouroboros, the primordial snake that bites its tail and wraps the Earth – forming a circle, a designation that has no beginning and no end, that regenerates and transforms itself – so it ensures the planet's integrity, infinite time reproduction, perpetuation, movement, and life cycle. The snake's shedding of its skin is another symbol of transformation and regeneration.

Ọgún is a brave warrior and metalworker, ruling over technological progress. According to a myth, Ọgún consulted Ọrúnmílá, who inspired him to melt some earth that he had in his house. So, he discovered iron that, with the transformative power of fire and human activity, allowed him to produce swords and other utensils. Ọgún was also one of the *òriṣà* who participated in the creation of the *aiyé*, opening the path with his sword.

Oṣálá, also known as Oḃátálá (“king of the white robe”), represents the synthesis of masculine procreation potency. He is an *òriṣà funfun*, associated with the colour white, representing the colour of creation, which concentrates and can generate all the other colours. Oṣálá is the protagonist of many myths related to the creation of the *aiyé* and is in charge of forming human bodies from the *amò*, the primordial mud.

In Candomblé, a distinction of Oṣálá is made between two periods of his existence, so he is called

Oṣaguyan – a young warrior who likes to eat pounded yam – and Oṣàlùfṛn or Ọbalùfṛn, the elder, but in some myths Oṣaguyan appears as the son of Oṣàlùfṛn.

The main offering to Òṣàlá is the ìgbín, an African snail, whose shell represents the expansive quality of evolution. His ritual tool is the *òpáosorò*, a metal sceptre with three disks and a bird on top, representing the act of creation and the relationship with ancestry. A feast devoted to him, the Waters of Òṣàlá that will be described in the next section, is a purification and regeneration ritual.

Ọsányìn reigns over pristine forests and medicinal leaves, which have a central role in Candomblé rituals, especially for the production of baths which can purify and regenerate the *àṣẹ* of persons, objects and places. In fact, a common saying in Candomblé is “*Kósi Ewé, Kósi Ọrìṣà*” (“No leaves, no *òrìṣà*”). Ọsányìn guards the secrets of the leaves that heal and kill, the incantations (*ofò*) that awake their potency and their use. Ọsányìn’s power and presence are invoked in a ritual called *Àsà Ọsányìn, Sasányìn* or *Sasanha*, in which leaves are “chanted” in order to “awake” their force and invoke Ọsányìn’s assistance before being employed in rituals.

Ìròkò is an *òrìṣà* represented by a sacred tree identified with *Milicia Excelsa* in Nigeria and substituted by *Ficus Gamelleira* in Brazil, considered to be the first plant to grow in the Earth, making the connection between the *òrun* and the *aiyé* and allowing the *òrìṣà* to descend for creating the *aiyé*. It represents the “cosmic tree”, the axis mundi, the foundation and beginning of all things, the connection with ancestry and history. Ìròkò rules time and weather in all their manifestations, perpetual cosmic renovation and regeneration, immortality, the liminal territory between life and death and between death and life.

Ceremonies of purification and regeneration

Analogously to human beings, sacred spaces and objects also need continuous care, since «the *terreiro* participates in the flux of life, materials and forces: a finished and stable form is never reached» (Calvo 2019: 259), and forces and materials are subjected to a natural process of wearing. The *àṣẹ* needs to be continuously renovated through prayers, chants, invocations, herbal baths and offerings of foods and other elements. For example, the *quartinha*, a clay or pottery vase next to the *òrìṣà*’s *assentamentos* should always contain fresh water and never get dry.

Constant care and annual ceremonies aim at renewing the connection and alliance between humans and the *òrìṣà* and the ancestors, to regenerate the *àṣẹ* contained in their *assentamentos*, to create fluxes of *àṣẹ* between the *òrun* and the *aiyé* and to strengthen forces and relationships in the community. Once a year, in a ceremony devoted to an *òrìṣà* singularly or gathered according to their family relationships or alliances, the *òrìṣà*’s *assentamentos* receive special care. The materials deposited on the *assentamentos* over the course of the year – which concentrate the *àṣẹ* of the *òrìṣà* and of offerings, prayers, invocations and breath – are withdrawn, then burnt and reduced to a powder, called *àṣẹ*, which can be later used for transmitting the *òrìṣà*’s force. Then, the *assentamentos* are washed with a bath prepared especially with leaves and other elements, before receiving the offerings of the *òrìṣà*’s favourite foods, the blood of sacrificed animals and other elements, prayers, invocations and chants. After a public feast takes place, when the *òrìṣà* are called to embody in especially prepared adepts with drums and chants, they share their *àṣẹ* with the community and communicate with them through dance and gestures.

Two celebrations in particular, the Waters of Òṣàlá, held in January and opening the liturgical calendar, and the *Olugbajẹ*, in August, are collective rituals of purification and regeneration of humans and nature, actualizing mythical events.

A well-known myth among Candomblé practitioners is at the basis of the Waters of Òṣàlá, explain-

ing also different *èèwò*³⁰ of people initiated into this *òriṣà* and care required with regard to Òṣàlá's worship and offerings, the best known being avoiding the use of palm oil.

According to the myth, Oṣàlùfòṅ, who was living with his son Oṣaguyan, once wished to visit his other son Ṣàngó³¹, so he consulted a *babaláwo* in order to get advice about the trip. After the *babaláwo* failed to discourage him to postpone the trip because the conditions were not favourable, he recommended Oṣàlùfòṅ to bring three robes and soap, to do all what he was asked during the travel, to avoid complaining and to make *ẹbọ*³² for Èṣù. But Oṣàlùfòṅ, who is known for being arrogant and not following the oracle's advice, began his trip without carrying out the recommended *ẹbọ*. Along the path, he met Èṣù three times and was asked to help him to put his burden on his head (respectively, palm oil, glue and carbon) and, remembering the *babaláwo*'s advice, he could not deny his help, but got dirty every time and had to change his robe.

When Oṣàlùfòṅ entered Oyó kingdom, he saw a white horse that he had given to Ṣàngó as a present and decided to take it and return it to his son. The horse recognized him, and, together, they were walking in the direction of Ṣàngó's palace and met the soldiers, who were looking for the horse. They thought he was a thief, beat him and put him into prison, where he remained for seven years. In this period, Oyó kingdom was affected by long drought, epidemics, cattle death, failed crops and barrenness among women, so Ṣàngó consulted his *babaláwo*, who revealed to him that these plagues were the consequence of an innocent's imprisonment. When Ṣàngó ordered his soldiers to bring him the prisoners in order to discover who this innocent was, he recognized his father, so he ordered some women to go to the river, in silence and dressed in white, as a sign of sadness and respect, and to get fresh water in order to wash Oṣàlùfòṅ, and to bring a white robe. Then Ṣàngó carried his father in his back, as a sign of humility, and brought him back home, where Oṣaguyan welcomed them with a rich banquet. After Oṣàlùfòṅ got free, the plagues that affected Oyó kingdom stopped.

The ceremonies of Waters of Òṣàlá³³ open the Candomblé liturgical calendar and usually take place in January or at the beginning of spring, marking the beginning of the new year with the purification of the *terreiro* and its members, and the regeneration of its *àṣẹ*, the relationships with the ancestry, the group cohesion and collective memory.

The *terreiro* is cleaned and decorated with white textiles and flowers, everybody purifies with an herbal bath at the entrance, wears white robes, covers his or her head with a white cloth and respects silence and food interdictions, avoiding especially Òṣàlá's *èèwò* (first of all, palm oil).

The ritual is divided into three parts: the Waters of Òṣàlá, the Procession of Oṣàlùfòṅ and the Pylon of Oṣaguyan, which take place over three weeks. In most *terreiros*, the ceremonies begin in the early hours of Friday (the day of the week devoted to Òṣàlá) with the building of a small hut, with braided palms, and covered with a white cloth, located in the external area of the *terreiro*. Under the hut, the *assentamentos* of Òṣàlá are settled – where they will stay until the second Sunday of the ceremonies, when Oṣàlùfòṅ's return to his lands is performed – symbolising Oṣàlùfòṅ's journey to Oyó and stay in prison.

The second phase begins with the procession to a river or fountain to get fresh water and back, in silence, where all the members of the *terreiro* carry a pot on their head, and, back in the *terreiro*, give it in turn to the *iyálórìṣà* or *bàbálórìṣà*³⁴ who uses it to wash his or her head and afterwards puts an

³⁰ Interdictions, usually related to daily activities, which are considered prejudicial to a person's health, spiritual balance or other aspects of life and are determined through oracle consultations. They concern food, dresses, places, work, objects and daily behaviours.

³¹ *Òriṣà* of justice, ruling over fire and thunderbolt. According to Yoruba tradition, he was the third king of Òyó city.

³² Offering.

³³ For a detailed description of this ceremony, see Beniste (2009).

³⁴ Also called, respectively, *mãe de santo* ("mother-of-the-saint", if a woman) or *pai de santo* ("father-of-the-saint", if a man), this is the main priest of a *terreiro*.

*obi*³⁵ in his or her *orí*. They then return to the river or fountain to collect the water with which the hut and Òṣálá's *assentamentos* are washed three times. The pots are then arranged around the Òṣálá's *assentamentos*, silence is broken and a ceremony is celebrated with the rhythm of *atabaques*³⁶, chants and the visit of the *òriṣà* through the bodies of the specially prepared initiated.

The last ceremony, the Pylon of Oṣaguyan, corresponds to Oṣàlùfòn's return home and the banquet offered by Oṣaguyan: in procession, the Òṣálá's *assentamentos* are taken back to his *peji*³⁷ and the distribution of food then takes place. A stool and the pylon wrapped in white fabric, with a white fabric raised over them, are brought in procession, passing through the main points of the *terreiro* (door, centre of the *barracão*³⁸ and *atabaques*), and are then settled in a place in the *barracão*. The *iyálòriṣà* or *bàbàlòriṣà* sings chants devoted to Oṣaguyan, who embodies in an initiated, dances in front of the pylon, celebrating Oṣàlùfòn's return home, and distributes the yams (Òṣálá's favourite food) to those present who, by eating them, express their wishes to the *òriṣà*. A ritual of symbolic flogging follows: Candomblé's important members hit the shoulders of the others with small sticks of *atori* (*Glyphealaterifolia*), called *isán*, recalling a war that took place in Ejigbò and is told in another myth³⁹. Then, other *òriṣà* may embody and dance.

In the period that follows the set of activities of the Waters of Òṣálá, the ancestors of the *terreiro* are remembered and revered.

The waters of Òṣálá can be considered a "rite of passage", the end of a cycle and the beginning of a new one, through purification and renewal with water, the primordial source of life. According to José Beniste (2009), this ritual also revives agrarian feasts of yam harvesting and propitiation of rain and fertility in West Africa.

Another effect of the Waters of Òṣálá is to renew and strengthen relations in the religious community and the sense of belonging to the group, through communion of sacred food and its *àṣẹ* among its members and with the *òriṣà*.

The Waters of Òṣálá celebrated in the *terreiros* have a public version in *A Lavagem de Bonfim* ("The Washing of Bonfim"), held in January in the Church of the Lord of Bonfim in Salvador de Bahia – devoted to Jesus Christ, associated with Òṣálá in Afro-Catholic syncretism – when the steps and the churchyard are washed with scented water brought in pots by women dressed in white, to the sound of handclaps, *atabaques* and chants.

The *Olugbajẹ*⁴⁰ re-enacts a myth, according to which Ṣàngó was receiving a visit from dignitaries from the different kingdoms and Ọbalúaié, who came from afar, was ridiculed for the dance he performed. He went away and sent epidemics and drought to those people. So, they consulted a *babaláwo*, who revealed to them that these plagues were sent by Ọbalúaié and recommended that they prepared a banquet for him, in order to appease his rage. Each *òriṣà* prepared his or her favourite food to offer to Ọbalúaié, constituting the mythical antecedent of the *Olugbajẹ*. After the banquet, epidemics stopped threatening the people, rain began to fall again, the fields to give fruits and women to give birth, representing a renovated alliance and a re-established balance in nature, social relationships and individuals' bodies.

The *Olugbajẹ* is considered a "big collective *ebọ*", a great banquet devoted to Ọbalúaié, the *òriṣà* of smallpox and contagious diseases, where foods of all the *òriṣà* – after having rested next to Ọbalúaié's *assentamento* in order to be consecrated and absorb his healing force – are offered to the guests in

³⁵ Kola nut, the main offering to all *òriṣà* (except Ṣàngó), ancestors and other spiritual beings, and *orí*.

³⁶ Drums used in Candomblé.

³⁷ Room where the *òriṣà*'s *assentamentos* are guarded.

³⁸ The main hall, where public ceremonies for the *òriṣà* take place.

³⁹ See, for instance, Beniste (2009).

⁴⁰ Which is the composition of *Olu* ("Lord") – *gba* ("festival") – *je* ("food"). For a detailed description of the celebration, see Barros (2005).

castor leaves and should be eaten with hands. The leaf is then folded around the food remains and is passed over the body, pausing where the person has pain or some health problem, in order to get purified of diseases and harm. The leaves and food remains are then collected in a basin, which is brought next to Ọbalúaié's *assentamento*, from where it will be taken to the place indicated by the oracle.

Doburu, the popcorn⁴¹, representing Ọbalúaié's smallpox wounds, is thrown, falling like rain on all participants in order to purify them of all diseases. A handful of popcorn is also offered to each person, who rubs it into his or her body.

The Waters of Ọsálá and *Olugbajẹ* represent rituals of purification and regeneration of humans, as individuals and as a community, a renewal of the *àṣẹ* and of the alliances with the *òrìṣà*, through elements (water and popcorn), which carry the life force of purification, transformation, healing and regeneration of nature and humanity.

The myths re-enacted in these two ceremonies present a moment of crisis, represented by epidemics, drought, crop failures and women's barrenness, as the consequence of a broken balance or alliance, that was solved by discovering the offended divinity and performing reparatory acts in the form of offerings. Analogously, the crisis brought by the Covid-19 pandemic was interpreted through the same lenses, i.e., as a broken balance of humans' relationship with nature (Calvo 2021), and Candomblé practitioners recurred especially to Ọbalúaié and Ọsálá. In fact, during the pandemic, they intensified invocations, prayers and offerings to Ọbalúaié and organised processions in his honour in order to ask for his protection from contagion and disease and for the Earth's purification from disease and death (Calvo 2021). When terreiros reopened and recovered public celebrations after a self-imposed closure, some of them began with the Waters of Ọsálá, propitiating purification and regeneration of the community and nature, and the continuity of life (Natividade, Soares 2022).

Rituals and elements aimed at regenerating and balancing forces and healing

Rituals aimed at achieving physical, psychological, material, social and spiritual well-being, restoring and balancing energies are, usually, a combination of "medicine" (*borí*⁴², baths⁴³ or *gberi*⁴⁴) and "offering" (*ẹbọ*), aimed at transmitting *àṣẹ*, making the person "participate" in specific modulations of *àṣẹ*, and establishing flows and movements of *àṣẹ* in the Cosmos.

There is a similarity (both metaphorical and metonymic) between the leaves and other elements used and the *àṣẹ* that is transferred and concentrated into the person through the ritual of *borí*, baths or *gberi*, or the material transformation that is intended to obtain with the *ẹbọ*. As Bábá Marcelo maintained, «The *ẹbọ* is a coded letter that brings our desires to Olódùmarè through Èṣù» (Bábá Marcelo, personal communication). The combination of elements, established by the oracle, aims to produce a synergy that renews and reinforces the person's *àṣẹ* and creates energy flows and exchanges of *àṣẹ*, «aimed at maintaining balance of existence in the Universe among humans, animals, vegetables and minerals» (Bábá Marcelo, personal communication).

Among the natural elements and foods employed in *ẹbọ*, *borí* and baths, some of them specifically carry the life-force of renewal and regeneration⁴⁵.

⁴¹ Traditionally prepared with sand, but today, more often in a popcorn popper, without oil or salt.

⁴² *Lit.* "offering to the *orí*". With the *borí*, a person's energy is regenerated and balanced, through the *àṣẹ* of elements of the mineral, vegetal and eventually animal realms.

⁴³ Prepared with leaves and other elements such as salt, palm oil, powders containing the *àṣẹ* of some *òrìṣà*, the blood of sacrificed animals and vegetal powders, according to the oracle's orientation. Baths can have a purifying, balancing and regenerating potency, according to the person's need.

⁴⁴ Incisions where a powder containing the *àṣẹ* of some *òrìṣà* or natural elements is put.

⁴⁵ I refer here to the elements used in the *Àṣẹ Idasilẹ Ọdẹ* and the data collected during my fieldwork.

First of all, water, *omi*, a feminine element, is the primaeval nourishment for plants, animals and humans, which refreshes and fertilises the earth; in the form of amniotic fluid, shelters, nourishes and sustains the development of the child in the mother's womb; and, mixed with earth, provides the primordial mud with which human beings are formed. Water is a means of communication with the ancestors, the *òrìṣà* and the other spiritual beings, and is present in all rituals – since “*Kó sí omi, Kó sí Òrìṣà*” (“No water, no *òrìṣà*”) – bringing purification, renewal and regeneration of *àṣẹ* and life. Sàlàmi and Ribeiro (2015) note that:

Water, a feminine and passive element, with its life-maintaining property, circulates throughout nature, in the form of rain, sap, milk or blood. It has the power to make sacred what it touches and to establish harmony. As every living being comes from waters, the baths favour, by analogy, the occurrence of ritual rebirths and promote the circulation of new forces, which update the life potential of individuals (Sàlàmi, Ribeiro 2015: 197).

Other liquids with a regenerative and transformative force are:

- *Otí*, a fermented drink (usually gin), has the generative force of male semen, brings joy and awakens the person's life force. It represents the transformation of the original matter, because «it is the result of distillation, of the death of a vegetable that was transformed to be reborn with another flavour, another force, another life» (Bàbá Marcelo, personal communication).
- *Epo*, palm oil, is a red vegetable blood, which cools and soothes. It represents female menstrual blood, fertility, Ìyámí's gestation and fertility potency, the dynamic strength of descendance and life cycle.
- *Òyìn*, honey, is the blood of flowers collected by bees, passed through a process of transformation from the original matter, and brings richness, beauty and sweetness.

Among the leaves, those that bring the *àṣẹ* of regeneration, transformation and multiplication are, above all, those that grow in the most diverse environmental and climatic conditions and from which new plants sprout when they are cut; those that establish a connection with ancestry or between the *òrun* and the *aiyé*; and those belonging to Oṣàlá and, therefore, linked to creation, such as: *Òdúndún* (*Kalanchoe Crenata*); *Màrìwò*, the young leaf of *Elaeis guineenses*; *Pèrègún* (*Dracena Fragans*); and *Akòko* (*Newbouldia Laevis*). Other leaves – such as *Bujé* (*Genipa Americana*), used to ward off death, and *Tètèrègún* (*Costus Spicadus*), employed in initiation rituals – represent rebirth after symbolic death.

The seeds, representing the embryo from which a new plant will be born after being buried and going through a process of death and rebirth, bring the force of fecundity, multiplication and regeneration, and favour the relationship with ancestry. The most used seeds in Candomblé are *obì àbàtá* (*Cola acuminata*), kola nut; *òrógbó* (*Garcinia kola*), bitter kola nut; and *ataare* (*Aframomum melegueta*), Guinea pepper.

Among the powders of plant origin used in the rituals, *osùn bíkẹ* – red powder extracted from *Dracaena Mannii Agavaceae* through the natural action of termites or sawdust – is a vegetal red blood, representing menstrual blood. Therefore, it brings women's generating and multiplying potency, fertility, fecundity and offspring.

Among the animals, those that most concentrate the force of transformation, generation and regeneration are:

- *adiẹ*, the chicken, which multiplies through its eggs and has the patience to hatch them, so it can bring patience and fertility. The chicken's eggs, representing life transformation and generation, are offered to *Ọṣun* and *Ìyámí*;
- *etù*, the guineafowl, which brings strength and resistance, and drives away death, is consid-

ered the first being to be initiated (as reported in a myth), and is a focal symbol of initiation rites⁴⁶;

- *abo*, goose, is used in case of internal diseases (such as cancer or kidney stones), «because it ingests stones and expels liquid faeces, [so] it has the potency to transform everything that is inside the body» (Bàbá Marcelo, personal communication);
- *igbín*, an African snail, represents the white blood of the animal realm and is offered to Ọbàtálá, expressing the creative force that organises chaos. Bàbá Marcelo stressed that the *igbín* brings patience and the ability to wait for the favourable moment to act, since, when the season is dry, it closes itself into its shell and restarts activities when the rain resumes. The spiral shape of its shell represents the expansive quality of evolution;
- the African catfish is a very resistant fish that can live in the most varied environmental and climatic conditions, even in the mud in case of drought, where it is confused with the soil and seems to be born with rain. It therefore brings the potential to resist the most diverse conditions, and the potency of transformation and regeneration.

Foods that bring regenerative and transformative forces are:

- *canjica*, boiled white corn, a food of Ọbàtálá, bringing the *àṣẹ* of creation, peace and balance;
- *doburu*, popcorn, the main food of Ọbalúaié, a symbol of healing, which purifies and regenerates the body, and wards off diseases;
- *ẹko* or *àkàsà*, a white paste made from corn flour or white corn, is the element contained in one of the two gourds of existence from which Èṣù and all human beings were formed, representing the principle of individualization from the protomatter, generation, the human body and life itself (Calvo 2022, Reis 2022).

Final considerations

In this paper, I explored the different forms in which the concept of regeneration, and some of its declinations – restoration, return, cyclicality, circularity – sustain Candomblé’s modes of conceiving and living individual, social and more-than-human processes. Natural phenomena (such as a plant growing from a seed, rain, cyclical alternation of seasons); human experiences (such as birth, death, epidemics and illness); human activities (such as agriculture, metallurgy, medicine); social organisation (especially family ties, elders’ importance and relationships with lineage and ancestry); forms of conceiving and interacting with cosmic forces; rituals marking social and individual life and daily care are all linked to one another through correspondences, interconnections and entanglements and appear with porous borders⁴⁷. Following Maria Cristina Rangel and Estélio Gomberg (2016), we can observe that:

the orixás are expressions of how human beings relate with nature, not only as exteriority, but also through what is continuously fuelled between inside and outside, between natural phenomena and their permanent reprocessing by human being, who turns them divine (Rangel, Gomberg 2016: 43).

Candomblé’s “relational” conception of life (Bastide 1993), based on forces and flows, and form of worlding can be interpreted through Tim Ingold’s ecosystemic perspective, considering organisms as subjects-in-the-world – where boundaries between human and non-human, organism and environment become porous – a locus of growing and developing in a continuous field of relationships (Ingold 2011, Ingold, Pálsson 2013), along life lines, in the process of dwelling and living. Natural,

⁴⁶ See Vogel *et al.* (1988).

⁴⁷ The interconnection and interdependence among natural, human and spiritual domains in African philosophy (Kelbessa 2018) are analogous as those lived in Candomblé.

human and spiritual processes are interdependent, intertwined and crossed by different correspondences and plays of mirrors. The continuity of human life is strictly linked to other more-than-human beings' (other human, natural and spiritual beings) existence, and on the possibility of perpetuating the cyclicity of existence and the dynamic balance of forces and materials in the Cosmos, through a process that includes states of equilibrium and disequilibrium, order and chaos, individualization and undifferentiation, life and death. Candomblé practitioners recognize, therefore, the importance of not interfering into the nature's cycle and the consequences of aggressive human action on nature, that can interrupt its processes and eventually attack its regenerative ability, as Mãe Wanda de Omolu (cit. in Fortuna 2020) pointed out when offering an interpretation of Covid-19 pandemic.

Recognizing human finitude and incompleteness, Candomblé practitioners stand for a sympoietic and response-able⁴⁸ relationship with more-than-human beings in contrast with the colonial and capitalist androcentric and anthropocentric conception of nature⁴⁹, and recognize human responsibilities for current ecological, climatic and pandemic crises; and the need for humans to change their form of conceiving and living in relationship with the environment and all more-than-human beings.

Actualising myths and ancestral knowledge to the new situations – according to which crises are always a manifestation of unbalance in forces and relationships, and need understanding and correcting behaviours, as well as performing acts of repair, renovation of alliances and rituals of regeneration and purification – Candomblé's practitioners interpret current ecological, climatic and pandemic crises as the consequence of an unbalanced relationship among humans and between humans and nature, calling for reflection and change.

Therefore, the principles of regeneration, restoration and return are manifest in ritual practice (especially in the link between life and death in initiation and funerals) and daily care; sustain the forms of interpreting natural phenomena, vegetative processes, the interdependence of and the cycle of composition and decompositions of humans, animals, plants, soil, air and forces; constitute the basis for the moulding of society and the relationships with the elders, ancestry and women (as spiritual symbol of life reproduction⁵⁰), and support an ethical and response-able mode of relating with other more-than-human beings and social and political actions in defence of African-derived traditional mode of existence, forms of food production, consumption and distribution, and the respect for nature, as well as offer an alternative model to colonial and capitalist systems.

References

- Augras, M. 1983. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidade nagô*. Petrópolis. Vozes.
- Barros, J. F. Pessoa de. 2005. *Banquete do Rei – Olubajé*. Rio de Janeiro. Pallas.
- Barros, J. F. Pessoa de, Napoleão, E. 2007. *Èwè Òriṣa. Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Bascom, W. R. 1969. *Ifa divination. Communication between gods and men in West Africa*. London. Indiana University Press.
- Bastide, R. 1993. Le prince d'individuation (contribution à une philosophie africaine), in *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S, 544. Paris. L'Harmattan: 33-44.
- Bastide, R. 1973. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo. Perspectiva
- Bastide, R. 1953. Contribution à l'Étude de la Participation. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIV (8): 30-40.

⁴⁸ I intend response-ability according to Haraway (2016: 30).

⁴⁹ See also Santos (2016) and Calvo (2022).

⁵⁰ On the meaning of *iyá*, "mother" in traditional Yoruba societies, see Oyěwùmi (2015).

- Beata de Yemonjá, Mãe. 2008. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros; como Ialorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro. Pallas.
- Beniste, J. 2021. *Dicionário Português-Yorùbá*. São Paulo. Bertrand Brasil.
- Beniste, J. 2009. *As águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Beniste, J. 2000. *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o Céu e a Terra*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Blaser, M. 2012. Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages. *Cultural Geographies*, 21 (1): 49-58.
- Bloch, M., Parry, J. (ed.s). 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Calvo, D. in press. Harm in Yoruba Cosmology. The Ajogun as active forces contributing to cosmic and social order, to appear in *Axis Mundi*.
- Calvo, D. 2022. Conviviality and Becomings with-in Difference: More-than-human Relationships in Candomblé. *Etnografia Polska*, 66 (1-2): 125-142.
- Calvo, D. 2021. Reflections on viruses, death, life and human-nature relationship in Candomblé. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, 13 (1): 229-320.
- Calvo, D. 2019. O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 19: 253-270.
- Capone, S. 2016. «The Pai-de-santo and the Babalawo. Religious Interactions and Ritual Rearrangements within Orisha Religion», in *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance*. Olupona, J. K., Abiodun, R. O. (ed.s). Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press: 223-245.
- Correia, P. P. 2020. Exu: O imaginário individual e coletivo do candomblé. *Revista Mosaico*, 13: 36-50.
- De Aquino, P. 1998. La mort défaite. Rites funéraires du candomblé. *L'Homme*, 38 (147). Alliance, rites et mythes: 81-104.
- Faldini, L. 2009. *Biylú. È nato per la vita*. Roma. CISU.
- Fortuna, M. 2020. Mãe de santo Wanda d’Omolú afirma: “Essa doença vai demorar muito a passar”. *O Globo*. 08/04/2020. <https://oglobo.globo.com/cultura/mae-de-santo-wanda-domolu-afirma-essa-doenca-vai-demorar-muito-passar-1-24359233>, last accessed 10/01/2023.
- Goldman, M. 2009. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, XLIV (190): 105-137.
- Goldman, M. 2005. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120.
- Haraway, D. 2016. *Staying with the Trouble – Making Kin in the Chthulucene*. Durham. Duke University Press.
- Haraway, D. 2004. *Promises of Monsters. The Haraway Reader*. New York. Routledge.
- Hortélio, M. 2020. Associação pede proibição de cremação de seguidores do Candomblé. *Correio*. 03/04/2020. https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/associacao-pede-proibicao-de-cremacao-de-seguidores-do-candomble/?utm_source=correio24h_share_facebook&fbclid=IwAR-0PB9V_s6zI0gtJD2GrYQkAmp_KVzyl_KOxMjP2bghhadYkj2kddts9zTc, last accessed 10/01/2023.
- Ingold, T. 2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London and New York. Routledge.
- Ingold, T. 2010. Footprints through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing. *Journal of the Royal Anthropological Journal*, 16 (s1): S121-S139.
- Ingold, T. Palsson, G. 2013. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge. Cambridge University Press.

- Jagun, M. de. 2015. *Orí – A Cabeça Como Divindade. História, cultura, filosofia e religiosidade africana*. Rio de Janeiro. Litteris.
- Kelbessa, W. 2018. Environmental Philosophy in African Traditions of Thought. *Environmental Ethics*, 40 (4): 309-328.
- Marques, L. 2018. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião e Sociedade*, 38 (2): 221-243.
- Megerssa, G., Kassam, A. 2020. *Sacred Knowledge Traditions of the Oromo of the Horn of Africa*. Finfinne and Durham. Fifth World Publications.
- Meneley, A. 2021. Hope in the Ruins: Seeds, Plants, and Possibilities of Regeneration. *EPE: Nature and Space*, 4 (1): 158-172.
- Natividade, P., Soares, M. F. 2022. Terreiro realiza primeira festa após dois anos e meio fechado pela pandemia. *Correio*. 10/10/2022. <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/terreiro-realiza-primeira-festa-apos-dois-anos-e-meio-fechado-pela-pandemia/>, last accessed 10/01/2023.
- Oliveira, A. B. 1999. *Àsèsè o reinício da vida*. Rio de Janeiro. Manuscript registered and deposited at Biblioteca Nacional of Rio de Janeiro.
- Oliveira, A. B. 1998. *Èlègùn. Iniciação no Candomblé. Feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéjì*. Rio de Janeiro. Pallas.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. 2015. *What gender is motherhood? Changing Yorùbá ideas on power, procreation, and identity in the age of modernity*. New York. Palgrave Macmillan.
- Prandi, R. 2001. *Mitologia dos orixás*. São Paulo. Companhia das Letras. Trad. It. (a cura di B. Barba). *Mitologia degli Orixás. Le divinità della natura dall’Africa al Brasile*. 2015. Firenze. Editpress.
- Rangel, M. C., Gomberg, E. 2016. A água no candomblé: a relação homem-natureza e geograficidade do espaço mítico. *Geoingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia*, 8 (1): 23-47.
- Reed, B. 2007. Shifting from ‘sustainability’ to regeneration. *Building Research & Information*, 35 (6): 674-680.
- Reis, A. M. dos [Pai Cido d’Òsun]. 2002. *Acaçá: onde tudo começou. Histórias, vivências e receitas das cozinhas de candomblé*. São Paulo. Arx.
- Ribeiro, D. 2022. Mãe de santo é impedida de ser enterrada em cemitério; corpo fica em gaveta. *Alma Preta. Jornalismo preto e livre*. 01/08/2022. https://almapreta.com/sessao/cotidiano/mae-de-santo-e-impedida-de-ser-enterrada-em-cemiterio-corpo-fica-em-gaveta?fbclid=IwAR1mR-9z4vx5Ujkj5daHC9unz-E3P6Qtx_-d6cyptGNX4ocgkr3shVMC7tkg, last accessed 10/01/2023.
- Rocha, A. Miranda. 1994. *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro. A nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro. Faculdade da Cidade.
- Sàlàmi, S. [King], Ribeiro R. [Iyakemi]. 2011. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo. Editora Odu-duwa.
- Santos, A. Bispo dos. 2016. *Colonização, quilombos modos e significados*. Brasília. INCTI/UnB.
- Santos, J. Elbein dos. 2008. *Os Nàgô e a morte. Pàde, Àsèsè e Culto Ègun na Bahia*. Petrópolis. Vozes.
- Santos, J. Elbein dos, Santos, D. M. dos [Mestre Didi Asipa]. 2014. *Èsù*. Salvador. Corrupio.
- Santos, J. Elbein dos, Santos, D. M. 1981. «Ìpòrí», in *Colloque International sur la Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris. C.N.R.S.
- Silva, H. Jr. 2020. Funerais religiosos em tempos de coronavírus. *Blog Idafro*. 02/04/2020. <https://www.idafro.org.br/index.php/blog/38-funerais-religiosos-em-tempos-de-coronavirus>.
- Slenes, R. W. 1991-92. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12: 48-67.

- Sodré, M. 2017. *Pensar Nagô*. Petrópolis. Vozes.
- Strathern, M. 2021. Regeneração vegetativa: um ensaio sobre relações de gênero. *Mana*, 27(1): 1-31.
- Tsing, A. 2015. *The Mushrooms at the End of the World: on the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton. Princeton University Press.
- Voeks, R. 1990. Sacred Leaves of Brazilian Candomblé. *Geographical Review*, 80 (2): 118-131.
- Vogel, A., Mello, M. A. da Silva, Barros, J. F. Pessoa de. 1998. *A Galinha d'angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro. Pallas.

The role of the *Gadaa* generational system of the Oromo in conflict resolution and peace building

An account of a research implemented in Western Guji, Ethiopia

Haftee Wako Oljira

haftee_wako@wvi.org

PhD Candidate at the Department of Gadaa and Governance Studies
of Bule Hora University and Peace Building Coordinator at World Vision Ethiopia

Abstract

This article explores the role of the *gadaa* generational system in conflict resolution among the West Guji Oromo in Southern Ethiopia. Conflict is an inevitable phenomenon in human day-to-day actual life interactions. In the pastoral area of Southern Ethiopia, it manifests itself in the form of violent and interethnic episodes of violence. People have their conflict handling mechanisms and peace restoring procedures through their own indigenous institutions. *Gadaa* is an all-encompassing institution of the Oromo people, recently recognized by UNESCO as representing a case of African democracy. Peace building and conflict resolution emanates from the central ritual and ceremonial activities of *gadaa*, its customary administrative and legal functions and the traditional religion, with the associated morality. The article is based on research conducted in Bulehora and Suro Berguda *woreda*, in the formerly Borana Zone of southern Ethiopia. Qualitative technic was employed. The results showed that the major source of conflict is competing interests in using water resources and grazing land, border expansion for grazing and border demarcation within the same ethnic groups. Those factors had an impact on economic, social, religious and political life. The *abbaa gadaa* is the most prominent customary leader. In order to manage conflicts and to build peace, the *abbaa gadaa* adopted a procedure based on 13 distinct steps. The research concluded that the *gadaa* generational institution is effective in conflict resolution and peace building in the area of research, and that it has a potential for replication at national level.

Keywords: *gadaa*, conflict resolution, generational class system, Oromo, Ethiopia

In this article I address the issue of the relevance of indigenous conflict resolution mechanisms in Africa, with special reference to the specific case of the *gadaa* generational class system of the Oromo. The article is based on the research I have implemented in 2016 in the Western part of the Guji-Oromo, in Sura *woreda*¹, Ethiopia.

The Oromo have their homeland in Ethiopia and Kenya and speak a Cushitic language. They are the largest ethnolinguistic group of Ethiopia, constituting more than one-third of the population and speaking Oromo language of the Cushitic branch of the Afro Asiatic family.

Several authors recall the Oromo as a case of African democratic political culture. This is often explained by reference to the *gadaa* generational system. *Gadaa* is the well-known generational class system that among the Oromo permeates all aspects of their life. It is accordingly described as the unique social, cultural, political and economic institution of the Oromo people (Jalata 2010). It has

¹In Ethiopia, federalism was formally introduced with the adoption of the FDRE Constitution in 1995. Regional States were allowed to adopt the national language prevalent in the area. Some large regional States were administratively divided into Zones, then into *woreda* and into *kebele*.

functioned as a socio-political institution by preventing conflict, oppression and exploitation, and by promoting relative peace, security, sustainable development, and political sovereignty. As such, it also encompasses the role of promoting peaceful conflict resolution. Indeed, the Oromo people have been using several different indigenously developed approaches to settle both internal and external conflicts (Etefa 2008). After the enactment of the criminal law of the Imperial Ethiopia in the 1930s, they have been using two sets of administration of justice in parallel – the state court system and the Oromo indigenous system of justice – either separately or in combination (Gemechu 2002).

Gadaa has been active among the Oromo for centuries. In the Nineteenth century the Oromo country was incorporated into the Ethiopian empire. Until the recent introduction of federalism, the *gadaa* institution was politically marginalized by the central Ethiopian government. In most of the highlands, where the Oromo were primarily engaged in agricultural activities, *gadaa* has survived as secondary, often underground, ritual system. However, in the pastoral lowlands of the Oromo country, mainly in Southern Ethiopia, *gadaa* was tolerated by the central government and it continued to remain informally operative as an encompassing institution. After the introduction of federalism, *gadaa* went through a process of full revival throughout the entire Oromo country. The pastoral areas in Southern Ethiopia have traditionally been affected by inter-ethnic conflicts, a problem that was exacerbated by the process of demarcation of new administrative boundaries after the introduction of federalism. Conflict changed in its nature. The low scale and intermittent clashes related to standard pastoral competition became more and more intertwined with and motivated by dynamics connected to modern politics (Tache e Oba 2009; Bassi 2012). In the attempt to keep the escalation of inter-ethnic conflict under control, the governmental authorities have increasingly relied on the *gadaa* institution as an effective devise to re-establish peaceful relations. It is in this context that I have designed and implemented my field research on the role that the Oromo indigenous institutions play in preventing conflict and achieving sustainable peace for the West Guji Oromo. No systematic research has been conducted on this topic in Sura Berguda district, where my study area was based. Customary reconciliation procedures similar to those adopted in Sura Berguda have been researched in central Oromo region and other Oromia districts. With this study I am filling a documentation gap by adopting a qualitative research design and snowball sampling technique.

The need for indigenous conflict resolution mechanisms in Africa

The theoretical controversies over the subject of conflict are far from being resolved. Nathan defines conflict as consequence of major transformation of popular pressure for essential political or economic change. Conflict can accordingly be defined as a condition of disagreement in an interaction process that usually occurs because of a clash of interests between the parties involved (Nathan 2000). Conflict should be considered as an inevitable feature of all social relations, and also a positive factor for change and development. The problem is that conflict may lead to violence and may accordingly result in serious complications for socio-economic development if it is not properly handled. Along this line, Peters argues that conflict, at all levels, may arise due to the desire for political, economic and social advantages, greed, ego-related problems, injustice, inequitable distribution of resources and plain mischief (Peters 2006).

These descriptions seem to apply very concretely to post-colonial Africa. This is not only because Africa is characterized by many conflicts, but much more so due to the realization that in most cases the conflicts have negative impacts on Africa's socio-economic and political development. Today, many of the conflicts that occur fit with what Kaldor (2007) called "new wars", conflicts that are triggered by internal factors. Many of these "new wars" need intervention mechanisms that are culturally-based and relate to their environment of occurrence. Before colonization many of

the people of Africa were living together in relative peace and had their own ways of settling their disputes. In their attempts to set up administrative structures during and after colonization, many ethnic groups were forced into cohesive structures. This transformation destroyed many of the roots of traditional structures, including mechanisms of conflict resolution (Awedoba 2009). These forced administrative structures resulted in new and different conflicts in Africa, with varied causes. They include ethnic conflicts between rival ethnic groups, internal conflicts, conflicts over succession and power, struggles within the state and conflicts over the control of state resources (Idowu 2005). Most of these armed conflicts have often been driven by ethnic contest for power, land, resources and the struggle for identity and, in recent times, political infiltrations (Osaghae 2005). Conflicts as those occurred in Sudan, Burundi and the Democratic Republic of Congo have created deep-seated hatred and destructions with their attendant manifestations of genocide, mistrust, inequality in the distribution of power and resources among ethnic groups. Whenever they occur, they can hardly be controlled due to weak social and political relationships, with serious impact on development and the diversion of scarce resources to the management of those conflicts (Mwajiru 2001).

Being, to some extent, unavoidable, today the occurrence of conflict should not be considered the primary problem. Rather, it is crucial to confront and resolve these conflicts whenever they occur and to prevent them from further escalating. They in fact become pathological to society when they escalate into organized and systematic armed struggle. Thus, conflict resolution and peace building processes have become very essential in solving the problem of conflicts in the continent. Many of the conflicts that occurred in Africa in the 1990s led to the rise of multiple approaches and mechanisms of conflict resolution, mostly implemented with the use of international statesmen, international and regional organizations, and the involvement of neighboring countries, peace support operations and civil society organizations (CSOs) (Galadima 2006). Many of these methods of conflict resolution were Western-based and conventional: they did not take into account the cultural milieu of their occurrence. According to Osaghae, conflict in Africa originates from problems common to all societies, such as competition between different identities, the unreliable or unequal allocation of resources and right of entry to power and differences on what is right, fair and just. The way it manifests itself is however rooted into the relevant social group in specific productive and political settings. Among traditional societies of Africa conflict is triggered in individual, family and lineage level for personal differences and disagreement, material problems, rituals, constant competition for scarce resources like land for cultivation, grazing and settlement (Osaghae 2000: 100 - 121). Keeping this in mind, the relevance of traditional conflict resolution mechanisms in Africa should seriously be considered. They are in fact generally closely bound with the socio-political and economic realities of the lifestyles of the communities. These mechanisms are rooted in the culture and history of the African people and are in one way or another unique to each community. To regulate conflicts that are caused by different factors, Africans have in the past built a multitude of indigenous mechanisms (Kohlbage 2008). Such conflict resolutions mechanism are strictly related to customary law. Several authors stated that indigenous institutions are locally structured institutions that function according to the custom and norm of each given society. According to Abebe (2012), during the colonial era most such institutions were destabilized and replaced by Western modern legal systems. Although Western colonial powers imposed their value-oriented state laws, the majority of Africans frequently opted to continue to apply their own indigenous court systems. Consequently, only few cases were addressed by the western court system. One of the reasons was that Western court systems used vague terminologies which were mostly uncommon within local communities (Kohlbage 2008). There are also more fundamental discrepancies between African mechanisms of conflict resolution and Western mechanisms of conflict resolution. The formal justice systems are adversarial, and evidence must be directed and specific. The Western mechanism encourages the accused to deny responsibility. The court system often leads to blame and

punishment of some factions. This tends to aggravate hostility among the conflicting actors and may lead to escalation of violence. On the other hand, African traditional systems of adjudication effectively inspire the accused to admit guilt for reconciliation (Watson 2001). In addition, compared to the formal conflict resolution mechanisms, indigenous conflict resolution mechanisms are affordable and easily accessible in terms of time and payments (Gemechu 2011).

The application of Western-based mechanisms of dispute settlement and peace-making right from its onset of conflict may therefore be highly problematic because they do not consider the specific political, economic, social and cultural settings. The solution can itself turn into being a source of further conflict. Along this line of thought, Agyeman maintains that often the involvement of foreign and international NGOs in conflict resolution does not lead to real conflict resolution at the local level. This is because most of these foreign NGOs do not know the local roots and dynamics in the conflicts and are not therefore in position to prescribe local solutions for the effective termination of conflict (Agyeman 2008). As a result, many of the conflicts became protracted and intractable. Even where there is a return to peace, deep-seated issues remain to be resolved and therefore make peace in these areas fragile. This questions the effectiveness of most of these conventional and Western conflict resolution in Africa. As an alternative, indigenous conflict resolution mechanisms can provide context-specific and sustainable solutions that can effectively be applied alongside conventional approaches.

The *gadaa* institution

Ethiopia's various ethnic groups have developed a multitude of conflict resolution tools and mechanisms, many of which have remained operative to these days. Some of them have systematically been studied, including the *Ye Shakoch Chilot* (the court of the sheikhs of Muslims), a traditional institution of conflict resolution in Oromia special zone of Amhara regional state (Zelege 2010), the *Yajoba*, *Qicha* and *Gordanna* practiced by the Gurage (Zewde 2002), the *Michu* in Metekel (Endelaw 2002), the *Awassia* in Walayta, the *Afocha* in Harar (Biruk and Jira 2008), and *Guma* among Waliso Oromo (Keneni 2013; Gemechu 2007a).

I am here introducing the *gadaa* system, the institution that among the Oromo provides the framework for customary conflict resolution. The term *gadaa* has no single and unanimously accepted definition. As a system, *gadaa* is an arrangement of interacting parts where understanding any one part of the system would require understanding the whole system. Gebremedhin (1964) presents the etymology of *gadaa* as *ka'aada*, which is a combination of two archaic terms: *ka* and *aada*. He states that *ka* means God (*Uumaa* or creator) while *aada* refers to culture that encompasses religion, customary laws, and social norms. In this sense *gadaa* would refer to norms that are given by God. According to Legesse (1973; 2006), *gadaa* has three interrelated meanings: it is a) the grade during which a generational class assumes politico-ritual leadership, b) a period of eight years during which elected officials stay in power after the previous ones, and c) the institution of Oromo society. Discussing the philosophy of Oromo democracy, he notes: «What is astonishing about this cultural tradition is how far Oromo have gone to ensure that power does not fall in the hands of war chiefs and despots» (Legesse 1973: 2). Bonnie and Holcomb have reinforced this idea by mentioning that the community achieves this goal by creating a system of checks and balances that is at least as complex as the systems we find in Western democracies. «The *gadaa* system organized the Oromo people in an all-encompassing democratic republic even before the few European pilgrims arrived from England on the shores of North America and only later built a democracy.» (Bonnie e Holcomb 1991: 4). The system organizes male Oromos according to age-sets (*hiriya*) based on chronological age, and according to generation-sets (*luba*) based on genealogical generation, for social, political and economic purposes. These two concepts are important for a clear understanding of *gadaa*. All newly

born males would enter a generation-set at birth, based on the position of their fathers in the system, to which they belong to along with other individuals. For the next forty years they get promoted through five eight-year grades; the *gadaa*-grade would be entered on the basis of generation. Officers like the *abbaa gadaa* are elected among the individuals that are born when their father has passed the fatherhood ceremony during the *gadaa* grade. All *gadaa* officials are elected every eight years (Legesse 1973: 81).

Lemu (2004) also stresses that the *gadaa* system has the principles of checks and balances (through periodic succession of every eight years), and division of power, balanced opposition (among five parties), and power sharing between higher and lower organs to prevent power from falling into the hands of despots. Other principles of the system include balanced representation of all clans, lineages, regions and confederacies, accountability of leaders, the settlement of disputes through reconciliation, and the respect for basic rights and liberties (Baissa 2004). There are five *miseensas* (parties) in *gadaa*; these parties have different names in different parts of Oromia as the result of Oromo expansion and the establishment of different autonomous branches of the systems (Lepisa 1975).

It is commonly said that in the traditional society women are restricted to domestic work and are excluded from public activities, including conflict resolution. This is also partly true in relation to incorporation into the *gadaa* age-sets (Legesse 1973). On the other hand, Legesse (2000) attests that the system is uniquely democratic in which women too have roles to play. According to Kumsa (1997), *siiqqee* is a stick given to the bride on her wedding day and stay with her throughout the rest of her life. But the term also refers to an institution, where *siiqqee* refers to the “weapon” by which Oromo women fought for their rights. *Gadaa* law provided for such recognition. Thus, the *siiqqee* institution functions hand in hand with the *gadaa* system, as one of its-built-in mechanisms of checks and balances (Kumsa 1997: 115-152). Kumsa further explains that women use *siiqqee* for various ceremonial purposes. They use it to symbolize their status and honor, to protect their rights and to resolve conflicts that range from marital dispute to inter-clan fighting. Women use *siiqqee* to curse and to bless, too. Currently, *siiqqee* exists as a ritual stick connoting the irresistible religious and moral authority of women. It could be employed on certain ritual occasions including that of pleading for mercy after homicide.

Research design

In Sura *woreda* and in the Western Guji Zone the Guji-Oromo are the dominant ethnic group. They are predominantly pastoralist. The relations with the neighboring ethnic groups, including other sections of the Oromo with their own *gadaa* organization, are normally peaceful, but there also incidents of conflicting relationships with them (Dube 2013). As mentioned by Regasa (2012), the Guji have indeed had a long history of warfare with most of their neighboring groups. In the region they are still depicted as a strong and feared warrior group. Conflicts in this area have been on-and-off. Even where there are no direct clashes between communities, there was periodic killings that force households to migrate by creating insecurity in the area (Gemechu 2007b). Lack of peace and security has accordingly been one of the many challenges in this zone. The *gadaa* system has been surviving in the study area as a living institution that had been serving the nation as one of indigenous conflict resolution mechanisms.

This research was focused on exploring experiences, ideas, perspective and relationships, systematic and structural interactions of the West Guji Zone in reinforcing conflict resolution practices. The complexity and the multi-dimensional nature of the problem under investigation demanded specific attention in the design of the research. According to Neuman and Kreuger (2003) a mixed approach can be used to explore all sources of information, based on available ranges of evidence and by discovering new ideas, confronting different types of data. As to Creswell (2007), qualitative research

is described as research that begins with assumptions, a worldview, the possible use of a theoretical lens and the study of research problems inquiring into the meaning individuals or groups ascribe to a social or human problem. As Morse (1994) viewed, qualitative research is characterized by strategies that take the subject's perspective as central. Hence, the researcher preferred to employ the qualitative research methods. The researcher employed cross-sectional survey studies. According to Marczyk and De Matteo (2005) survey study is preferable to conduct research with large numbers of people or respondents on questions about their attitudes and opinions towards a specific issue, events or phenomena. In the qualitatively component of this research a range of techniques were applied, including key informant interviews (KII), focus group discussion (FGD), and personal observation. Moreover, the investigation has required personal knowledge of the *abbaa gadaa* (the lead officers elected in the framework of the *gadaa* system) who have engaged in conflict resolution.

Data sources included both primary and secondary data. The primary sources were provided by community elders, *abbaa gadaa*, police officers, court officials (judges), both male and female youth, women and culture and tourism staff members of the selected *woreda*. The secondary sources included the relevant and related literature, books and journals to enrich the primary data. Interviews provided chance for informants to express the situation in their own ways.

The *gadaa* system in West Guji Zone Oromo was relatively maintained without losing its original features. Community's life is ordered along the rules and regulations of the *gadaa* system, under the guidance of customary officers of different type, who are in turn structured along a chain of increasing authority, with the *abbaa gadaa*, literally father of the *gadaa*, at the apex. The area has purposively been selected for presence of recurrent conflict at all dimensions; inter-personal, intra-ethnic and inter-group.

In order to identify the appropriate number of respondents for the purposive and snowball sampling technique I have followed Bernard's indications. He suggests that most such studies are based on samples between 30-60 interviews (Bernard 2000). For FGD and KII guiding questions and the homogeneity of the population in the district, 60 were taken as sample size constituting responsible persons in the *gadaa* system – *abba gadaa*'s, *Kusaa* and some recognized elders who stayed in the study area for more than thirty years. The age and gender make-up of the respondents within the sample was not made in proportion to the total population. Rather, females (*hadha siqee*) who have grounded experiences of the *gadaa* system were purposively selected. Regarding age, all the active ages involving in the *gadaa* System were considered with greater preference for the elder ages. Three FGD consisting 10 individuals each, were conducted using three different groups (elderly women, male and female youth and elderly male). 30 KII pooled from *Aba gadaas*, *hadha Siqee* (elderly women), police officials and culture and tourism officials. Finally, personal observation was made by me during the field work conducted in 2016.

Major sources of conflict

The field research confirmed that there are various conflicts across *woredas*, including the one selected for the study. The findings showed that five factors are identified by the respondents as major sources of conflict in the study area since 2000. These are competition over grazing land, issues of demarcation of the administrative borders, competition over water resources, negative stereotypes and absence of clear demarcation. 37.5% of respondents believed that the competition over the scarce water resources was the major cause of conflict *woredas*. 20.8% and 16.7% of respondents respectively asserted that scarce grazing land and the attempt to expand access to grazing land (including by new border demarcation) were the second major source of conflict. In addition, 15% and 10% believed that the third and fourth major causes of conflict were absence of clear demarcation of borders and negative perception of their identity groups respectively.

Studies conducted in the past also confirmed the finding that water resources are the first major source of conflict in the study area. According to Flintan and Imeru (2002), drought occurs on a regular basis and consequently pastoral land use depends on scarce water supply from the rivers. In addition, access to water has been severely curtailed in recent years due to changing land use practices and attempts to develop large-scale agriculture and irrigation schemes in upper catchments. This paves the way for the occurrence of conflicts.

The economic, social, political and religious analysis of the source of conflict revealed that 31 (52 %) of the total respondents related the remaining conflict mainly to economic reasons. Moreover, 18 (30%), 6 (10%) and 1 (1.6%) of the total respondents regarded existing conflicts as having mainly social factors for the flare up, that is the lack of adequate service provisions such as infrastructures, schools, health centers, communications like roads, as well as religious and political reasons which are related to claims for boarder expansion and demarcation respectively. This implies that economic factor is the first major reason followed by social, religious and political factors among the different people in neighboring same ethnic *woredas*.

We can generally assert that conflict arises as a result of scarcity of resources. Conflicts may occur due to misuse of grazing land, inheritance, farmland, theft, and property destruction, all falling under the economic category. Resource-based conflict may arise in situation involving individuals, groups or communities with different interests and goals in resource management. Conflicts based on resources emanates from individuals in communities and groups who feel they have been marginalized or have been deprived of their rights. This is in line with theory of conflict-based scarcity of resources.

The secondary sources collected from the *woreda* police supplement shows that economic interest is the primary cause of conflict in Suro *woreda* (Table 1). This includes disputes over territory of adjacent farm land, pasturage right, intentional or accidental damage to property, inheritance, failure to repay debts, theft, marital dispute involving right to property. In addition, interview responses of police officers, judges and elders show that drunkenness is among the principal trigger of dispute cases rooted in economic factors. This is certainly a common perception among the general public too. This is justifiable to a certain extent that in some of the dispute cases the disputants got into conflict in the context of beer drinking.

| | Year | | | | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| | 2011-12 | 2012-13 | 2013-14 | 2014-15 | 2015-16 |
| Homicide | 29 | 14 | 28 | 34 | 19 |
| Attempted Murder | 11 | 11 | 4 | 9 | 6 |
| Physical violence | 117 | 84 | 78 | 97 | 79 |
| Arson | 13 | 6 | 7 | 5 | 6 |
| Theft | 76 | 73 | 79 | 90 | 75 |
| Dishonesty | 18 | 21 | 22 | 45 | 37 |
| Minor breach of law such as insult or intentional damage to property, defamation, corruption, etc. | 69 | 101 | 108 | 83 | 106 |
| Adultery, rape, abduction | 7 | 12 | 4 | 8 | 14 |
| Clearing forest and killing wild animal | 43 | 13 | 29 | 17 | 14 |
| Total | 382 | 335 | 359 | 388 | 356 |

Table 1. Criminal Cases that are taken to the Court over the Last Five Years. Source: Sura *woreda* Police office, 2016.

Customary reconciliation procedures

Interviews held with the *abbaa gadaa* and the elders showed that distinct procedures are held within the *gadaa* system in conflict resolution. The in-depth interview reveals the relevance of the general procedure for resolving homicide caused by any source of conflict. The procedure takes place in 13 steps.

The mechanisms start by recruiting *jaarsa biyyaa* (elders). The killer's kin group recruits *jarsa biyyaa* to assure the kin of the dead person that they are working on the case in compliance with the customary law (*seera*) and custom (*aadaa*), that they will soon begin the customary procedure (*gumaa*), and that they are eager to work earnestly on reconciliation (*araara*). Right after the recruitment of the first group *jaarsa biyyaa*, more appropriate *jaarsa biyyaa* are selected, based on the social position of the involved parties. Usually, members of the family of the person who committed the crime approach the elders of their community and ask for assistance. In case where family leadership does not exist, the elders of the clan or sub clan may come forward with the initiatives in selecting the elders. Customarily, two elders are selected from each side and one person from each representing the *gadaa* institutions. The persons representing the *gadaa* physically sit between the elders representing the parties at conflict. The elders meet to develop a common understanding of the crises at hand and the strategy to take.

Then they set conditions and procedures. The selected elders and the representatives of the *gadaa* institution would meet themselves for the first time to exchange ideas and work out procedures and to select a *hayyuu* (judge) from among themselves. Once they are formed in such a way they go to the clan (*gosa*) of the dead person to ask that the matter be given to the elders and *gadaa* representatives and to give permissions to the killers' family on use of three critical places by family and clan of the dead: residence (they do not have to flee from their homes), river, and the market.

The elders deliberate on the nature of the conflict, the law that was broken and the customs that have been violated, and the laws and customs that could be applied in resolving the case. Following, the elders will meet with conflicting parties separately and listen carefully to the concerned parties and make enquires. Once the elders met with the conflicting parties separately, and listened to the witnesses, they debate among themselves on the issues that remain unresolved. If there is still uncertainty the elders require the defender's family to swear in accordance with the Oromo customs. Having done all, the verdict (*murtee*) which everyone looks forward will be revealed and *araaraa* (peace) between parties and restoration of peace and harmony among the conflicting parties, the deity, and the ecosystem are established. Next step requires that by imploring forgiveness the guilty accept the wrongdoing that has been pronounced. The judge representing the elders will proceed and ask the guilty party to accept *balleessaa* (wrongdoing). In this process, the findings will be repeated and communicated to the party to consider the *seera* (customary law) and the *aadaa* (custom). Once the guilty party accepted the wrongdoing, the judge will implore the grieved party to accept the verdict and forgive. In this step once the guilty party accepted the wrongdoing, the elders will turn their attention to the grieved party, and implore representatives to accept the *dhugaa* (truth), which is to forgive and be reconciled.

At this point an appropriate penalty (*gumaa*) will be decided. The amount of the penalty will be declared according to the Oromo custom, depending on the type of crime done as part of the management of the reconciliation process. Then, all legal and religious rituals for the conflicting parties and for the entire community will be carried out.

Finally, the procedure wraps up with bonding. The activities that the conflicting parties undertake during the post reconciliation ceremony are also very critical. If the conflict has involved the loss of human life, family members usually will take further steps to overcome the memory bitterness and animosity resulting from the conflict. Such actions may involve marriage arrangements or *guddi-fachaa* (child adoption) between the family members.

Gadaa-related indigenous conflict resolutions institutions

The research findings indicate that the *gadaa* system is a viable conflict resolution and peace building mechanism regardless of internal and external factors. Three major factors could be identified as critical factors that contribute to the sustainable existence and functioning of the *gadaa* system. These include the attitude of the public, the indigenous institutions in the system and the relationship with the modern political system. With regards to the first factor, a questionnaire response displayed that 87% (50) of the respondents from a sample of 65 respondents believe that the *gadaa* system significantly contributes to the social functioning and cultural meaning of the whole community (35% strongly agree and 33% agree while 28% are neutral and only 4% disagree).

The observations and the qualitative interviews also confirmed that the Oromo recognize the *gadaa* system as part of their cultural heritage and as a contemporary system of governance that functions in concert with the modern state system. They strongly believe the *gadaa* system is an all-inclusive social system in which every member of the society has specific roles and duties during one's life course.

Concerning the role of indigenous institution in contemporary society, the semi structured in-depth interviews with the *abbaa gadaa*, elders, prosecutors and police clearly showed the sustainability of indigenous institutions in the Oromo. Bulehora community contributed significantly to the engagement of the *gadaa*-related institutions and peace building and peacemaking, thus also contributing to the building in the Oromo nationhood. These institutions, among others include: *jarsummaa*, *gumaa* and *araara*.

Jarsummaa is the elder's council. Through the norms and practices related to it mediators are selected from senior members of the community, with an effort to make an investigation with the involvement of all the concerned parties. The search for true findings is key to making the right decision for the issue, a decision that, being based on indisputable facts, can be accepted by all when the time for mediation comes in. This has a significant role in promoting a healthy relationship among the community.

Gumaa is the compensation or indemnity. It is a mechanism that the Oromo have been using to settle damage of human life and other causalities in terms of cash and/or kind. It is a process that brings and strengthens social cohesion. To this end, *gumaa* is a viable method of conflict resolution, justice administration and peacemaking/building.

Araara is reconciliation. It strives to bring restorative justice by healing parties involved in conflict both socially and psychologically. Also, it works towards family reintegration, strengthening relationships and rebuilding mutual trust between parties involved in conflict.

Concerning the relationship with the modern political system, interviews held with the *abbaa gadaa*, elders and youths confirmed that government agencies have positive relationships and attitude towards the *gadaa* system in its role of conflict resolution and peace building, even though it is not yet accepted to operate as an officially recognized institution that could work parallel with the contemporary court system. This comes also despite the fact that at the symbolic level some of the governing agencies of the Oromia Regional Government are derived from the traditional institutions of the *gadaa* system, recalling *gadaa* egalitarian ethos and the principles of communal solidarity. For example, the Oromia Regional State named the regional parliament *Chaffee*, the same Oromo term used to indicate the traditional *gadaa* Assembly.

Role of *gadaa* officers in conflict resolution and peace building

The research findings show that the role of the *gadaa* system in conflict handling and peace building is a reflection of the general roles and responsibilities of the *abbaa gadaa*. In the structure of the *gadaa* system, the elders in the *luba* grade (at an ideal age of 40-48) are considered those responsible for settling disputes among groups and individuals and to apply the customary laws dealing with the distribution of resources, criminal fines and punishment, protection of property, theft, and so on. The police respondents take the political and social influence of the *gadaa* elders very seriously. For the government peace and the security forces, the *gadaa* system with their customary officers give a significant contribution in resolving conflicting cases and building peace sustainably. This is because of their political and social acceptance by the public. In addition, the decisions are enforced through various councils, across the assembly structure of *gadaa* system in the various localities (Bassi 2005). Accordingly, cases submitted to the *gadaa* elders and the *abbaa gadaa* (the officers with higher responsibility) have a relatively greater likelihood of being resolved. The reasonable acceptance and significance of *gadaa* officers in West Guji Zone has already been substantiated by previous researches. Watson (2001), for instance, describes the *abbaa gadaa* as the figurehead both among the Borana-Oromo and the Guji, and is often described as the President. The *abbaa gadaa*s and the *gadaa* institution as a whole have significant and vivid roles in managing natural resources, among which water resources, that we have identified as a major source of conflict. According to the customary law, hand-dug shallow ponds are the property of an individual or his direct descendants who initially excavated it. Nevertheless, the pond is administered by the local elders. The wells (shallow and deep) are also highly regulated (Helland 1997; Bassi 2005). Generally, regarding water resources, the West Guji Zone has a set of customary laws called the *aadaa-seera bishaani* (law and norms on water) by which it is forbidden to deny someone access to water or to ask payment for it. Where a dispute arises, it is soon resolved through mediation by a council of elders.

Farming activities are usually practiced through encroachment on the hitherto pastoral lands. This is another major source of conflict (Dejene 2002). During the 1990s, the frequency and magnitude of conflict increased. For instance, during the 2000s, there were reports of conflict between three major pastoral groups, including Guji versus Garri, Merehan versus Digodi and Digodi versus Borana. These conflicts, in combination with severe drought, resulted in the death of hundreds of people and dislocations. According to Tache and Irwin (2003) there were serious tension and sporadic violence. During times of complete failure of rainy seasons in northern Kenya and South-West Somalia, there are often apparent influxes of pastoralists from those countries into Ethiopia searching for water and pasture, again producing conflict as a result of both pastoral competition and political affairs. Such very serious conflicts were addressed and resolved through the indigenous conflict resolution mechanisms, by engaging the *abbaa gadaa* of Borena and the Guji who could in turn rely on the *gadaa*-related institutions. Had it been resolved by the various *abbaa gadaa*, hundreds of thousands of people could have died of the conflict and because of the consequences of the conflict.

Summary of findings

Based on the data collected analyzed and discussed, findings could be summarized in the following paragraphs. The respondents profile show that the study involved both male and female although the majority of whom were male. This is due to the fact that males such as the *abbaa gadaa* are significantly involved in the structure and operation of the *gadaa* system, though women also have part in the system. Concerning age, all age ranges in the *gadaa* system are involved in the study with significant dominance of the older ages that are expected to have adequate information. The educational

background of respondents revealed that the majority of respondents were at low level academic qualifications. This was the case for the majority in the old age group. Few percentages constitute first degree and second degree holders who were involved in the structure of the *gadaa* system.

The findings of primary data and secondary sources showed that conflicts that occurred in West Guji Zone, Bulehora, and Sura *woreda* have common causes. Data collected through FGD indicated that water resource, grazing land, border expansion for grazing, border demarcation and expression and communication are the major factors of conflict in descending order. The finding shows that water resource was the first major source of conflict followed by tensions over grazing land, border issues due to expansion, absence of clear demarcation and negative expression. These sources of conflict were found to be mainly of economic in nature followed by social, religious and political reasons in descending order. This implies that economic factor is the first major cause of conflict followed by social, religious and political sources of conflict among the people in neighboring *woreda* of West Guji. The secondary sources of data from the *woreda* police supplements shows that economic interest is the primary cause of conflict in Sura *woreda*, which includes dispute over territory of adjacent farmland, pasturage right, intentional or accidental damage to property, inheritance, failure to repay debts, theft, and marital dispute involving right to property. In addition, interview responses of officials of the police, judges and elders confirmed that drunkenness is among the trigger causes of most dispute cases. Interviews held with the *gadaa* officers and the society elders show that distinct procedures are held by the *gadaa* system in conflict resolution. The in-depth interview clarifies the steps for resolving tensions produced by homicide. These procedures have high potential for sustainable conflict resolution and peace building regardless of the internal or external factors.

It is found out that the role of *gadaa* system in conflict handling and peace building is the reflection of roles and responsibilities of the *abbaa gadaa* and the other *gadaa* officers. Both the elders and the police and the prosecutors agreed that the *abbaa gadaas* are considered the elders responsible for settling disputes among groups and individuals by applying customary law dealing with the distribution of resources, criminal fines and punishment, protection of property, theft, and so on.

Such political and social influence of the *gadaa* officers contributed significantly to the role of the *gadaa* system in resolving conflicting cases and building peace sustainably. This is because of their political and social acceptance by the public. In addition, the decisions are enforced through various councils across the structure of *gadaa* system in various localities. Accordingly, cases resolved through the customary apparatus have relatively greater chance of permanency than those addressed by other means.

Strengthening the synergy between customary and modern institutions

Due to the impact of conflict on overall economic growth and development, conflict resolution and peace building/restoration are the key elements of ensuring social cohesion, increase conflict sensitivity, economic and political health in the country in general and in the West Guji Zone in particular. In order to be sustainable peace needs to be achieved with the participation and involvement of people, which in turn is strongly influenced by attachment to their beliefs and customs. This is particularly relevant in areas where *gadaa* system has remained operative, with enduring indigenous institutions of conflict resolution and peace building, where these institutions are in compliance with the government system and have roots in the society's beliefs, and where recurrent conflicts are restored through the system's due process of law. The *gadaa* officers and the local elders play an important role to settle disputes and build peace. But there are many problems that challenge these elders to perform their right activity. While in field, the researcher had a chance to attend a meeting which was organized by the government in collaboration with *gadaa* officers in Bulehora

University. The meeting was chaired by a representative of the Oromia Tourism Office dated 2016. The main agenda was about providing a shelter for *abbaa gadaa* and other *gadaa* officers, and providing capacity building training on top of the indigenous knowledge they had acquired. It was decided that in order to minimize the problem of office availability and guesting local elders in town on a more stable basis, the local governmental administrators at different level should cooperate and build a house or houses using local materials and with the help of local people. The *woreda* government has been called to arrange for the actualization of the project. The federal government, in collaboration with the Oromia regional state, should pay due attention to modern documentation. The *gadaa* officers and structure is indeed based on the modality of oral culture, and has so far been operating parallel, sometimes in synergy, but independently of the governmental system. Currently the top *gadaa* officers are striving to document the oral endogenous knowledge in order to make sure that the knowledge is transferred into a written form. It is important for the *woreda* government to give training by selecting individuals *gadaa* officers about how to document files and other related activities. While in the study area, the researcher had the opportunity to visit and access different parts of the *woreda*. During informal discussions, it was mentioned that sometimes there is problem of ignoring the decision of local elders by the *woreda* (governmental) court desk. Although conflicts are solved using indigenous conflict resolution mechanisms, the *woreda* prosecutors would continue their accusation by neglecting the decision of local elders, a contradiction that aggravated the conflict. Building an institutionalized interface between *woreda* court and the customary section to accept customary resolutions would certainly help in legitimizing the customary sector and increase the possibility to achieve sustainable reconciliation. This could be achieved by creating a forum in which *gadaa* officers and the state court legal experts get a chance to share experiences and discuss about the link between customary laws and modern laws. So far the government did create possibilities for empowering the endogenous institution so that the role of the *gadaa* system in conflict resolution and peace building can be enhanced, even though it is not institutionally accepted. Sometimes the community perceive the modern law as something alien and only trust the endogenous as the ultimate solution. In this regard, it is vital to create awareness raising on how the state law and the endogenous law are interdependent and can operate mutually without abolishing one another and always standing for the benefit of the community at large. To this aim, the government could create a platform with full engagement of the *gadaa* officers. Offenses that the law of Ethiopia categorizes as offenses against the public are being adjudicated only by the state court. However, in practical instances, customary justice systems, including the *gadaa* institution, adjudicate all offenses regardless of their degree of severity. The *gadaa* system is a great opportunity for the government to intensively work with it so that it can flourish and expand as a conflict resolution and peace building tool at local levels. Hence, a legal ground for the promotion, consumption and protection of customary justice system through alternative media outlets, public forum discussions and workshops and inter-cultural mobilizations like during nations and nationalities day is recommended.

Concluding remarks

The Oromo indigenous mechanisms are popular and they are widely used in almost all Oromo land. Like other indigenous conflict resolution mechanisms they have different advantages including, but not limited to, the following: they quickly respond to crisis; they contribute to reducing regular court caseloads; they contribute to saving of public money; they are complementary rather than substitutes or competitors to modern government structures; they give access to many people who do not find the modern system of conflict resolution comfortable, affordable or suited to their need; disputants

are satisfied with their operations and view their outcomes as fair because these mechanisms give a chance to the parties to actively participate in handling their affairs (Girke 2010). Given their value in preventing conflict escalation, not only they should continue to operate parallel with modern government structures as they have been doing for years in the past even after enactment of the state law, but active engagement should take place within East African countries to officially recognize, revitalize and empower these mechanisms and use it as institutional devices for conflict prevention, mitigation, and resolution (Girke 2010).

The overall description here provided of the *gadaa* system shows that it does not contain any element that is incompatible with existing international human rights instruments. It was recognized in the UNESCO intangible heritage list as a democratic and egalitarian political system based on equal access to office in which only merit counts. Within *gadaa* operational modalities, the supremacy of the law is paramount and the equality of all before the law is assured. Even the *abbaa gadaa*, the most authoritative leader, if accused of law and regulations violating, can, by customary law, be impeached, tried and removed from office before the end of his official tenure and replaced by one of the members of his class. This procedure is called *buqisu* or impeachment. The international community could therefore take an active role in strengthen the institutional capacity of the *gadaa* system in multilevel engagements with various actors.

Within Ethiopia, the border demarcation between Oromia and Somali regional states has produced outbreaks of serious armed conflict for a long time. The findings of this research on the economic main root of conflict indicates that it should be solved in a way that guarantees the freedom of movement of pastoral groups and doesn't aggravate resource competition between them. Given the regulatory function of *gadaa* in relation to natural resources, it is highly recommended that the government should integrate and strengthen local governance institutions that are rooted in traditional practice for managing resources and inter-group conflicts, introducing a paradigm of peace building from below. In general, commitment on the part of the local elders, and local government authorities from both sides could no doubt help to handle the situation.

References

- Abebe, A. 2012. «Indigenous Mechanisms for the Prevention and Resolution of Conflict. The Experience of Oromo in Ethiopia». Panel discussion on Prevention and Resolution organized by OSSREA, 11-May, 2012, Addis Ababa, Ethiopia: 19-23.
- Agyeman, D. K. 2008. «Managing Diversity and Ethnic Conflicts», in *Ghana Governance in the Fourth Republic*. Agyeman-Duah, B. (ed.). Tema. Digibooks: 77-96.
- Awedoba, A. K. 2009. *An Ethnographic Study of Northern Ghanaian Conflicts Towards a sustainable peace*. Legon-Accra. Saharan Publishers.
- Baissa, L. 2004. «The Oromo Gada System of Government: An Indigenous African Democracy», in *State Crises, Globalisation and National Movements in North-East Africa*. Aguilar, M., Jalata, A. (eds.). London and New York. Routledge.
- Bassi M., 2012. «Customary Institutions in Contemporary Politics, Zone, Oromia, Ethiopia», in *Contested Power in Ethiopia: Traditional Authorities and Multi-Party Elections*. K. Tronvoll, T. Hagmann (eds.). Leiden and Boston. Brill: 221-250.
- Bassi, M. 2005. *Decisions in the Shade: Political and Juridical Processes Among the Oromo*. Asmara. Red Sea Press.
- Bernard, H. 2000. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks. Sage.
- Biruk H., Jira, M. 2008. «Customary Dispute Resolution in Harar», in *Grass-roots Justice in Ethio-*

- pia: The Contribution of Customary Dispute Resolution*. Pankhurst, A., Assefa, G. (eds.). Addis-Abeba. Centre français des études éthiopiennes.
- Creswell, J. W. 2007. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Thousand Oaks, CA. Sage Publications.
- Dejene, A. 2002. «The Root Causes of Conflict among the Southern Pastoral Communities of Ethiopia: A Case Study of and Degodia». Paper presented at the Second Annual Workshop on Conflict in the Horn: Prevention and Resolution, Addis Ababa.
- Dube, D. 2013. *Peace building process and its Challenges between the Gumuz and the Oromo Neighbors: The case of HaroLimu (Oromia) and Yasow (BenishangulGumuz) Districts*. MA thesis. University of Addis Ababa, Institute of Peace and Security, Ethiopia.
- Etefa, T. 2008. Pan-Oromo confederations in the sixteenth and seventeenth centuries. *The Journal of Oromo Studies*, 15(1): 19-40.
- Flintan, F., Imeru, T. 2002. «Spilling blood over water? The case of Ethiopia», in *Scarcity and Surfeit: The Ecology of Africa's Conflicts*. Lind, J., Sturman, K. (eds). Pretoria, South Africa. African Centre for Technology Studies (Kenya) and Institute for Security Studies (South Africa).
- Galadima, H. 2006. *Introduction to Peace And Conflict Studies in West Africa: A Reader*. Ibadan, Nigeria. Spectrum Books.
- Gebremedhin, T. 1964. *Poems of Tsegaye Gabre Medhen*. (1964 edition) Open Library. accessed online dated June, 2016.
- Gemechu, D. 2002. *Some Aspects of Conflict and Conflict Resolution Among Waliso Oromo of Eastern Macha, With Particular Emphasis on the Guma*. Addis Ababa. Addis Ababa University Press.
- Gemechu, D. 2007a. *Conflict and Conflict Resolution among Waliso Oromo of Eastern Macha: The case of the Guma*. Addis Ababa. Addis Ababa University Press.
- Gemechu, D. 2007b. *Surviving State: Resource tenure and Conflict dynamics among the Guji Oromo of Southern Ethiopia*. PHD dissertation, University of Kentucky, Graduate school of Philosophy, Lexington.
- Gemechu, D. 2011. *Local Response to the Ethiopian Ethnic Based federalism: Conflict and Conflict Management Among them and Their Neighbors*. PHD Dissertation Ort-datum German, Gessellschaft fur, Technique Zusammenarbeit, Germany.
- Girke, F. 2010. Grass-root justice in Ethiopia. The contribution of customary dispute resolution edited by Pankhurst, Alula and Getachew Assefa. *Social Anthropology*, 18: 371-372.
- Helland, J. 1997. «Development Interventions and Pastoral Dynamics in Southern Ethiopia», in *Pastoralists, Ethnicity and the State in Ethiopia*. Hogg, R. (ed.). London. Haan.
- Holcomb, Bonnie, K. 1991. «Akka Gadaatti: The Unfolding of Oromo Nationalism-Keynote Remarks», in *Proceedings of the 1991 Conference on Oromia*. Canada. University of Toronto: 1-10.
- Idowu, W. 2005. «A philosophical analysis of conflicts in Africa», in *Perspectives on peace and conflict studies in Africa*. Olawale, I. A. (ed.). Ibadan. John Archers: 10-27.
- Jalata, A. 2010. «Oromo Peoplehood: Historical and cultural overview. *Sociology Publications and other works*. Retrieved September 5, 2021 from http://trace.tennessee.edu/utk_socopubs/6
- Kaldor, M. 2007. *New & Old Wars: Organized Violence in a Globalized Era*. Stanford. Stanford University Press.
- Keneni, T. 2013. Exploring Gumaa as an indispensable psycho-social method of conflict resolution and justice administration. *African Journal on Conflict Resolution*, 13: 37-58.
- Kohlbage, D. 2008. «State Law and Local Law in Sub Saharan Africa», in *Grass Root Justice in Ethiopia: The Contribution of Customary Conflict Resolution in Ethiopia*. Pankhurst, A., Assefa, G. (eds.). Addis Ababa. Centre français des études éthiopiennes: 77-91.
- Kumsa, K. 1997. The Siiqqee Institution of Oromo Women. *The Journal of Oromo Studies*, 4: 115-152.

- Legesse, A. 1973. *Gadaa: Three Approaches to the Study of African Society*. New York. Free Press.
- Legesse, A. 2000. *Oromo democracy: An indigenous African political system*. Asmara. The Red Sea Press, Inc.
- Legesse, A. 2006. *Oromo Democracy: An Indigenous African Political System*. Lawrenceville, NJ. The Red Sea Press.
- Lepisa, D. 1975. *The Gada System of Government and Sera Cafee Oromo*. LLB Thesis, Addis Ababa, Addis Ababa University.
- Marczyk, G., De Matteo, D. 2005. *Essentials of Research Design and Methodology*. New Jersey. John Wiley.
- Morse, J. M. 1994. *Critical Issues in Qualitative Research Methods*. Thousand Oaks, CA. SAGE.
- Mwajiru, M. 2001. *Conflict Management in Africa: Lessons Learnt and Future Strategies*. Nairobi. Centre for Conflict Research (CCR).
- Nathan, G. 2000. "The Four Horsemen of the Apocalypse": The Structural Causes of Violence Conflict. *Peace & Change*, 25: 188-207
- Neuman, W. L., Kreuger, L. 2003. *Social Work Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston, MA. Allyn and Bacon.
- Osaghae, E. F. 2005. «Violence in Africa: State, ethnic and regional dimensions», in *Perspectives on peace and conflict studies in Africa*. Olawale, I. A. (ed.). Ibadan. John Archers:100–121.
- Osaghe, E. E. 2000. «Applying Traditional Methods to Modern Conflict: Possibility and Limits», in *Traditional Cures of Modern Conflicts, African Conflict Medicine*. Zartman. I. W.(ed). Norway. University of Bergen.
- Endelaw, T. 2002. Conflict Resolution through Cultural Tolerance: An Analysis of the Michu Institution in Metekkel Region, Ethiopia. *Social science report series n. 25*. Addis Ababa. OSSREA.
- Peters, I. 2006. *Conflict Management. Conflict Resolution* Organized by Nigerian Network of Non-Governmental Organizations (NGO), 16 March, 2006. Ibadan, Nigeria. Institute of Medical Research and Training: 43-67.
- Regasa, A. 2012. Emerging Ethnic Identities and Inter-Ethnic conflict: The Guji-Burji Conflict in Southern Ethiopia. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3(12): 517-533.
- Tache, B., Irwin B. 2003. *Traditional institutions, multiple stakeholders and modern perspectives in common properties: accompanying change within pastoral systems*. Securing the Commons n. 4, IIED.
- Tache, B., Oba G. 2009. Policy-driven Inter-Ethnic Conflicts in Southern Ethiopia. *Review of African Political Economy*, 36 (121): 409-26.
- Watson, E. 2001. *Inter Institutional Alliances and Conflicts in Natural Resources Management: Preliminary Research Findings from, Oromia region, Ethiopia*. Marena Research Project, working Paper n. 4, Dept. of Geografy, University of Cambridge.
- Zelege, M. 2010. Ye Shakoch Chilot (the court of the sheikhs): A traditional institution of conflict resolution in Oromia zone of Amhara regional state, Ethiopia. *African Journal on Conflict Resolution*, 10 (1): 63-84.
- Zewde, B. 2002. *A History of Modern Ethiopia (1855-1991)*, Oxford. James Currey.

L'ora della gioventù

Gerarchie di valori e distinzione intergenerazionale tra uomini kanak che rubavano auto

Martino Miceli

martino.miceli@ehess.fr

Centre Norbert Elias - EHESS

ORCID: 0000-0002-9330-629X

Abstract

In Kanaky/New Caledonia, car theft, generally carried out against the descendants of European settlers, is a widespread phenomenon among Kanak youth cohorts. The so-called 'Generation 1984', from the year the nationalist claim exploded in many of its members were born, however, seems to be the one most deeply connected by my interlocutors with the genesis of this practice. Despite the fact that car theft is much earlier, this generation has for a time taken on specific traits that have made its relationship to car theft a key element in its definition. Today, however, many of its members tend to employ rhetorical strategies of delegitimising the theft practices of younger people, claiming a different hierarchy of values. In this article, we want to show how the reassertion of the 'practical' and 'moral' rupture claimed by older people with respect to the actions of younger people actually fits in as a mechanism for the reproduction of a social order based on age-related qualities and is an instrument for the regeneration of Kanak society in the east of the country's main island.

Keywords. Generation; youth; car theft; delinquency; New Caledonia.

Introduzione

In Kanaky/ Nuova Caledonia, collettività d'Oltremare del Pacifico meridionale coinvolta in un pluri-decennale processo di decolonizzazione negoziata dalla Francia, il furto e la distruzione di auto è un fenomeno di dimensioni importanti che doppia la media nazionale (Bilancio 2021). Nel corso delle mie ricerche di campo realizzate nel 2017 e nel 2020 nei comuni dell'area *xârâcùù*¹, sulla costa est della Grande-Terre, isola principale dell'arcipelago, i "ladri di macchine", come sono comunemente chiamati nel paese coloro che si dedicano a questa pratica, sono stati gli interlocutori privilegiati della mia etnografia. In gran parte uomini di simpatie indipendentiste tra i diciotto e i quarant'anni, le persone con le quali dialogavo si riconoscevano tutte come "kanak", popolazione autoctona del paese che nei comuni orientali della regione linguistica *xârâcùù* costituisce la maggioranza assoluta dei residenti, ed appartenevano a famiglie di minatori ed agricoltori. Il furto d'auto di cui erano (o erano stati) i responsabili, si caratterizzava come condotto principalmente ai danni

¹ Le "aree consuetudinarie", otto in totale, sono delle suddivisioni speciali parallele a quelle amministrative, rappresentate da un Consiglio consuetudinario, nate a seguito degli accordi di Matignon-Oudinot e il cui funzionamento è fissato dalla legge organica del 19 marzo 1999 relativa alla Nuova Caledonia. Le "aree", che prendono il nome dalla lingua maggiormente parlata nella propria zona di competenza, riuniscono le persone kanak di "statuto consuetudinario", eredità dello statuto particolare coloniale riservato ai sudditi non-cittadini dell'Impero, e che non sono di conseguenza soggette al diritto ordinario in materia civile. La giurisdizione di questi organi è limitata dunque alle questioni di diritto privato relative a questo status, allo statuto delle terre consuetudinarie e infine alle iniziative politiche riguardanti le lingue e la cultura kanak.

dei discendenti dei coloni europei. Più raramente, riguardava le compagnie minerarie specializzate nell'estrazione del nichel che costituiscono le principali datrici di lavoro del territorio.

Secondo l'età anagrafica e sociale alla quale gli uomini incontrati appartenevano, la narrazione del proprio coinvolgimento in questa pratica di socializzazione maschile (a volte precedente alla nostra conoscenza, altre ancora in corso) variava però nelle forme e nei modi del racconto. La classificazione delle diverse tecniche di furto, che rispondono in parte ad altrettanti stili generazionali, sembrava infatti procedere per il tramite dell'individuazione da parte dei più anziani di determinate classi d'età (alcune più rispettabili, altre meno).

In questo contesto dialogico, la "generazione" si presentava come un utile strumento al fine di spiegare i modi del proprio coinvolgimento in un'attività socialmente deviante come il furto. L'uso del termine rendeva spesso possibile, a me quanto a loro, trovare un soggetto comprensibile cui riferire le diverse logiche d'azione proprie delle diverse generazioni ("come faceva la mia generazione", "la loro", "la vostra"), uscire dalla gabbia individuale dell'intervista per connettersi agli altri ma anche ribaltare il possibile stigma costituito dalla propria partecipazione a quello che, nel diritto penale francese, è a tutti gli effetti riconosciuto come un "delitto" perseguibile per legge.

Concentrandomi sulle municipalità di Thio e di Canala, storiche roccaforti dei partiti nazionalisti kanak che chiedono l'indipendenza del territorio dalla Francia dagli anni 1970, affronterò nelle pagine che seguono le forme in cui la narrazione della propria implicazione nel furto si trasforma in un discorso di legittimazione politica del proprio agito generazionale: in una società fortemente gerontocratica come quella kanak, i più anziani partecipanti ai furti sembravano voler affermare la propria distinzione dalle nuove generazioni di "*petits voleurs*" ("i piccoli ladri", i ragazzi più giovani che ad oggi continuano a rubare auto) attraverso uno specifico regime di giustificazione².

Differenziarsi dai più giovani significava in questo caso assegnare alla riproduzione intergenerazionale di una pratica sanzionata dalla legge, per la quale i suoi autori erano stati solo pochi anni prima tanto criticati dagli anziani delle proprie comunità, i caratteri di un processo di rigenerazione sociale pienamente coerente con i valori di ethos maschile kanak.

Se la coscienza generazionale si produce e afferma ovunque all'interno di un quadro di opposizione alla generazione precedente alla propria, condizione di assimilazione dell'esperienza storica (Attias-Donfut 1988), le enunciazioni dei miei interlocutori sembrano qui capovolgere le premesse di questo assunto: nelle parole di quegli uomini che hanno cessato di rubare automobili, i valori attribuiti alla propria età sociale sono prodotti discorsivamente attraverso la rottura e la continuità posta tra le proprie pratiche (e l'intenzionalità che ne è all'origine) e quelle delle generazioni successive, in un'idea progressiva dell'evoluzione degli stili di furto (e di presunta deliquescenza morale di coloro che ne sono implicati).

Nelle pagine che seguono, introdurrò le coordinate temporali e spaziali nelle quali l'analisi del nesso tra generazione e rigenerazione relativo ai furti d'auto giovanili assume un senso proprio, soffermandomi sul "panico morale" contemporaneo attorno alla delinquenza kanak che attraversa quest'antica colonia d'insediamento francese.

Analizzerò successivamente il furto d'auto come pratica di socializzazione maschile, elencando i suoi tratti più generali e le sue evoluzioni tecniche più recenti. Seguirò poi le diverse forme argo-

² La sociologia pragmatica individua la ricerca di un principio di equivalenza tra le idee di diversi individui, necessario alla costruzione di un dato regime di giustificazione delle proprie azioni, nella condivisione di una simile concezione di "bene comune" (Boltanski, Thévenot 1991). Nella mia esperienza questa condivisione, stabilita sull'adesione a principi reputati validi da entrambi i poli comunicativi, era identificata con l'indipendenza politica della Nuova Caledonia. La decolonizzazione costituiva per i miei interlocutori la conseguenza logica del sostegno a determinati principi di giustizia sociale e autodeterminazione dei popoli. L'equivalenza così costruita tra la mia prospettiva e la loro rendeva il furto d'auto ai danni dei discendenti dei coloni qualcosa di "non criminale", dal momento in cui la sua ragion d'essere formale era la lotta per la sovranità kanak.

mentative con le quali coloro nati nella prima metà degli Ottanta a Thio e Canala – una generazione sociale fortemente identificata nella zona per avere massificato il furto d'auto – distinguono le proprie azioni passate da quelle compiute oggi dalle nuove generazioni. Presterò quindi particolare attenzione all'associazione che questi giovani uomini articolano discorsivamente tra le pratiche di gruppo alle quali si consacravano in passato e i meccanismi di socializzazione della persona maschile propri al loro contesto culturale.

Infine, indagherò il nesso tra generazione e rigenerazione rispetto al caso di studio considerato: nonostante venga caratterizzato come una dinamica di rottura della trasmissione intergenerazionale, dimostrerò come il furto d'auto kanak si riveli piuttosto l'agente di un processo riproduttivo interno alle gerarchie d'età sociale kanak.

Temporalità de/ri-coloniali

La Nuova Caledonia è un territorio profondamente diviso e in cui lo scontro politico, nonostante i cambiamenti intervenuti negli ultimi anni, continua ad essere fortemente etnicizzato. Lo stesso nome di “Kanak/ Nuova Caledonia”, che inizia da alcuni anni a comparire sui documenti ufficiali grazie all'elezione di un presidente indipendentista nel governo locale caledone, è rifiutato dalla popolazione contraria al distacco del paese della Francia. D'altronde, il processo di decolonizzazione negoziata che coinvolge questa collettività d'Oltremare *sui generis*³ non è mai terminato e prosegue da decenni senza che se ne veda una conclusione certa.

La fase in corso ha il suo inizio, infatti, dagli accordi di Matignon-Oudinot del 1988, siglati tra il Fronte di Liberazione Kanak Socialista (FLNKS), espressione della maggioranza della popolazione kanak, lo Stato francese e i rappresentanti della destra coloniale che nel paese viene definita come “lealista”, ovvero fedele alla sovranità francese sull'arcipelago (Favole 2010).

Gli accordi, rilanciati dalla successiva firma di un nuovo testo nel 1998 a Nouméa, sanciscono l'avvio di una sequenza storica particolare (Mokaddem 2001), edificata sulla sospensione della rivendicazione di un'indipendenza kanak socialista (detta “IKS”) che aveva caratterizzato le aspirazioni nazionaliste del quinquennio precedente (Chappell 2013), periodizzazione storica cui si fa riferimento sotto il termine di “Eventi” o di “sequenza rivoluzionaria kanak”. La “sequenza storica di Nouméa” (Mokaddem 2001) che invece chiude questi anni di violenza politica è caratterizzata da profonde trasformazioni culturali, economiche, sociali. Questo profondo cambiamento sociale che ha investito l'arcipelago è il riflesso ultimo della battaglia politica tra forze antagoniste e delle diverse idee di sviluppo portate avanti ai diversi livelli istituzionali (Stato francese, governo caledone, province ecc.) per ridurre le disuguaglianze esistenti tanto tra le aree urbanizzate a maggioranza europea del sud e il resto del paese, quanto tra i kanak e il resto della popolazione.

Queste politiche pubbliche volontaristiche dette di “riequilibrio” (letteralmente “*rééquilibrage*”) e previste dall'accordo di Nouméa sono state tuttavia rimesse in questione quanto al loro carattere poco sistemico. Sebbene i progressi fatti siano stati imponenti, queste operazioni sembrano ovvero scarsamente capaci d'incidere su dinamiche di etnicizzazione della manodopera di più lungo corso, che continuano a riprodursi, per esempio, nel mondo del lavoro (Gorohouna, Ris 2017).

Lo stesso statuto giuridico del territorio, che possiede un proprio governo e un proprio congresso ma continua ad essere vincolato all'antica potenza coloniale, sembra non aver trovato un approdo ultimo. I tre referendum di autodeterminazione previsti dall'accordo di Nouméa e organizzati rispet-

³ Alcuni autori preferiscono l'uso del concetto di “ricolonizzazione”. Secondo queste prospettive, il processo di decolonizzazione formale in atto si accompagnerebbe ad un'opera di “forclusione” della sovranità kanak (Mokaddem 2018; Leblie 2018).

tivamente nel 2018, 2020 e 2022 non hanno infatti condotto alla risoluzione sperata dal FLNKS⁴ (la vittoria del “sì” e la nascita di una nazione sovrana nel Pacifico, legata o meno alla Francia, secondo le agende politiche, da eventuali partenariati) ma neppure consentito di considerare la partita indipendentista veramente chiusa: il distacco tra il “Sì” e il “No” non ha fatto che ridursi tra 2018 e 2020, sino al boicottaggio da parte del Fronte di Liberazione del terzo referendum previsto, organizzato nel 2022 in piena emergenza covid-19 nonostante la richiesta da parte dei dirigenti nazionalisti di riportarlo all’anno seguente (Belhôte, Merle 2022).

In questo processo ambivalente, i “giovani”, come categoria ideale, sono stati mobilitati senza tregua nel discorso pubblico, in forme e per fini diversi e concorrenti. Tra i vari modi d’uso della categoria, ve n’è uno mirato a identificare, attraverso l’insistenza sulle caratteristiche della cosiddetta “delinquenza kanak”, i contorni di una “crisi” valoriale delle nuove generazioni. Questo fenomeno è così diventato il viatico per i diversi gruppi di pressione per dire la propria su un corso politico incerto. Il malessere giovanile, generalmente associato soprattutto ai giovani del popolo colonizzato, che effettivamente riempiono il centro penitenziario di Camp-est a Nouméa, si costituisce infine come un oggetto conteso, che ciascuno dei commentatori ha in qualche modo contribuito a reificare nelle forme in cui lo conosciamo oggi.

Dei giovani allo sbando?

L’idea diffusa di una supposta “crisi” della gioventù in Kanaky/ Nuova Caledonia si articola spesso all’esistenza di una complementare “crisi di autorità” interna alle antiche riserve indigene. La legittimità delle autorità consuetudinarie, assegnate a partire dalla fine del XIX secolo dall’Amministrazione coloniale, è stata infatti storicamente rimessa in questione già con gli *Eventi* del 1984-1988 dai più giovani militanti indipendentisti, producendo quel che oggi è percepito come un vuoto di potere tradizionale (Demmer 2016). Questo argomento, articolato su questo doppio livello, è condiviso oggi dai discendenti dei coloni quanto dai notabili kanak, i “*coutumiers*”, e da una parte della classe dirigente nazionalista. L’oggetto di questo “panico morale” restano invece, quasi inevitabilmente, solo i giovani del popolo colonizzato.

Il regime discorsivo cui sto facendo riferimento, che trova ampio spazio tanto nei media territoriali quanto nelle politiche pubbliche caledoni di contrasto alla delinquenza, è improntato sui toni nostalgici di un passato ideale fatto di ordine e disciplina. Un’età dell’oro che, nelle interazioni quotidiane a cui ho avuto modo di partecipare tra residenti europei quanto kanak di Nouméa, di Thio e di Canala, è riprodotta attraverso il richiamo retorico ad un modello di autorità maschile e gerontocratica “tradizionale” fatta di punizioni corporali inflitte ai giovani devianti.

Una pedagogia punitiva, quest’ultima, inficiata oggi dall’avanzamento di quel blocco di concetti, testi, economie morali, pratiche e politiche riassumibili sotto l’espressione di “diritti dei minori”, e che molti degli adulti incontrati nel corso delle mie ricerche contestavano con virulenza per gli effetti a loro dire nefasti che avrebbe avuto sui comportamenti dei più giovani.

D’altronde, niente di nuovo in questa idealizzazione del tempo andato, che non è appannaggio esclusivo delle società coloniali e postcoloniali. Antonio Gramsci, nel riflettere sul ruolo della “questione dei giovani” all’interno della nozione di “crisi moderna”, insisteva sul peso specifico, nella

⁴ Anche a causa del congelamento del corpo elettorale caledone previsto per la lista elettorale speciale, riservata a quei cittadini francesi neocalledoniani cui è permesso esprimere il proprio voto nei diversi referendum di auto-determinazione. Lungi dal favorire gli indipendentisti, come sostengono vari esponenti politici locali intenzionati ad aprire il voto a tutti i residenti in barba all’iscrizione della Nuova Caledonia da parte delle Nazioni Unite nella lista dei territori da decolonizzare e al riconoscimento in costituzione dell’irreversibilità del processo inaugurato con l’accordo di Nouméa, consente di partecipare alla totalità di quanti erano insediati sul territorio da almeno dieci anni al momento della firma degli accordi di Matignon, Europei compresi.

costruzione del sentimento di “panico morale” che serpeggiava nell’Europa di quei primi anni del Novecento in cui scriveva, “dell’ondata di materialismo” imputata nel senso comune dei contemporanei alle nuove generazioni (2014).

Quest’intuizione può mostrarsi particolarmente stimolante nel momento in cui ci interroghiamo sui rapporti di dominio interni alla società kanak e all’ansia del loro sgretolamento, al rischio quindi di un’interruzione del processo di trasmissione intergenerazionale (Gallo 2022). Il contesto in cui questa destrutturazione si produrrebbe è il territorio (oggi allargato) delle antiche riserve, di cui la “tribù”, concetto giuridico coloniale oggi riappropriato dalle stesse istituzioni indigene, ne è stato storicamente uno dei pilastri amministrativi (Merle 2000).

L’affievolimento (ma non l’implosione) del lavoro di dominio delle autorità consuetudinarie sui più giovani è una dinamica che è già stata interrogata negli anni precedenti all’esplosione della rivendicazione nazionalista. Il pericolo insito nella stessa esistenza di un soggetto giovanile kanak detribalizzato ha rappresentato infatti un *topos* sotterraneo lungo tutta la storia dello sguardo coloniale sulla civilizzazione kanak, ben precedente quindi al tempo presente ma anche agli *Eventi*: il processo di essenzializzazione e de-storicizzazione della società autoctona, complemento ideologico alla sua sottomissione pratica nei rapporti di forza coloniali, non poteva farsi senza la stigmatizzazione della sua “gioventù” nelle diverse fasi storiche in cui questa si è costituita come un soggetto storico capace di attraversare i confini fisici delle riserve indigene (Merle, Muckle 2019).

Che ne è dei giovani oggi, sulla scia del cambiamento sociale stimolato dagli accordi di Matignon-Oudinot prima e di Nouméa poi? Seppur le politiche di discriminazione positiva messe in campo a partire dal 1988 hanno oggettivamente permesso l’allungamento del tempo di scolarità medio tra la popolazione kanak, la forbice ai due estremi della distribuzione globale dei diplomi sul totale dei giovani neocaledoniani si è tuttavia saldata, definendo il processo di etnicizzazione della futura forza-lavoro: quel che infatti emerge da uno studio più attento del miglioramento percentuale delle *performances* scolari degli studenti del popolo autoctono, è che la scuola neocaledone orienta un sempre più grande numero di giovani kanak verso la filiera professionale, riproponendo così il funzionamento preconizzato dal governatore Guillain nel 1863 di un insegnamento generale per gli Europei e uno professionale per gli oceaniani (Hadji, Lagadec, Lavigne, Ris 2012).

La dinamica trasformativa che ha accompagnato le politiche d’integrazione salariale degli ultimi quarant’anni ha quindi evidentemente inciso sul rapporto tra i giovani kanak e la scuola e più in generale tra quest’ultima, il mercato della formazione professionale e l’accesso al lavoro salariato ma non abbastanza per permettere una sostanziale riduzione delle disegualianze. Sono temi che non avrò qui il tempo di affrontare, ma che permettono di inquadrare i contorni di un’altra “crisi”, nel senso assegnato al termine da Georges Balandier nella sua ormai classica analisi della “situazione coloniale concreta” (Balandier 2022 [1951]).

Secondo Balandier, le cosiddette “crisi” che la attraversano, costituirebbero i *sol*i punti di osservazione capaci di cogliere le trasformazioni inerenti al processo di dominazione di una forma di civilizzazione sotto l’effetto dell’altra. Queste congiunture storiche vengono ciclicamente vissute dal colonizzato come delle occasioni per riconquistare la propria autonomia, tanto quanto l’agente coloniale le percepisce come un’intollerabile rimessa in questione dell’ordine costituito.

Nel caso caledone, l’antagonismo cui faccio riferimento scrivendo di furti d’auto non ha raggiunto certo le sue massime forme a partire dagli accordi di Matignon: quelli in corso sono pur sempre decenni caratterizzati dalla costruzione retorica di uno stesso popolo in un “destino comune”. Eppure, le possibilità di sovvertire quest’ordine, come la frustrazione di non riuscire a dominare il processo di cambiamento sociale da coloro che non hanno potuto avvalersi delle opportunità offerte dalle nuove politiche di “riequilibrio”, sembrano essersi moltiplicate.

L’attenzione mediatica e politica che circonda oggi le pratiche devianti delle coorti giovanili kanak

dell'est della Grande-Terre – che sembrano rientrare nell'ampio spettro tipologico del “banditismo sociale”⁵ piuttosto che della “delinquenza” – può essere considerata come sintomatica di uno di questi stadi di crisi e di rimessa in questione ciclica dei rapporti tra le due forme di civilizzazione. La questione aperta è di comprendere se i furti di auto siano l'espressione allora di una vera e propria crisi di riproduzione, quella propria alla struttura di rapporti di classe coloniali, piuttosto che della destrutturazione delle gerarchie consuetudinarie kanak e dei suoi modelli di autorità.

Da un'analisi più attenta sorge infine un'ulteriore domanda, relativa al nesso generazione/ rigenerazione e al posto dei furti d'auto in questa dinamica: nel momento in cui i miei interlocutori organizzano il discorso sui furti compiuti in gioventù all'interno di rapporto generativo con le tecniche e le logiche d'azione proprie delle nuove generazioni, non si manifesta piuttosto quel che è pur sempre un processo di riproduzione, di pratiche come di gerarchie?

Spazi di riproduzione

Quando affronto in questo testo il tema della “rigenerazione”, emerge quindi un nodo da sciogliere. Se infatti la “generazione”, come “generazione sociale”, per Mannheim, è determinata con l'apparizione di schemi di socializzazione distinti (Mannheim 1923), è solo con la trasformazione di questi ultimi (famiglia, scuola, impiego ecc.) che si possono identificare date rotture o continuità nel processo di riproduzione, valide non certo per l'insieme di una società, ma piuttosto per determinate classi sociali o per, dirla con Bourdieu, con un determinato “campo” dello spazio sociale. È solo a partire dai cambiamenti strutturali che si verificano al suo interno che si possono determinare le alterazioni nei modi di generazioni e nell'organizzazione delle biografie (ma anche della loro classificazione) che producono generazioni distinte (Bourdieu 1979).

Affrontando il tema della rigenerazione, faccio allora riferimento ad una formazione sociale specifica, in questo caso la “Nuova Caledonia” contemporanea. Per “formazione sociale”, o “economico-sociale”, concetto oggi caduto (purtroppo) in disuso, intendo, nell'accezione di Marx, la “forma” che ha assunto storicamente un determinato complesso di relazioni sociali e gerarchie culturali prodotte dal dominio di un modo di produzione economico (1967). La formazione sociale, tuttavia, è anche un processo creativo ma soprattutto un movimento generativo con una struttura interna che è a sua volta l'agente della sua riproduzione e trasformazione, composta da individui in carne e ossa dotati di una propria capacità d'azione (Gallino 2016). La struttura così composta esprime le connessioni interne, dunque le relazioni di dipendenza reciproca esistenti tra gli elementi che la compongono (Godelier 1973). Quello di “formazione sociale” si presenta di conseguenza come un concetto profondamente dinamico e molto lontano dalle teorie funzionaliste, alle quali potrebbe anche sembrare vicino ad un primo sguardo.

Occupandomi di due comuni dotati di proprie specificità, quelli di Thio e di Canala, riporterò di seguito le parole di individui socializzati come uomini residenti per la loro totalità in *tribù*, dimensione fondamentale della vita sociale.

Quello che definisco “spazio tribale” è infatti il luogo di formazione di un *habitus* specifico costruito all'intersezione del radicamento e dell'opposizione rispetto al mondo coloniale. Quest'ultimo è rappresentato come “esterno” a quest'unità territoriale e simbolica, la tribù kanak, che ne è pure un prodotto storico in quanto evoluzione generativa, attraverso le rivendicazioni fondiarie

⁵ Per Eric J. Hobsbawm il banditismo, come specifico fenomeno storico, esprime, “nel mondo degli uomini”, il rifiuto potenziale d'inferiorità delle società contadine pre-banditiche (e pre-capitalistiche) alla loro integrazione subalterna all'interno di sistemi a organizzazione statale e stratificati per classi sociali (seppure l'autore non esclude che la stessa dinamica possa prodursi dal rapporto conflittuale tra altri tipi di società). In questo senso il “bandito” è la manifestazione di una resistenza collettiva caratteristica della transizione al capitalismo (Hobsbawm 1969).

iniziate negli anni Settanta del Novecento, delle antiche riserve indigene. Lo “spazio tribale” cui farò riferimento è per estensione quello del *mwatiri*, il “paese”, composto da una o più vallate, corrispondenti a loro volta allo spazio fisico e politico di uno o più *chefferies* policlaniche (Doumenge 1974).

Quando mobilito il concetto di “generazione”, di “rigenerazione” e di “riproduzione”, lo faccio quindi rispetto a degli individui, delle coorti giovanili, dei modi di classificazione delle proprie pratiche, che assumono senso in relazione ad uno spazio fisico, sociale, politico estremamente preciso: le valli dei fiumi Thio e del Nakéty, site rispettivamente l'una a Thio e l'altra a Canala, comuni abitati da quasi tremila persone il primo e poco meno di quattromila il secondo, dominati da una mono-economia mineraria che ha integrato in posizione subalterna, senza tuttavia privarlo di una propria autonomia simbolica, il modo di produzione domestico tradizionale, organizzato attorno al ciclo agricolo dell'igname.

Furti d'auto

L'oggetto che ho scelto per analizzare la maniera propria delle coorti giovanili di Thio e di Canala di costruire la propria legittimazione è il *vol de voitures*, letteralmente “furto di auto”.

Quest'ultima è una pratica tendenzialmente maschile, compiuta spesso in gruppo, dimensione che quindi assume un valore centrale nell'azione e nel suo racconto. Il bilancio prodotto dal governo caledone sui fatti di delinquenza in Nuova Caledonia per il 2021 sottolinea come la rilevazione statistica di questo delitto costituisca un'eccezione nel panorama del rapporto dei cittadini caledoni con le istituzioni e l'atto di “denunciare”. Senza un atto legale che attesti il furto del veicolo, infatti, i proprietari non potrebbero essere risarciti dalle compagnie assicurative, il che rende questa tipologia di reato particolarmente visibile nella sua autonomia: il furto d'auto è cioè una pratica che, pur comportando solo raramente atti di violenza ai danni di individui, è più identificabile di altre azioni delittuose. In un paese come la Kanaky/ Nuova Caledonia, in cui il ricorso ai tribunali non sembra essere particolarmente comune come metodo di risolvere le dispute (Bilancio 2021), il “*vol*” di automobili sembra dunque prestarsi più facilmente degli altri modi d'azione classificati nel diritto penale francese sotto il registro dei “delitti” a costituirsi come un problema sociale.

La mia ricerca si è interessata ai suoi autori, più che ai suoi usi strumentali nel dibattito pubblico, per inquadrare questa tipologia di furto all'interno di una serie di disposizioni che le assegnano un determinato valore in quanto pratica sociale connessa e prodotta da particolari economie dell'età sociale e del genere.

Durante i miei due soggiorni di ricerca, grazie alla generosa accoglienza ricevuta da due diverse famiglie di Thio e di Nakéty, ho avuto quindi modo di conoscere alcuni uomini e, più raramente, giovani donne, che avevano rubato o rubavano auto, alle volte incontrati una volta usciti di prigione, o mentre scontavano misure alternative di vario tipo (braccialetto elettronico, lavori d'interesse generale).

Di solito, come emergeva dai racconti dei giovani, ai furti seguiva la distruzione del veicolo, una caratteristica manifestata visivamente dal numero di carcasse di automobili bruciate disseminate ai lati delle strade provinciali e nei fossi lungo i fiumi.

Da questo dato, si può già notare come non sembra esservi, all'origine dell'azione, un'intenzionalità di lucro, almeno non nel senso economicistico assegnato al termine. Seppure mi sia capitato di conoscere autori di furto d'auto che avevano poi deciso di rivendere alcuni pezzi del veicolo rubato, questa dinamica utilitaristica sembra scarsamente interessante nell'analisi dell'economia simbolica che rende tanto appetibile questa pratica.

Prima di concentrarsi sugli attori al centro di quest'azione di sottrazione e distruzione di un bene

privato com'è l'automobile, è però necessario sottolineare un ulteriore aspetto, chiarire ovvero chi sono i proprietari di questi beni. Nella maggior parte dei casi, almeno da quel che è apparso dalla mia ricerca⁶, si tratta essenzialmente di individui, spesso (ma non solo) di origine europea, residenti nella città di Nouméa o nei comuni economicamente prosperi della costa occidentale della Grande-Terre, feudo dei partiti della destra anti-indipendentista e storicamente baluardo dell'avanzata "pioniera" coloniale.

Riprendendo quanto anticipato nei paragrafi precedenti, si potrebbe pensare di essere davanti ad un'esplosione improvvisa di malessere giovanile o, seguendo un'altra interpretazione che è spesso rilanciata anche dai giovani incontrati, ad un prodotto del tempo lungo degli *Eventi* del 1984-1988, particolarmente violenti a Thio e a Canala, e dell'influenza sui più giovani del nazionalismo kanak più radicale.

Non potendo negare il successo che assume questa teoria localmente, l'etnografia spinge a fare un passo in avanti e ad affrontare più da vicino il processo di trasmissione di questo modo d'azione che è il furto d'auto.

Attorno a questa pratica di prelevamento e distruzione si struttura difatti un forte sentimento di solidarietà intra-generazionale. Intendo dire che rubare auto, in primo luogo, unisce dei coetanei, nati a livello anagrafico a poca distanza temporale l'uno dall'altro, che condividono dunque un percorso di socializzazione comune, che offre analoghi riferimenti dal punto di vista delle estetiche e delle rivendicazioni, ma anche del percorso scolastico dei ragazzi (spesso interrotto verso i sedici anni). Il furto d'auto fornisce il legame aggressivo "in azione" tra individui posti, per la gran parte dei casi incontrati, in una relazione di parentela⁷ quando non di prossimità residenziale, capace di costituirli nei termini di una vera e propria "unità concreta", per usare ancora le parole di Karl Mannheim (1923).

Quest'ultimo, nel suo classico testo sul "problema delle generazioni", introduceva il concetto per evidenziare l'eterogeneità che contraddistingue gli individui nati in una stessa collocazione generazionale, ovvero socializzati nel corso di un'analogia sequenza storica: l'unità è costituita, infatti, dalla differenziazione della singola dalle altre unità, effetto del diverso modo di appropriarsi delle esperienze storiche che coinvolgono i coetanei nel loro insieme. È dunque la specifica modalità di iscrizione nel tempo del gruppo in questione che ne permette l'emersione come soggetto storico, a partire dall'orizzonte di aspettative che porta con sé. Che senso assume il suo utilizzo per il caso particolare di Thio e di Nakéty?

Diacronie e sincronie di una pratica di socializzazione maschile

Nonostante le esazioni contro le compagnie minerarie cui ho fatto riferimento, presenti soprattutto nel comune di Thio a causa dell'identificazione della locale società Le Nickel-SLN col potere coloniale, il furto d'auto è nato e si struttura essenzialmente come un atto di prelievo rivolto agli abitanti dei comuni della costa occidentale. Faccio riferimento ai territori di La Foa e Boulouparis o alla città di Nouméa, capoluogo dell'arcipelago distante un'ora da Thio e circa due da Canala, e alle municipalità suburbane che la circondano. Sono tutte aree più densamente popolate, a maggioranza europea, dotate di migliori infrastrutture, servizi e possibilità lavorative.

⁶ Notare come nelle rilevazioni del bilancio dell'Alto-commissariato della Repubblica francese in Nuova Caledonia per il 2021 sulla sensazione d'insicurezza della popolazione rispetto ai furti si attesti una preoccupazione per la delinquenza maggiore nella popolazione neocaledoniana di origine europea (Bilancio 2021).

⁷ Ragione per la quale può risultare ambiguo adoperare forme di classificazione tipologica mutuata dalla sociologia della delinquenza in contesti euro-americani.

Come mi raccontavano alcuni adolescenti di Thio, l'azione si costruisce nelle forme di una missione, ragione per la quale nelle conversazioni informali cui ho partecipato si faceva riferimento all'attraversamento della catena montuosa che divide i centri orientali dalle pianure abitate dai discendenti dei coloni come "*partir en mission*", "partire in missione".

Gli albori di questa pratica vengono spesso fatti risalire, da parte di molti abitanti delle due aree con cui ho potuto dialogare, ad individui nati nelle tribù della valle di Nakéty, a Canala, nella prima metà degli anni Ottanta: i membri di una "generazione", che tra Thio e Canala è fortemente caricata di alcuni attributi e identificata nel discorso quotidiano come "Generazione 84", dall'anno in cui iniziò la lotta nazionalista sul terreno, che infatti costituisce lo strumento dialetto e il quadro di riferimento sul quale si costruisce la propria "differenza" generazionale. Secondo Suèmè, agricoltore di Nakéty, classe 1988, che ha da poco finito di scontare una lunga pena di prigione tra Nouméa e la Francia esagonale per furto d'auto ed evasione, l'origine dei propri atti è legato a questo tempo lungo della rivolta:

Forse è legato alla storia, alla nostra storia, siccome Canala è stato il posto più toccato dagli *Eventi*, quelli che sono finiti proprio poco tempo fa, nel 1988. Siamo cresciuti ascoltando i nostri anziani che quando vedevano i gendarmi che arrivavano dicevano: "Mangiamo del gendarme più tardi!". (...) Per noi tutto questo era normale, forse è stato trasmesso così ai più giovani. Noi siamo cresciuti così. La nostra generazione è questo.

(Nakéty, 25/10/2020)

Incrociando le diverse testimonianze, ciò che emerge in realtà è che i furti di auto sono iniziati ben prima degli *Eventi*, e che era una pratica già presente almeno per la generazione che aveva tra i venti e i trent'anni nel 1984-1988. Nel clima di pace sociale tra i diversi gruppi che ha caratterizzato gli ultimi trent'anni, tuttavia, la Generazione 84 è stata gradualmente identificata come "unità concreta" responsabile di atti di predazione contro i discendenti dei coloni.

I membri di questa generazione sono infatti identificati come i "maestri" dei "ladruncoli", come i più giovani *voleurs* vengono indicati dai più grandi. Una delle ragioni dell'associazione tra i "*pasé*", "fratelli maggiori", e l'inizio dei furti, è la posizione intermedia di questo gruppo di età, che lo colloca tra i nuovi giovani tribali e gli anziani. È questo che permette al ricercatore di avvicinarsi a una classe di individui che si trovano in una fase di accentuata riflessività e sistematizzazione discorsiva di una narrazione della propria traiettoria: come se, per accedere alla maturità statutaria, si dovesse riuscire a dare una forma finita alla propria giovinezza per compartimentarla in uno spazio distinto ed identificabile perché finito. L'obiettivo è uscire dalla sua ripetitività ed acquisire il diritto di accesso a un'altra condizione statutaria. Solo così i nuovi uomini possono difatti lottare per le risorse simboliche legate a una nuova categoria di età, a cui i giovani adulti vogliono ora accedere. Portiamo come elemento di dimostrazione le parole di Nathan, nome di fantasia. Trentotto anni al momento dell'intervista, realizzata nell'estate 2020, oggi lavora in miniera, ha una compagna e tre figli. Piuttosto conosciuto a Nakéty per i furti d'auto cui si dedicava fino ad una decina di anni prima, Nathan ha scontato una lunga pena in prigione nella sezione minorile ed è conosciuto per avere importato dal carcere l'estetica del tatuaggio facciale, ormai molto diffuso, e di aver addestrato le nuove generazioni al furto d'auto in corsa, il cosiddetto "*car-jacking*":

Se non derubi gli stranieri la gran parte di loro farà come se fosse a casa sua, come se questa fosse la loro terra, ma qua sono a casa nostra, a casa dei kanak, c'è un popolo qui, ma è sempre stato così: pensano che sia James Cook ad essere arrivato qui (per primo) ma non è così. La nostra bandiera non sventola nel mondo, non siamo riconosciuti. Se un giorno lo saremo vedrai come non ci saranno più furti.

(Nakéty, 08/10/2020)

Il discorso di Nathan si presenta come essenzialmente “politico”: il quadro di riferimenti da cui trae legittimazione è quello proprio alla retorica nazionalista, non diversamente dal già citato Suèmè, solo di poco più giovane:

Per noi il furto non era che rubare ai Bianchi e rubare era come rivoltarsi. La gente arriva qui dalla Francia per prendere il lavoro, quando non lo danno alle persone del luogo. Arrivano dalla Francia per prendersi i posti, e questa era la nostra maniera di ribellarci: rubare alle persone agiate, i ricchi. Andavamo a Nouméa e derubavamo i Bianchi. L’Anse-Vata (area benestante di Nouméa), i quartieri ricchi. La mia generazione, la generazione ’88. Era la nostra maniera. Tutto qui.

Nonostante questa cornice, e il rifiuto dunque di stigmatizzare le nuove generazioni di “ladri di auto” che molti dei membri della generazione 84 individuano come continuatori della loro opera, vediamo però come alcuni (in questo caso Nathan) riaffermino tuttavia la propria distinzione dai più giovani:

Andava ancora bene negli anni 2000, 1999, 2001, 2003, andava ancora bene quando rubavamo noi, perché noi rubavamo solo ai Bianchi: i Bianchi sono gli stranieri, per noi sono degli stranieri. Noi rubavamo solo ai Bianchi, non come oggi: la mentalità dei giovani oggi è diversa. Quando noi altri rubavamo la macchina guardavamo dentro se era segnato il nome del proprietario. Se era uno di qui lasciavamo la macchina, non la toccavamo. Questo era il nostro sistema di rubare, era una battaglia (politica), una battaglia per l’indipendenza. Non come ora che derubano chiunque, i fratelli, gli altri kanak addirittura.

Nuovo vigore viene assegnato, da quasi tutti i membri della Generazione ’84 incontrati, come Nathan, a quelli che sono sanciti essere i pilastri della transizione all’età adulta, ovvero la propria adesione ad un modello di produzione economica dato: costruirsi quale “agricoltore” e non come salariato. Avere cioè il proprio campo d’igname e costruire sulla terra del proprio clan una casa per sé e acquisire la capacità connesse a questo modo di vita⁸, è riprodotta discorsivamente come l’insieme di qualità necessarie a questa congiuntura vitale in grado di permettere l’emergere di quella costellazione di elementi instabili riassumibili sotto la definizione di “età adulta” (Johnson-Hansk 2002).

A parlare, nell’estratto d’intervista che riporto qui sotto, è un uomo di Nakéty nato nei primi anni Ottanta ed oggi prossimo alla quarantina, che chiamerò Yannick, appartenente alla stessa *génération* di Nathan:

Bisogna avere un campo e una casa, un campo e una casa. E la gran parte dei giovani oggi fanno rubare prima ancora di saper fare quel che dico. Noi invece, alla nostra epoca, la prima cosa che ci insegnavano era di imparare a lavorare: lavorare la terra. (...) Se vuoi fare qualcosa devi lavorare. Se vuoi mostrare che sei un uomo, provare il tuo valore, beh, devi lavorare. Non è restando così che lo dimostri, con le braccia incrociate e i piedi all’aria. È il lavoro che ti dà del valore. Per fare un campo devi lavorare la terra, piantare l’igname. Per andare a pesca, beh, bisogna muoversi, mettere le reti, bisogna salire sulla montagna per cacciare. Perché la base della vita di un uomo Kanak è il lavoro, è questo che la rende una vita. (...) Perché sarai bravo a rubare e tutto il resto, ma una volta che lo hai fatto finisci in prigione. Quando ne uscirai, cosa farai?
(Nakéty, 15/09/2017)

Il “lavoro”, qui definito in francese come “*travail*”, è posto quale condizione per crescere come un membro della comunità. Non qualsiasi lavoro, però, e non quello salariato, quanto il dispendio di energia e le tecniche specifiche proprie al mantenimento dell’agricoltura tradizionale. Quest’ultima non è infatti volta alla mera sussistenza ma al fornire di tuberi, principalmente igname, le grandi

⁸ Faccio riferimento al sapere piantare ma anche cacciare, pescare e maneggiare materiali da costruzione.

pile al centro degli scambi tra i clan, oggetto di dono e contro-dono tra le diverse unità politiche autoctone. E questa appartenenza “agricola” (e non monetaria) viene riaffermata nonostante Yannick, quanto Nathan, lavorino oggi in subappalto per una compagnia mineraria che estrae nichel a Nakéty. L'importanza assegnata al lavoro agricolo si spiega con una determinata concezione della performatività maschile e con la resistenza ideologica e simbolica del modello del “contadino kanak”, che lavora sulla propria terra ed è partecipe della vita sociale della propria unità clanica e residenziale attraverso la partecipazione attiva ai momenti prediletti dal “costume”, la *coutume*⁹: matrimoni, funerali, adozioni per i quali è previsto il dispiego di energia fisica da parte di tutti i membri del gruppo come rappresentanti di determinate unità funzionali nello spazio sociale tribale. “Essere adulti” si costruisce dunque all'intersezione dello sviluppo di una propria capacità autonoma di provvedere al fabbisogno alimentare e quello di assicurare la contribuzione del singolo al gruppo e alla sua ri-generatività. Di quest'ultima gli scambi inter-clanici sono i nodi centrali, capaci di garantire ad una società segmentaria di riprodurre le proprie relazioni di parentela ed alleanza e riaffermarsi come blocco sociale autonomo rispetto ai discendenti dei coloni europei che abitano poco distante. Inoltre, nelle narrazioni degli appartenenti alla “Generazione '84” e quelle venute poco dopo questa, le azioni di furto praticate in gioventù sono rivestite delle virtù assegnate all'elemento maschile. Tra queste vi è senz'altro il coraggio e l'astuzia dimostrata sul campo: la società kanak, altamente competitiva, ha storicamente esaltato i valori di forza e di competizione, sia in termini fisici che d'intelligenza strategica.

Il registro narrativo utilizzato dai miei diversi interlocutori per raccontare le loro storie, associato da alcuni alla continuazione della lotta nazionalista e quindi a un sacrificio generazionale, si articola quindi con specifiche concezioni del genere. La “devianza” sembra allora definirsi in modo ambiguo, costruendosi sugli elementi di una forma di socializzazione di genere appresa attraverso codici culturali assolutamente legittimi e “domestici”, dinamica propria di contesti anche molto distanti dall'Oceania (Heinonen 2011).

Nel processo di riconfigurazione di una maschilità kanak messa in discussione dalla ristrutturazione delle sfere economiche, dall'orizzonte etico-morale riaffermato dalla religione cristiana (spesso rifiutata dagli ex ladri d'auto come una svilente influenza coloniale) e dal mercato culturale globalizzato, il “delinquente” viene così stigmatizzato nello stesso momento in cui è caricato dalla comunità di qualità socialmente desiderabili.

Produrre distinzione

Le forme di legittimazione di cui sono portatori gli anziani “ladri di auto” della Generazione 84 si costruiscono attorno a un valore fondamentale, quello della compensazione. L'atto di rubare un bene privato è presentato come motivato da una relazione di debito precedente, per cui la sottrazione di un veicolo privato da un Bianco è da interpretare, nemmeno in maniera così sorprendente, come la

⁹ Il concetto “coutume”, che può essere tradotto come “la consuetudine” o “la tradizione”, è un termine correntemente usato per definire l'insieme di norme e valori precoloniali attorno ai quali si organizza la vita sociale kanak, gli scambi cerimoniali tra le diverse unità sociali quanto l'oggetto materiale di questi scambi (Graille 1999). Sotto questo raccoglitore semantico rientrano infatti una serie di pratiche molto distinte tra loro, la cui sussunzione sotto quest'unico denominatore linguistico da parte della lingua francese era, nelle parole del celebre dirigente indipendentista Jean-Marie Tjibaou, la dimostrazione dell'ignoranza occidentale nei riguardi della società autoctona (Bretteville 2018; Tjibaou 1985). Nel corso del processo di costruzione di una soggettività nazionale kanak iniziato negli anni Settanta del Novecento, la “coutume” è tuttavia divenuta il simbolo della specificità kanak, come accaduto al suo corrispettivo anglofono “kastom” in altri contesti oceaniani (Paini 2014). Pillon, Kohler e Wacquant, commentandone le evoluzioni nella prima metà degli anni Ottanta, la definivano una *doxa* sociale capace di iscrivere, all'interno di una dimensione percepita come a-storica e immutabile, le gerarchie e i rapporti di dominio interni alla struttura tradizionale precoloniale (Kohler, Pillon, Wacquant 1985).

riappropriazione di un “valore” sottratto ai kanak dalla colonizzazione della loro terra. Come afferma su questo tema Yannick, citato poco più sopra:

Perché rubare le auto? Non era per smerdare la gente. Era per dire: ci hai rubato a un certo punto, e noi ti rubiamo a nostra volta. (...) prendevamo la macchina e tornavamo qui (a Nakéty): “Abbiamo rubato, ci siamo fottuti il Bianco, gli abbiamo rubato la macchina” ma era rispetto a quello che mi hai fatto, capisci? (...) ti rubo la macchina perché tu possa comprendere che cos’hai fatto tu a me. (...) E poi tornavamo in macchina, facevamo un po’ i coglioni con la macchina, poi la lasciavamo là. Voglio dire, non distruggevamo la macchina, non facevamo quel che fanno i ragazzi oggi. Negli anni ha degenerato. I ragazzi non cercano più di comprendere perché rubano auto. Le rubano perché hanno voglia di rubarle.

(Nakéty, 15/09/2017)

Più che una vera e propria novità, quella del furto d’auto contemporaneo è una dinamica che va piuttosto inquadrata come una trasformazione generazionale di una pratica situata lungo un *continuum* storico di forme di resistenza e affermazione dei giovani uomini nell’arena tribale, in un rapporto di potere e accesso alle risorse diseguale tra i gruppi. Nel nostro caso specifico, questa modifica sembra essere stata prodotta dall’evoluzione tecnologica dell’industria automobilistica. Il fenomeno dell’*home-jacking*, che consiste nel rubare le chiavi dell’auto del proprietario dalla sua casa, è apparso a metà degli anni 2000 come conseguenza delle sempre crescente difficoltà a rubare le nuove auto immesse sul mercato. I media sembrano aver contribuito alla diffusione di questa nuova tecnica e alla sua appropriazione da parte di un numero crescente di adolescenti (in particolare attraverso la condivisione di foto e video sui *social network*) e di giovani adulti.

Questo nuovo modo d’azione, a differenza di quelli costruiti attorno al prelevamento di un’auto in sosta o parcheggiata all’aperto, investe il furto di nuove aspettative. Un aspetto, quest’ultimo, che molti dei più anziani tendono a stigmatizzare, contrapponendogli la propria povertà: in rapporto ai furti dei più giovani, quelli degli anziani sarebbero allora stati compiuti semplicemente perché in assenza di un proprio veicolo di proprietà per spostarsi (ragione che in realtà è spesso addotta anche dalle nuove generazioni!):

Rubavamo perché avevamo voglia di rubare auto, ecco, ma voglio dirti che all’epoca avevamo comunque un certo rispetto. Intendo “rispetto” nel senso di... pff, è strano quello che intendo, ma rispetto nel senso che non vado a casa della gente per rubare le chiavi della macchina, non come adesso!

(Nakéty, 15/09/2017)

I giovani adulti sembrano dunque utilizzare diverse “figure morali”, poste al di là del piano individuale, a partire dalle quali i parlanti costruiscono la propria identità situazionale. Le figure morali sono delle rappresentazioni ideali, assemblate a partire da valori diversi, presi in prestito da altrettanti registri, come quello nazionalista, per il tramite della quali dare senso ai rapporti sociali. Queste figure sono mobilitate secondo la situazione (il luogo e la persona con cui si stanno rapportando) e manifestano la capacità di costruire una classificazione gerarchica di valori che garantisce, implicitamente, l’esistenza dei soggetti non solo in quanto “devianti”¹⁰, ma come individui morali (Le Caisne 2004): situandosi davanti ad un (giovane) ricercatore, le figure qui maneggiate più diffusamente sono quelle a partire dalle quali distinguersi dai più giovani che oggi rubano auto (il che non significa non esistano altre relativi ad altri contesti comunicativi, nei quali invece magari la partecipazione ai furti d’auto in gioventù costituisce un elemento di capitale sociale aggiuntivo).

¹⁰ Sebbene il furto d’auto giovanile non sia socialmente stigmatizzante, costituendo oramai un filtro quasi obbligato per gli adolescenti, è tuttavia una pratica che conduce spesso a situazioni molto pericolose (incidenti, ad esempio) e più in generale ad una spirale di condanne penali e incarcerazioni, esperienze che possono avere conseguenza particolarmente brutalizzanti sul soggetto e che i più anziani tendono allora a sconsigliare.

La generazione nella società kanak contemporanea

La classificazione dei diversi stili di furto in relazione a determinati insieme generazionali necessita di una chiarificazione circa il mio utilizzo di questo termine. Innanzitutto, quando questa nozione viene mobilitata nel dialogo con il ricercatore italiano, la “generazione” è detta in francese (“*une génération*”, “*la génération*” ecc.), come anche è molto usato, sia nelle conversazioni informali che nelle interviste, il concetto di “*jeunesse*” e di “*jeunes*” attraverso la loro locuzione francese. Sul tema, Maurice Leenhardt, etnologo e missionario protestante francese padre dell’antropologia coloniale in Nuova Caledonia, affermava che non c’era, per i kanak suoi contemporanei, l’idea di una successione di generazioni, ma di una serie sola che, in strati superposti, “si spingevano nella notte” (Leenhardt 1947: 159, mia trad.). La storia e il passato si sarebbero tradotti dunque nel principio di un continuo inizio, una ripetizione che è anche rinnovamento. Quest’idea è avanzata da Leenhardt con forza nel suo *Do Kamo*, la cui prima edizione data al 1947 e che è l’opera in qualche modo conclusiva, in quanto a sforzo teorico, di quanto formulato nei decenni precedenti a capo della missione di Do Neva a Houailou, comune poco a nord di Canala.

Lo scopo ultimo di Leenhardt, nelle pagine in cui tratta di generazioni e generatività delle stesse, è quello di dimostrare che, nella “mentalità melanesiana”¹¹, la nozione di “essere” e quella di “tempo” non si distinguono. Il caso riportato come elemento di dimostrazione è di ordine linguistico: nelle lingue kanak (Leenhardt ne prende in considerazione solo alcune delle trentasette), il rapporto tra azione, soggetto ed evento avrebbe ad ogni enunciazione una sua durata unica e specifica: i tempi delle diverse azioni, in quest’interpretazione, non si sommerebbero mai, ma procederebbero piuttosto per giustapposizione, dispiegando l’unità del soggetto in una pluralità di dimensioni spazio-temporali.

L’idea che l’autore propone è quella di una persona kanak “indistinta”, un essere relazionale refrattario a pensarsi nei termini dell’individualità. Quest’interpretazione è stata tuttavia rimessa in questione su più fronti. Tenendoci alle critiche mosse da antropologi che hanno effettivamente lavorato in Kanaky/ Nuova Caledonia, nello specifico nella valle di Houailou, gli aspetti più problematici da chiarire possono essere ricondotti ai seguenti: se la linguistica moderna non riconosce alcun valore ontologico o simbolico alla suffissazione dei pronomi personali, che il missionario e antropologo francese invece portava come prova dell’identificazione tra oggetto posseduto e persona che possiede e infine di una concezione del corpo individuale come puro supporto tecnico (Naepels 2002), viene a cadere la stessa teoria della riproduzione che questo tipo di approccio alla morfologia delle lingue austronesiane ha prodotto.

Quanto alla generazione, mi sembra importante sottolineare un altro punto. Sebbene nei racconti genealogici sulla storia di migrazione dei diversi clan, appannaggio dei diversi lignaggi, non si vada spesso oltre la terza generazione, l’identità sociale e biologica degli individui precede quella che è la propria generatività immediata, ovvero l’alleanza matrimoniale tra due gruppi che è all’origine della generatività del singolo. Il soggetto è pensato piuttosto come il prodotto non tanto di quest’ultima alleanza, ma di una successione di scambi precedenti (Salomon 2000), all’interno di una cosmovisione orientata alla celebrazione della vita. In questa l’individuo stesso, pure dotato di una propria autonomia, si configurerebbe in quanto “dono” tra i diversi gruppi alleati (Godin 2018; Tjibaou 1981). L’identificazione quindi dei tempi, dei modi, del contenuto esatto della “generazione” rispetto alle diverse lingue kanak e ai rispettivi sistemi nominali e di parentela procede però verso un diverso

¹¹ Maurice Leenhardt, oltre che da Marcel Mauss, fu profondamente influenzato dalla teoria del prelogismo, ma soprattutto dalla *legge di partecipazione*, elaborata dal filosofo, sociologo ed etnologo Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), di cui editò i *Carnets* e curò la prefazione nel 1949. Michel Naepels definisce quella di Lévy-Bruhl una “onnipresenza teorica” all’interno del lavoro di Leenhardt (Naepels 2002).

indirizzo rispetto al tema di questo articolo. Faccio infatti qui riferimento ad un'altra modalità di accezione del concetto, sviluppatasi su di un altro piano, un livello politico prodotto dalla storia di costruzione di un'unità nazionale kanak a partire dagli anni Settanta e consustanziale al procedere storico del movimento indipendentista.

Il concetto di "generazione" cui i nostri interlocutori fanno riferimento, per com'è utilizzato nello spazio tribale, si interessa di una dimensione più globale. Seppure relativa ai furti d'auto compiuti dalle diverse "generazioni" di Thio e di Canala, furti agiti spesso da individui legati da rapporti di parentela, l'insieme generazionale è concepito principalmente su di un piano residenziale. La storia del mutamento sociale è quindi quella di una frazione del "popolo kanak" di scala territoriale, quella delle vallate di cui mi sono occupato, e non quella "privata" dei differenti lignaggi.

Le "generazioni" sono effettivamente allora le coorti giovanili che crescono assieme, gli "insiemi generazionali" di una determinata tribù (Bokény piuttosto che La Plaine o Nira) o di una vallata e dell'unità politica più vasta cui è inserita e alla quale colui che parla vuole fare riferimento, come le grandi *chefferies* di Thio di Nakéty. "Giovani" che hanno spesso frequentato assieme alcuni cicli di scolarizzazione (almeno fino al collegio, presente in entrambi i comuni) pur provenendo da tribù diverse o da clan poco o per nulla apparentati, alle volte originari di aree delle municipalità rispettive esterne ai confini della *grande-chefferie* di residenza¹², assemblando quindi sotto il comune denominatore della "generazione" individui di diversa estrazione e posizionamento in termini di residenza e affiliazione.

Questo tipo d'identificazione non è cosa recente: la penetrazione di un modello intergenerazionale di conflitto calcata sulla rappresentazione di una componente "giovane" della società mi sembra essersi radicata già nel corso degli Eventi e, prima ancora, nell'assegnazione di criteri di età sociale alle ragioni dell'affiliazione da parte dei militanti kanak degli anni Settanta ai diversi partiti nazionalisti¹³ (Demmer 2016).

Maschi ovunque

Come si costruisce allora la rottura cui fanno riferimento i membri della Generazione '84? Cosa determinerebbe questa esplosione di furti d'auto e ne cambierebbe così radicalmente la cornice di senso? Il discorso portato dalla generazione più adulta varia certamente non solo dalle persone presenti nel corso dell'interazione (in questo caso me rispetto ad un giovane *voleur*) ma a seconda delle diverse individualità che ne sono portatrici con le loro storie particolari: diversa è stata la frequenza col quale i nostri interlocutori rubavano automobili, diverso il peso specifico che questa pratica ha dunque assunto per la loro identità sociale, quella passata e quella presente.

Nathan, ad esempio, ha passato anni in carcere per furto d'auto e il suo nome, nonostante l'evoluzione personale, è ancora associato tra gli abitanti di Thio, di Canala e di Nakéty ai furti di cui era stato protagonista in gioventù. Non dovrebbe stupirci constatare come sia più forte, nel suo caso, la totale sovrapposizione tra lotta indipendentista e furto d'auto rispetto ai toni più sfumati coi quali la riporta Yannick. Per quest'ultimo, che ha rubato auto facendone meno di Nathan una caratteristica del proprio personaggio, è certamente più facile individuare le ragioni causali della propria intenzione di rubare nell'assenza di una propria vettura, piuttosto che insistendo su una rappresentazione del furto come continuazione inalterata della lotta nazionalista del 1984-1988.

¹² Come gli studenti di Borendy nelle scuole di Thio, la cui *grande-chefferie* è autonoma da quella che coincide con le terre della vallata principale, o quelli della *grande-chefferie* Bwaaxéa, a Canala, storicamente rivale di Nakéty ma sulle cui terre sono costruiti i due soli *colleges* pubblico e privato del comune.

¹³ Ad esempio, all'Union Calédonienne, partito "degli anziani", legato al potere delle missioni e del notabilato tribale, si contrappone ancora oggi, in seno al FLNKS, il marxista PALIKA (Parti de Libération Kanak), partito dei "giovani", in quanto espressione di individui privi di potere politico all'interno delle gerarchie di rango tradizionali.

Eppure, sia nel caso di Yannick che in quello di Nathan, la nuova generazione di “ladri di auto” va comunque tenuta a un certo margine di distanza, anche quando, come in Nathan, si rivendica un ruolo attivo nella trasmissione di questa pratica tra i più giovani.

Non solo allora l'età, ma il genere e la demografia divengono i pilastri di questa rappresentazione portata avanti dai più anziani di quella che si configura come una maschilità tribale in eccedenza. Come affermava un altro membro della loro unità generazionale, Jonathan, in un'intervista svolta nel 2017 a Nakéty, i ragazzi sarebbero più numerosi oggi che durante gli Eventi, in cui pure costituivano una classe d'età importante ma più sfumata.

Il boom demografico è dunque posto, in questo tipo di ricostruzione, come all'origine non solo dell'amplificazione mediatica, ma dell'effettivo aumento di comportamenti devianti nelle comunità rurali della Grande-Terre centro-orientale:

All'epoca degli Eventi non c'erano molti giovani. Ora da dieci a venti sono troppi, e da venti a trenta sono già numerosi, sono già anche padri. E tutti i ragazzi che sono nati sono dei maschi! Questo rende la tribù ancora più affollata di ragazzi. La tribù è ora composta da soli ragazzi.

La “giovanilizzazione” della società kanak progredirebbe, in questa interpretazione, parallelamente all'abbandono dei metodi punitivi tradizionali ma anche al controllo degli anziani sul sistema matrimoniale, quindi a un'inversione del principio strutturante il modello di autorità gerontocratica. Considerare le forme emiche della produzione di questo discorso aiuta a problematizzare il feticcio della delinquenza kanak: parlare di “delinquenza” equivarrebbe in questo senso unicamente a constatare una sovra-rappresentazione di giovani maschi nelle tribù. Quella che potrei definire come “demografica” è dunque una prospettiva piuttosto diffusa, almeno a Nakéty, che si ritrova anche nelle parole di altri membri della stessa classe d'età di Jonathan, come in quelle di Kwiè, anziano *voleur des voitures*:

(Prima non c'erano) molti (giovani). Altrimenti c'era la delinquenza, il furto, tutto quanto quel che c'è oggi. (Ma) ora ci sono un migliaio di giovani e questi mille giovani fanno tutti la stessa cosa: rubano!

(Nakéty, 13/09/2017)

Che ruolo svolgono le crisi associate al ciclo di vita individuale nell'analisi dei furti d'auto delle coorti giovanili kanak di Thio e di Canala? Come porre questa prospettiva emica sulla violenza maschile in relazione al più vasto processo di riproduzione della gerarchia?

Età, rigenerazioni, crisi

Per descrivere il rapporto che intercorre tra trasmissione intergenerazionale e mutamento sociale, Jennifer Cole e Deborah Durham proponevano l'uso del concetto di “rigenerazione”, da affiancare quale complemento a quello di “riproduzione sociale”. Se quest'ultima definizione suggerisce la ri-creazione di una determinata forma sociale nel tempo, la “rigenerazione” invita piuttosto ad atardarsi sulle relazioni basate sull'età come sito chiave attraverso il quale osservare e comprendere l'elemento dinamico interno a questo movimento (2007), laddove per “età” intendiamo “un elemento capace di tessere sistemi di opposizione o complementarità fra datazione biografica e sistema sociale” (Simonica 2009: p. 42).

La nozione di “crisi” rapportata all'età, che spiegavo essere molto diffusa in Kanaky/ Nuova Caledonia, è stata largamente utilizzata nelle diverse discipline che si interessano dello sviluppo della persona umana dall'infanzia all'età adulta. Uno degli esempi più conosciuti riguarda l'uso del concetto da parte della psicologia dello sviluppo, interessata ad analizzare le tensioni prodotte

dal passaggio del soggetto attraverso i vari stadi evolutivi propri del “ciclo di vita” del singolo (Erikson 1968).

Nel caso dei giovani adulti kanak che rubavano auto, non è allora la loro “crisi individuale” che sto affrontando ma i modi di gestire ed addomesticare una crisi di riproduzione collettiva da parte dei più anziani protagonisti del *carjacking*. Analizzare le forme della distinzione per come emergono dal racconto individuale mi è *servito* piuttosto per individuare i modi attraverso i quali i quarantenni di Thio e di Canala si costruiscono come “generazione”: qualcosa, dunque, che non si produce a partire da memorie proprie, ma dalla costruzione del tempo sociale¹⁴.

I più giovani protagonisti dei furti d’auto stigmatizzati dagli anziani “*voleurs*” cesseranno a loro volta con ogni probabilità di rubare auto nel momento in cui verrà loro richiesto un nuovo modo di stare in società e di partecipare alla vita collettiva. Rubare auto, a quel punto, diviene un fattore pienamente antisociale, perché smette di assumere dei connotati “rigenerativi” per la collettività.

La necessità di distinzione tra le diverse generazioni non indica quindi piuttosto un fattore ri-generativo nella stessa trasmissione delle pratiche di furto e della possibilità di distaccarsene nel momento in cui queste hanno smesso di fornire materiale per l’identità sociale individuale? Quello di “ladro di auto”, più che una “fase di vita” è infatti uno stato sociale temporaneo che può essere animato o meno da specifiche forme di azione sociali (Johnson-Hanks 2002).

Conclusione

La “delinquenza”, termine ombrello per i comportamenti devianti dei giovani kanak socializzati come uomini, sarebbe quindi da tradurre, per molti dei miei interlocutori, come “l’insieme di pratiche caratteristiche della gioventù”. O meglio, di una certa gioventù, fortemente caratterizzata aldilà degli elementi propri alle classificazioni dell’età sociale: maschile, kanak, rurale (non ci sono scuole secondarie né a Thio né a Canala), tribale. Una “gioventù”, insomma, radicalmente “altra” dalle altre *jeunesses* che compongono il paesaggio sociale caledone (come quella urbana di origine europea), in una sovra-determinazione costante dell’elemento etnico sulla stratificazione di classe.

Nel contesto materiale e simbolico delle coorti giovanili della costa est della Grande-Terre, il furto d’auto e le pratiche a esso legate si configurano come un’azione socializzante di importanza primaria. Senza questo elemento di devianza controllata – in cui il furto è sempre sanzionato socialmente eppure giudicato meno esecrabile se rivolto verso gli europei – la “gioventù” smetterebbe di configurarsi attraverso quelle qualità che, ad una determinata congiuntura vitale, sono ambite dagli individui per costruirsi individualmente quanto socialmente. L’abbandono quasi completo del furto d’auto con la trasformazione del posizionamento dei singoli all’interno delle proprie reti familiari e del proprio spazio di residenza confermerebbe questa ipotesi. A questo proposito ancora Kwiè, uno degli anziani “*voleur*” già incontrati:

“Delinquenza” significa “gioventù”, capisci? (...) Ogni generazione ha un proprio calendario per la gioventù. Non passi cinquant’anni a rubare. (...) Come abbiamo fatto noi, vedi? Prima eravamo dei ladri, oggi abbiamo smesso.

(Nakéty, 13/09/2017)

La “delinquenza”, come furto e incendio delle automobili dei discendenti dei coloni, non comporta necessariamente elementi di rottura dei legami sociali né del processo di socializzazione.

Le pratiche dei giovani kanak di Thio e di Canala che rubano automobili non sembrano affatto il

¹⁴ In questo senso, cercare di individuare i marcatori per precisare i riferimenti cronologici esatti delle diverse “generazioni” non farebbe altro che diluire ancora i confini di quella che in realtà è il risultato di pratiche sociali e della relazione ad un tempo altrettanto sociale (Attias-Donfut 1988).

prodotto del mancato adeguamento, all'interno dell'ethos soggettivo, tra le proprie *performances* scolastiche e le aspirazioni della propria famiglia, come vale per il modello della delinquenza giovanile della classe media europea (Chamboredon 1971).

Il fenomeno col quale si confronta la società kanak è dunque da considerarsi, piuttosto che come una delinquenza anomica, come un aggregato di diverse storie, di cui una molto più antica, quella che non ho avuto modo di esplorare, tra diversi regimi di proprietà coloniale, e ancora la genealogia del rapporto tra i kanak e il lavoro e i kanak e la mobilità, così importante nell'azione stessa di rubare un'auto "fuori" dalla propria tribù.

Se la categoria in questione, quella di "delinquenza", non diventa nient'altro che l'applicazione di una nuova classificazione semantica a ciò che costituisce il percorso di un giovane uomo storicamente costruito e geograficamente situato, lo fa all'interno di gruppi che morfologicamente riproducono un *habitus* di classe ben determinato nella struttura di rapporti sociali neocaledoniani.

Le pratiche maschili di furto d'auto sono dunque non solo degli elementi di "devianza", per quanto il rapporto con gli anziani al potere nello spazio tribale di Thio e di Canala costituisca un importante valore aggiunto, ma anche dei canali di riproduzione. O ancora – riservando quest'ultimo termine ad un'analisi delle forme attraverso le quali le diverse società riattualizzano nel tempo le loro strutture-dei canali di "rigenerazione", focalizzando l'attenzione sulle relazioni tra generazioni come sito di primaria importanza per riconoscere i processi di trasformazione sociale (Cole, Durham 2007). Niente di nuovo, considerando come lo stesso modello di "coscienza generazionale" propria ai diversi gruppi, quanto il rapporto che le diverse società propongono tra l'assegnazione di determinate funzioni e dati criteri di età sociale, muti e si ri-organizzi nel passaggio, pur se incompleto, ad una società di mercato altamente specializzata (Einsenstadt 1956).

Le retoriche adottate dalla Generazione '84 permettono dunque di esplorare i modi attraverso i quali partecipazione e dismissione di una determinata pratica "deviante", e la visione che i presunti "iniziatori" di questa imprimono sulle nuove generazioni, esprimono innanzitutto una necessità sociale, quella di differenziarsi per "crescere": ovvero, in una società in cui l'età continua ad essere un criterio di allocazione delle risorse, garantirsi l'accesso a quelle qualità simboliche e materiali connesse con la maturità sociale, continuando il ciclo.

Bibliografia

- Alto-commissariato della Repubblica francese in Nuova Caledonia, 2022. *La lutte contre la délinquance en Nouvelle-Calédonie. Bilan de l'année 2021 et priorités pour 2022. Dossier de presse*. Nouméa.
- Attias-Donfut, C. 1988. *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*. Parigi. Presses Universitaires de France.
- Balandier, G. 2022 [1951]. *La situazione coloniale e altri saggi*. Sesto San Giovanni. Meltemi.
- Belhôte, C., Merle, I. 4 gennaio 2022. «Nouvelle-Calédonie: une victoire à la Pyrrhus». AOC media. (consultato online il 09/05/2023)
- Boltanski, L., Thévenot, L. 2022 [1991]. *De la justification*. Parigi. Gallimard.
- Bourdieu, P., 2001 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna. Il Mulino.
- Bretteville, D. 2018. «Je ne sais pas ce que c'est, la coutume»: la coutume kanak par-delà tradition et modernité. *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 473-486.
- Chappell, D. 2013. *The Kanak Awakening. The Rise of Nationalism in New Caledonia*. Honolulu. The University of Hawai'i Press.
- Chamboredon, J.-C. 1971. La délinquance juvénile, essai de construction d'un objet. *Revue française de sociologie*, 12-3: 335-337.

- Cole, J., Durham, D. 2007. *Generations and Globalization. Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington, Indianapolis. Indiana University Press.
- Demmer, C. 2016. *Socialisme kanak, une expérience politique à Canala*. Parigi. Karthala.
- Doumenge, P. 1974. *Paysans mélanésiens en pays Canala*. Talence. Centre d'Etude de Géographie Tropicale.
- Einsentadt, S. N. 2009 [1956]. *From Generation to Generation [Third Edition]*. New Brunswick/Londra. Transaction Publishers.
- Erikson, E. K. 1995 [1968]. *Gioventù e crisi d'identità*. Roma. Armando Editori.
- Favole, A. 2010. *Oceania, isole di creatività culturale*. Roma. Laterza.
- Gallino, L. 2016 [1985]. Modi di produzione, formazioni sociali, società. *Quaderni di sociologia* [online], 70-71: 29-52
- Gallo, M. 2022. *I saperi della foresta. Giovani e trasmissione della memoria in Nuova Caledonia*. Novate Milanese. Prospero Editore.
- Godelier, M. 1973. «Le concept de formation économique et sociale: l'exemple des Incas», in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Godelier, M. Parigi. Maspero: 83-91.
- Godin, P. 2018. La personne comme "don" en pays hyeehen. *L'Uomo*, 1: 87-101.
- Gorohouna, S., Ris, C. 2017, Vingt-cinq ans de politiques de réduction des inégalités: quels impacts sur l'accès aux diplômes? *Mouvements*, 91: 89-98.
- Graille, C. 1999. Coutume et changement sociale en Nouvelle-Calédonie. *Journal de la Société des Océanistes*, 109: 97-119.
- Gramsci, A. 2014 [1948-1951]. *Quaderni del carcere*. Gramsci, A. Torino. Einaudi.
- Johnson-Hanks, J. 2002. On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctions. *American Anthropologists*, 104(3): 865-880.
- Kohler, J-M., Pillon, P., Wacquant, L. 1985. *Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie : document de travail* Nouméa. ORSTOM.
- Hadji, L., Lagadec, G., Lavigne, G., Ris, C. 2012. Vingt ans de politiques de rééquilibrage en Nouvelle-Calédonie: Démocratisation de l'école mais persistance des inégalités ethniques. *Formation Emploi*, 120: 101-125.
- Heinonen, P. 2011. *Youth Gangs and Street Children. Culture, Nurture and Masculinity in Ethiopia*. New York/ Oxford. Berghahn.
- Hobsbawm, E. 2002 [1969]. *I banditi*. Torino. Einaudi.
- Le Caisne, L. 2004. L'économie des valeurs. Distinction et classement en milieu carcéral. *L'Année sociologique*, 54 (2): 511-538.
- Leblic, I. 2018. Vous avez dit rééquilibrage et décolonisation? Retour sur 40 ans de va-et-vient institutionnels sur souveraineté et colonialisme en Nouvelle-Calédonie (1980-2018). *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 329-350.
- Leenhardt, M. 1971 [1947]. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Parigi. Gallimard.
- Manheim, L. [1923]. *Le generazioni*. Bologna. Il Mulino.
- Marx, K. 1967. «Lettera a Vera Zasulic», in *Forme economiche precapitalistiche*. Marx, K. Roma. Editori Riuniti: 157-160.
- Merle, I. 2000. «De l'idée de cantonnement à la constitution des réserves. La définition de la propriété indigène», in *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie de la Nouvelle-Calédonie*. Bensa, A., Leblic, I. (ed.). Parigi. Éditions de la Maison des sciences de l'homme: 217-234.
- Merle, I., Muckle, A. 2019. *L'indigénat. Genèses dans l'empire français. Pratiques en Nouvelle-Calédonie*. Parigi. CNRS editions.

- Mokaddem, H. 2001. *Anthropologie politique de la Nouvelle-Calédonie: constitution et médiation des espaces publics insulaires*. Tesi di dottorato sotto la direzione di Alban Bensa. Parigi. EHESS.
- Mokaddem, H. 2018. L'accord de Nouméa. Pratique de discours et forclusion de la souveraineté de Kanaky. *Journal de la Société des Océanistes*, 147: 319-328.
- Naepels, M. 2002. «J'ai un corps». Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt. *Philosophia Scientiae*, VI: 15.30.
- Paini, A. 2014. «Kastom, costume, consuetudine tra continuità e discontinuità», in *Antropologia dell'Oceania*, Gnechi Ruscone E., Paini A. (ed.). Milano. Raffaello Cortina Editore: 39-71.
- Salomon, C. 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*. Parigi. Presses Universitaires de France.
- Simonicca, A., 2009. Età. *Antropologia museale*, 22: 42-44.
- Tjibaou, J.-M. 1981. Être mélanésien aujourd'hui. *Esprit*, 57: 81-93.
- Tjibaou, J.-M. 1985. De l'art à la politique, entretien avec Alain Plagne à Paris, in *La présence kanak*, Bensa A. Wittersheim É. (ed.). 1996. Parigi. Odile Jacob:191-207.

Performing *Dônga*

The restorative benefits of ritual stick duelling in Mursi (Mun)

Shauna LaTosky

shauna.latosky@unbc.ca

University of Northern British Columbia

<https://orcid.org/0000-0003-4312-8891>

Olisarali Olibui

olisaraliolibui1@gmail.com

South Omo Theatre Company

Abstract

Dônga, an ancient form of stick duelling practiced by the Mursi (Mun)¹ of southwest Ethiopia is both a competitive martial art and ritual performance through which the tensions, predicaments and conflicts of society are confronted and resolved. As articulated in the anthropological literature, *dônga* constitutes a socio-political mechanism that promotes societal stability and prevents the disintegration of social relations (Turton 1973; 2002). In this paper we offer a view that expands on explanations of *dônga* in socio-political terms by looking also at its ritual, gendered and aesthetic aspects, and how it is that *dônga* has recently come into direct dialogue with the contemporary political events unfolding in South Omo through the first-ever Mursi-authored performance about *dônga*. Set against the dramatic backdrop of the arrival of Ethiopian military in Mursiland in November 2019, the original script, written by Olisarali Olibui and Tesfahun Haddis, illustrates the preoccupations of every Mursi at this time: the brutalities during the government's forced disarmament campaign, and their uncertain future as pole-wielding pastoralists. We consider *dônga* as one of the central metaphors for the predicaments of Mursi today, as both the performative practice of *dônga* and the principles it stands for – the protection of rights and restoration of societal unity – have come under threat. The suppression of *dônga* through the use of political rhetoric since 2012 has been ramped up at the same time as state military forces have disarmed the Mursi. This conjuncture has spurred some members of the group to express their political agency and customary forms of reconciliation in new ways.

Keywords: Mursi; stick duelling; martial art; indigenous theatre; Ethiopia

Introduction

Dônga leads to dangerous (አደገኛ) behaviour. Sometimes you even kill each other stick fighting. It is not good. By breaking another man's hand, how can he work? How can he be a productive citizen? How is this good? It is better to stop this [fighting], since it only brings [bodily] harm. The Mursi should learn to live peacefully.

Ato Moloka, former South Omo Zone Chief Administrator (South Omo Research Center, Jinka, Southern Ethiopia, 20 November 2012)

¹ Mursi and Mun are used interchangeably throughout. As Olisarali insists, «It was our pastoralist neighbours, the Kara and other pastoralists, who first called us "Murzu", not the *habesha* (highland Ethiopians). When I speak *English* I use both».

I invite you to my place so you will see *dônga* (...). We don't kill our brothers! This is our sport – like boxing in some cultures. It is how we solve problems and prevent the killing of another. Without *dônga* young men would turn to violence. For us, it is like preparing for the Olympics. Young men are too busy training to get into trouble, as they only think about *dônga*. Without *dônga*, they'd lose their way. The land would be bad.

Olisarali Olibui, Mursi educator and retired *dônga* fighter (South Omo Research Center, Jinka, Southern Ethiopia, 20 November 2012)

What Olisarali explains above to the former Chief Administrator of the South Omo Zone, during a meeting in 2012 at the South Omo Research Center (hereafter SORC), reflects both the misunderstood and meaningful aspects of *dônga* (stick duelling)². Although there is a general awareness of *dônga* in Ethiopia – and globally – there is a spectrum of positions on its meaning. Thrust to the forefront of political rhetoric by a campaign to ban “traditional harmful practices” (THPs) nearly two decades ago³, *dônga* is frequently depicted as a “dangerous” activity that leads to bodily “harm” and “even death”⁴. Stereotypes about *dônga* are perpetuated not only in political representations, but in the media, especially through the use of raciolinguistic markers that similarly describe *dônga* as “the most dangerous”, “brutal” and “violent tradition”⁵. Since the “objectives” of ceremonial duelling are generally unknowable, if not unintelligible, for most outsiders, popular depictions of this fighting art tend to be oversimplified in catchall phrases, such as, “*dônga* is only finished when the last man is standing”, or “*dônga* is a violent tradition of fierce combat between young men who fight with 2 metres (*sic*) long sticks”⁶. In the political discourse and popular media coverage that render *dônga* “a violent tradition”, Mursi voices are non-existent. The only opportunity to elevate Mursi perspectives on *dônga* has so far been through the work of anthropologists.

David Turton, the first scholar to undertake a comprehensive study of Mursi socio-political organization, shows that society and politics are beholden to ritual duelling.⁷ His long-term empirical research since the 1960s includes several fundamental ways in which *dônga* helps to cultivate public virtues. First, as Turton explains, *dônga* is a way to ritually assert «the right to difference» between local Mursi groups (*bhuranyoga*) and, at the same time, to acknowledge their commonalities and

² In Mursi it is synonymously referred to as “*dônga*”, “*sagine*”, “*thagine*”, and translated in the literature as “ceremonial duelling”, “ritual duelling”, “stick fighting”, “pole duelling”, “pole fighting”, “jousting”, “martial arts”, “fighting arts”, “fighting sport”, many of which are used interchangeably throughout the text.

³ The first official list on “traditional harmful practices” came out in 2009 and, although it did not explicitly include *dônga*, it is referred to by government officials as a “harmful custom”.

⁴ One exception is national cultural tourism rhetoric, which promotes *dônga* as a commercial activity. The *Ethiopia Travel and Tourism* Facebook page includes, for example, a video of young men as they carry out so-called “practice fights”, with tourists visible in the background taking photographs: <https://www.facebook.com/ethiopiatravelandtourism/videos/354824905141358/>. Such fights are reluctantly being staged for tourists (see also Abbink 2012; Olikibo 2021 on Suri), as an increasing number of tour guides push the communities that they visit to perform *dônga* for them. As Olisarali explained: «There are certain times when *dônga* is forbidden. If the Mursi say that “now there is no *dônga*”, the tour operators should not push the community to start this for tourists» (personal communication with Olisarali Olibui, March 14, 2022).

⁵ Here “raciolinguistic markers” refer to language that enacts or reproduces racialized stereotypes and ideologies (Rosa 2019). Countless films, videos and photographs can be found on the internet that mark *dônga* as “the most dangerous African ritual” (<https://www.youtube.com/watch?v=XjNBC71L15g>). See also Abbink’s (2009) article, which includes an extensive critique of exoticizing use of images and language by the media in relation to stick duelling in Suri and, to some extent, Mursi.

⁶ Most of the international media attention today still focuses on stick duelling in Suri for reasons explained by Abbink (2009). A recent media story in *The Sun* exemplifies the kind of exotic and racialized language that continues to be used to describe Mursi and Suri duelling. In this case, the article describes *dônga* in Suri as a “violent and bloody display”, to “train young men for violence” and that “severe injury or death could be the result of the traditional ceremony”, “with the winner accumulating a bride at the end” (Hussain, 8 Jan., 2021).

⁷ See also Jon Abbink’s (1999) comprehensive study of *sagine* (ceremonial duelling) in Suri.

«“pan-Mursi” values to do with clanship and affinity» (Turton 2002: 173, 181; 1979). Second, *dônga* is central to «the achievement of adulthood», which in the Mursi age-grade system, places value on «various tests of endurance, fortitude, obedience and self-control». Third, *dônga* is a valued form of reconciliation that, like war, is complementary to peace-making (Turton 2002: 179, 190). While the meaningfulness associated with *dônga* in Mursi has also been attempted in visual representations, such as, the documentary *The Mursi Tribe: The Day of the Donga* by the late Australian journalist Michael Willisee and Ben Ulm (2000), Tamas Régi’s photo essays on men’s *dônga* (Régi 2018) and the first author’s research on the gendered and visual rhetoric of “girl’s *dônga*” (LaTosky 2013; 2018), there is still much to understand about its continued relevance today. While influenced and motivated by Turton’s important contributions to the field, the present study expands on his analysis of *dônga* in socio-political terms by weaving together first-person narratives by Olisarali Olibui, an educator, retired martial artist, ritual specialist and advocate of *dônga*. Our aim is twofold: to draw attention to the continued relevance of *dônga* today, and to interrogate common misconceptions about Mursi martial arts heritage through the lens of ritual, gender and aesthetic.

***Dônga* contest(ed)**

The Mursi are a group of approximately 10.000 agro-pastoralists whose livelihoods depend on cattle herding, but also rain-fed agriculture and flood-retreat cultivation along the Omo River and its tributaries. *Dônga* is one of the pillars of Mursi society. However, at this particular moment in Mursi history, some seem to be losing confidence in the constructive role that it plays in reconciling differences and restoring peaceful relations. This has to do with government attempts to restrict *dônga* in South Omo since 2012, which have been ramped up at the same time as state military forces have begun to disarm the Mursi, depriving them of access to firearms. This conjuncture has spurred some members of the Mursi community, in particular Olisarali Olibui, to express their political agency in new ways. One way has been to try and bring *dônga* into direct dialogue with the contemporary events unfolding in South Omo through the first-ever Mursi-authored indigenous theater performance featuring *dônga*⁸. The original script, written by Olisarali Olibui and Tesfahun Haddis (2021), is based on a true love story and set against the dramatic backdrop of the arrival of Ethiopian military in northern Mursiland in November 2019, illustrating the preoccupations of every Mursi at this time: the brutalities during the government’s disarmament campaign, and their uncertain future as pole-wielding pastoralists.⁹ While the script acknowledges the realities of and frustrations with political injustices, it also holds out hope for the kind of rights, social unity and public reconciliation that *dônga* stands for.

Besides the public importance of *dônga* in Mursi, and the recent political events in South Omo that have stimulated Olisarali’s interest in prioritizing and promoting Mursi martial heritage, my own involvement in this topic has to do with a long-standing interest in gendered rhetoric, bodily aesthetics and debates about “traditional harmful practices” in Southern Ethiopia (LaTosky 2013, 2015, 2018). Similar to the ongoing attempts to suppress the practice of lip-plates worn by Mursi adolescent girls and married women (LaTosky 2015), *dônga* has also become rooted in contestation. Popular stereotypes, especially those that demonize *dônga*, exclude Mursi narratives and complicate the deeply relational (gendered, aesthetic, ritual and socio-political) character and culturally-specific virtues of

⁸ After endorsing his plans to make a play about ritual stick duelling, experienced *dônga* fighters, family and clan members, including women and one *komoru* (ritual specialist) agreed to participate as actors in the play.

⁹ After the civil unrest in Tigray, the final script was completed in 2022 by Olisarali Olibui, together with members of Wolkite University’s theatre department.

*dônga*¹⁰. As already mentioned above, at one end of the spectrum, *dônga* is often depicted in political and popular media rhetoric as “violent”, “harmful” and “even causing death”, and, at the other end of the spectrum, it is defined in the anthropological literature as a “martial art” that gives productive meaning to social relations and the political identity and values of Mursi society by containing violence and transforming it in productive ways¹¹.

It was not until 2019, when Olisarali and I became involved in an interdisciplinary research and arts-based project at SOAS (University of London), together with theater experts, anthropologists and documentary filmmakers to co-create the South Omo Theatre Company (SOT)¹², that we would come to examine the current realities of *dônga*¹³. We also came to find striking parallels between 19th century legal restrictions on stick fighting among the Zulu in colonial South Africa (Carton and Morrell 2012), 20th century attempts to prohibit ceremonial duelling (*sagine*) in Suri¹⁴, and the suppression of *dônga* among the 21st century Mursi. As we embarked on the first stage of the joint SOT-SOAS project (2019-2021), “Theatre as action: imagining peace and stability in South Omo”¹⁵, I wanted to learn more about why *dônga* became the central performative focus of Olisarali’s vision for the script. In March, April, May and December 2021, I interviewed Olisarali during a series of telephone interviews and online conversations¹⁶. This was around the same time that the bold-lettered headline “BRIDE BRAWL: Inside the Ethiopian tribe who batter each other in brutal stick battle – with last man standing winning a WIFE” (Hussain, 8 Jan., 2021) caught our attention and debate emerged between us about the risk of reinforcing the sensationalized stock image of the “intrepid”, “fierce”, “merciless” Mursi warrior. However, I realized over the course of our many conversations that my concern that a theatre performance about *dônga*, uprooted from its “original” context, could potentially obstruct the audience’s full emotional and contextual understanding of duelling contests was not the same concern for Olisarali, who saw its potential success in a more “agonistic” way. As he explains:

This will be my biggest *dônga* ever! As I told you, *dônga* is not only about winning or losing, but having the courage to fight. Even if you lose, you will still be respected. It is only if you are afraid to fight and defend yourself that people will make fun of you. I want to try this new *gul*

¹⁰ Carton and Morrell (2012: 40) describe similar virtues in their study of stick fighting in pre-colonial Zulu society (see also Coetzee 2000).

¹¹ See especially Turton (2002), but also (Régi 2018; LaTosky 2018). Olekibo (2021: 38) also describes *sagine* in Suri today as «...violence contained and kept under control by the community...» (2021: 38), the translation of which is taken directly from Abbink (1999: 233).

¹² The co-founding members of SOT include: Olisarali Olibui, Alexandra Genova, Shauna LaTosky and Ben Young.

¹³ Funding for the research, rehearsals and final performances were made possible through the “Global Research Network on Parliaments and People’s (GRNPP) Deepening Democracy programme (SOAS), the Arts and Humanities Research Council’s follow-on funding for Impact and Engagement” (SOAS) and the UK Research and Innovation Fund (see <https://grnpp.org/Olisarali/>). The co-founding members of SOT include: Olisarali Olibui, Alexandra Genova, Shauna LaTosky and Ben Young.

¹⁴ See Abbink (2002:168, 172) on attempts to restrict ritual stick duelling (*sagine*) in Suri since 1991. These efforts were ultimately not successful. The Suri also deeply cherish their stick duelling and continue it whenever they can.

¹⁵ This was the project title for the first stage (2019-2021) of the joint SOT-SOAS project within the “Global Research Network on Parliaments for People” (GRNPP). Further funding through the GRNPP (SOAS) was awarded to SOT in late 2021 in order to complete the play, performed July 30, 2022 and film about the performance (in progress). See <https://grnpp.org/Olisarali/> for details.

¹⁶ Unfortunately, Covid restrictions prevented us from meeting in person during this time. During two of our interviews, a former Suri politician, Lanjoy Barkari, also joined our discussions. During his time as an MP, and co-opted by the government discourse, he became part of the early campaigns to ban *dônga* in Suri. During our talks he explained how such bans only exacerbated violent conflict in Suri (see also Abbink 2002).

[duelling arena]! People in Mursi are waiting for me to start. We must try to do it ourselves, not with others [non-Mursi actors]! I know it's a crazy idea, but what pushes me is that *we* can show our culture and something as important as *dônga*. One thing is for sure, it should be educational. This is why we also need the film, the website and the academic work – all are needed! When the Mursi hear about the play, everyone will want to see it. They will come from all over. I will have many, many guests to feed! For me this is like a *bhollisay* [a marking made on a tree to indicate a *dônga* victory]! (Interview with Olisarali Olibui, April 8, 2021).

Given the challenging circumstances under which the script was written¹⁷, Olisarali considered the play to be his «biggest *dônga* ever». He also saw it as a way to challenge some of the most common misconceptions about *dônga* that persist today, including the myth that “stick fighting” is all about winning and “the last man standing”¹⁸. According to Olisarali, success has as much to do with being recognized for having the courage to fight and to defend oneself in the duelling arena (*gula dôngay*, or *bala dôngay*), as it does with winning. To not fight runs the risk of being labelled a coward or weakling (*loya*, lit. jackal). After receiving permission from Mursi elders in 2019, and after casting various actors (mainly experienced *dônga* fighters) to perform *dônga* at the National Theatre in Addis Ababa, there was an expectation from his community for Olisarali to follow through with this rare opportunity to share their grievances and to represent Mursi culture to a national, but also a regional and local audience¹⁹. However, by the end of 2019, a violent conflict that erupted in South Omo left him unexpectedly shifting the focus of his script from being only about love, to one about love and war. This was only the beginning of a much longer struggle, since, by 2021, the global Covid-19 pandemic and civil unrest in northern Ethiopia created further delays, but also political and financial uncertainty²⁰. In short, it was overcoming such hurdles and appearing on the national stage that would win him the most respect back home²¹. Olisarali's pragmatic approach to predicting whether a simulated *dônga* event would perform its intended purpose of speaking out against social injustices could only be measured by the number of guests that he would have to feed in the future, and the completion of all components of the project to ensure an educational, as opposed to a merely entertaining experience. Olisarali's experience of *dônga* is interpreted here as “agonistic”, since it does not seem all that different from ancient Greek *agones* (contests held during public festivals)²² that were said to be «not merely oriented toward victory or defeat», but «emphasized the importance of the struggle itself» (Chambers 2001: 4)²³. In a similar agonistic spirit, Jon Abbink (1999:

¹⁷ As a result of the conflict, Olisarali was forced to flee South Omo for three years.

¹⁸ This statement is made by an Australian narrator in the introduction to the film *The Mursi Tribe: The Day of the Dônga*: «There can only be one winner and he will be the last man standing» (1:45-1:48).

¹⁹ https://films.com/id/1573/The_Mursi_Tribe_The_Day_of_the_donga.htm. See also Abbink's (2009) critique of the BBC series “Tribe”, which included an episode on “stick fighting” among the Suri in the series *The last man standing* <https://www.bbc.co.uk/lastmanstanding/locations/ethiopia.shtml>

²⁰ Theatre training and practice performances were carried out at Wolkite University in 2021 and 2022. For a promotional clip for the performance see <https://www.southomothatre.com/whats-on> by Young and Young (2021), in collaboration with SOT and SOAS.

²¹ Fortunately, in May 2021, three follow-on grants were awarded through SOAS to the South Omo Theater Co. (SOT) to continue with outreach for the project, including a website (www.southomothatre.com), that would garner government support and permission from the National Theater in Addis Ababa to schedule the performance in the summer of 2022.

²² Performing *dônga* on stage is courageous for two reasons: first, it would be the first attempt by the Mursi to publicly express their grievances on the national stage in Addis Ababa. Second, since the National Theatre in Ethiopia has legitimized and maintained hegemonic orders of social, cultural, political power, entering such elitist spaces is a way to challenge such hegemonic orders.

²³ Some ancient martial arts scholars argue that typical Greek sporting ethic was to win at all costs (Poliakoff 1987: 28).

²⁴ A similar example of agonistic discourse found in Mursi is when discussing defeat in *dônga*, which is said to bring honour and mutual admiration.

233) explains how fighting in Suri is not about winning at all costs, since «displaying courage in fighting is said to be more important than winning». This point is further substantiated in the documentary *More than a Game* (Rodríguez 2012) by the Suri protagonist, Bargango, who claims that «it doesn't matter if you win or lose; the important thing is to fight». While popular portrayals of *dônga* tend to condense its meaning to “the last man standing” (cf. Abbink 2009), in fact, «most bouts do not end in a clear out victory but have to be brought to an end by the intervention of referees» (Rodríguez 2012, 2:47-2:51). A duelling contest is however not competition for its own sake; it's about acquiring skills and having the strength and courage to fight in a public arena (see also Turton 1973; 2002). While Olibarali's reasons for wanting to defend the martial arts heritage of the Mursi echo the views of many Mursi, they are also influenced by his experiences working with and/or assisting government administrators, journalists, filmmakers, missionaries, tourist operators, NGOs and anthropologists over the last three decades. Over the course of our many conversations, it became obvious that to bring any audience or reader closer to understanding the centrality of *dônga* in Mursi society, a “rediscovery” of David Turton's research would also be a necessary starting point.

***Dônga*: ritually-sanctioned reconciliation**

In Mursi, reconciliation processes include everything from blessing and cursing, to seeking restitution through cattle payments and other forms of compensation. *Dônga* offers a space for disputes and contestation and remains one of the most important forms of conflict resolution in Mursi today.²⁴ Although there are many customary ways of rectifying wrongs and healing relationships, depending on the severity of the crime and its specific historical context, according to Olibarali «only some big conflicts cannot be solved using the *dônga*». This includes homicide and other major crimes (e.g. rape, bodily harm, cattle theft, etc.) that involve retributive forms of justice in which the wrongdoer is held accountable with a proportional punishment²⁵. When it comes to resolving a whole litany of other problems mentioned below that do not require retributive justice, *dônga* is one of the most beneficial forms of reconciliation.²⁶ However, it is the potency of the *komoru*'s blessings that are important for ensuring the restoration of order and peaceful relations. As Olibarali discusses below, *dônga* must first be sanctioned by the *komoru*, his ritual assistants and the elders for the outcome to be reconciliatory.

When David [Turton] came to document the *dônga* fight in Mara in 1996, I was the *têrojone* (lit. *têro* of the mothers, ritual assistant for the *têro*), the one to perform the rituals with the *komoru* (ritual figurehead, priest, pl. *komorena*). This [rite] is done after a *komoru* has announced that there will be no quarrels – no fighting, no *dônga*, no *ula*. (...) He will call for peace for 6 months to 12 months. During this time there can be no blood (shed). Only the *komoru* can allow for *dônga* to resume, with the *têrojone* – he big one [the senior ritual assistant of the *têro*] – o bless the cattle (*lam bio*), which takes place over four days. The blessings are done with white clay, though it is all much more complex than this. On the next day, *dônga* will be allowed. They can fight only with his [the *komoru*'s] blessings (see Figure 1 below).

If someone disobeys the *komoru*'s call for one year of no fighting, those people will have to kill an ox and sheep to “purify” the place (*oinya ba*). Whenever there is fighting or “blood”

²⁴ This is in stark contrast with the «policies of forgetting in the name of reconciliation» (Radzik and Murphy 2015: 11) that are being pursued by Ethiopian authorities to “resolve” certain development-induced conflicts, from vehicular deaths to forced disarmament campaigns.

²⁵ Here I draw on the differentiation made by Radzik and Murphy (2015) between retributive justice and reconciliation.

²⁶ Personal communication with Lugolinybanna Biobiseno, April 30, 2023.

(*nyowa*), those people will be kept separate from the *komoru's* area. *Wowu*, the contents of the intestines will be smeared and sprinkled around [to cleanse] the area since there was fighting without permission. During this period there should be no random fighting. By [also] taking the *ula* from all girls and women, everyone is protected well. We say, “*komoru keng nyowa*” (*komoru's* protection from blood [shed], or “*nyowa kenga*” (blood protection). Fighting [*dônga*] is therefore very controlled, planned and only possible with permission from the elders. The *komoru* has his own “cabinet” around him and “the cabinet” of elders cannot do anything without the go ahead of the *komoru*. He is like the head of state in a way. He keeps everything very organized and he tries to always keep the peace. If there is fighting in the bush, the *komoru* will be the one to decide on how to proceed.



Figure 1. Olisarali Olibui (right) as the *têrojone* in 1996 during *Nga Ngone's Dônga* (Photo: Mursi.org with permission from David Turton)²⁷

While ritually-sanctioned *dônga* events commonly take place during harvest time, when there is an abundance of food, it is not a given that *dônga* will always occur during the harvest periods (Turton 1973: 52). *Dônga* events can happen at any time, but in order for the outcome to be reconciliatory, they require advance preparation, training and must be authorized by the elders. To disregard the rites of the *komoru*, especially during a ban on all forms of fighting, is believed to bring misfortune, violence and disorder. Past conflicts that lead to *dônga* can therefore only make sense if they are understood within a broader historical and relational context, much like the contemporary context,

²⁷ Only the *têrojone* can wear leopard and cheetah skin, not the young boys; they are not allowed to wear it (personal communication with Olisarali Olibui, March 6, 2021).

as there are often many different disputes unfolding (e.g. a rivalry between two or more *bhuranyoga* (local groups, sing. *bhuran*), a conflict between girls and boys, a dispute over a watering hole, the insulting treatment of an elder, beating someone's dog, etc.)²⁸. Some of these conflicts might have a long and storied past, whereas others might be brand new. To understand them requires that such conflicts and behaviour can be located in their broader context, as those presiding over *dônga* are able to do²⁹. Turton's detailed description of *Nga Ngone's Dônga*, discussed later on, provides a good example of the kind of insight needed to understand the reconciliatory nature of *dônga*, which is seldom what outsiders understand its intentions to be. The same can be said about the context in which *dônga* has come into direct dialogue today with the contemporary political events unfolding in South Omo through the first-ever Mursi-authored theatre performance about stick duelling.

Olisarali's *Dônga*

At the time of writing his script, *Tirainy ko Koisani* (Playing the Mediator), together with Tesfahun Haddis, the Ethiopian military had summoned Mursi men and elders to hand over all "unregistered" firearms, while at the same time stripping several *komorena* of their beads (the ritual insignia of priests), torturing and beating young men and forcing over one hundred incarcerated men, including elders, to sit in the direct sun for many days³⁰. To insult any elder like this, let alone a *komoru*, is reason enough to call for a big *dônga*.

Were a young man to ever insult an elderly person, man or woman, they will go to fight. To insult an elder might mean pushing him to the ground, yelling at him. Insulting an elder is totally forbidden and there will be a big fight, otherwise, you would be shot dead immediately. They will also want to kill you during the *dônga* fight, but the *koisani* (referee, mediator) will stop them as you cannot kill another Mursi. You come together to fight instead (...). *Dônga* is a reminder of respect towards the elders (Interview with Olisarali Olibui April 8, 2021).

The brutality towards the Mursi (and Me'en), including elders, during the forced disarmament campaign in the Sala-Mago *woreda* in 2019, is what prompted Olisarali to continue to push for his "biggest *dônga* ever". During our conversations, Olisarali always insisted that the *komorena*, from their constituent *bhuranyoga* (local groups), elders and Ethiopian government officials should attend the performance at the National Theatre in Addis Ababa.³¹ This idea was inspired by Mursi customary ways of reconciliation, and to some extent by Augusto Boal's concept of "Theatre of the Oppressed", which Olisarali was introduced to when we first began to discuss the aims of his play. He especially liked Boal's idea of spectators being active participants in the performance, since this closely resembles the constant flow of communication between the performers and the audience in a *dônga* performance (cf. Coetzee 2000: 107). Giving the audience an opportunity to partake in the ritual event and to recognize and react to their grievances was considered to be one step towards achieving redress³². While the main aims of *Tirainy ko Koisani* were to generate peaceful public dialogue and to help restore Mursi-government relations, the play was also intended as an innovative and culturally-sensitive way to convey

²⁸ It is a grave insult to beat or kill someone's dog (interview with Olisarali Olibui, April 8, 2021).

²⁹ See also Eczet (2021: 248) on the role that elders play in presiding over *dônga*.

³⁰ The campaign first began in Me'en (Bodi) in September 2019, and led to the death of 38 Me'en individuals (Gebresenbet 2021: 7). For details about the disarmament campaign see also Concerned Scholars Ethiopia (2019).

³¹ In the promotional video for the play, Olisarali was even hopeful that the Ethiopian Prime Minister, Abiy Ahmed, would attend the performance (Young and Young 2020).

³² The play was never considered to be a substitute for more substantive forms of redress, but as a rhetorical and culturally appropriate way to initiate dialogue (cf. Radzik and Murphy 2015:14).

the urgency of understanding *dônga*'s continued relevance as a central pillar of Mursi society (for girls and boys, men and women). In what follows, we attempt to further illustrate why *dônga* still matters to the Mursi, although clearly neither of us have the final word on the subject.³³

Why *dônga* matters

Between March and December 2021, when Olisarali and I sat down to discuss the current realities of *dônga*, three main topics emerged: how *dônga* has changed since his early days as a young stick fighter, how *dônga* is represented by various outsiders, and why Olisarali chose *dônga* as the central performative focus of his play *Tirainya ko Koisani*³⁴. In order to situate the current discourse on *dônga* in Southern Ethiopia, we began our first conversation by recalling a workshop at the SORC that we had organized together in 2012, along with South Omo zonal officials, members of the Mursi and Me'en (Bodi) communities, academics and student volunteers. This meeting was the fourth in a series of workshops (from 2011-2012) on improving community tourism in the Salamago *woreda* (district)³⁵. During the first day of the final workshop, *dônga* became the central topic of discussion, since not only had stick fighting become a relatively new tourist attraction in Mursi, but a contentious one. Like the Suri on the western side of the Omo River who had already faced such restrictions three decades earlier (Abbink 2002: 168), pressure to suppress *dônga* had shifted from the Bench Maji Zone to the South Omo Zone, where local authorities and NGOs included it in their discourse on traditional harmful practices. This was followed by threats to sanction tour operators and guides who accompanied tourists to attend *dônga* events in Mursi, since «taking tourists is thought to encourage the Mursi to continue [stick fighting]»³⁶. Surveillance was made possible, in part, by a rule enforced at the zonal level that made it mandatory for each tourist car visiting Mursiland to be accompanied by an armed (and typically non-Mursi) Mago National Park scout. Among their northerly pastoral neighbours, the Me'en, there was similar pressure to discourage cultural practices that allegedly caused bodily harm, from women's lip-plugs, to *zel*, a form of stick duelling practiced in Me'en (and Kwegu) in which short combat sticks are used³⁷. At that time, Olisarali had prepared video footage of *dônga* to present to zonal officials who had implored the Mursi (and Me'en) participants to refrain from stick fighting.

As we continued to discuss this meeting, I asked Olisarali to reflect on the main points that he had raised (see i-v), the changes that he had observed a decade later (see vi-viii), and his views on the continued relevance of *dônga* today (see ix-x). His responses are quoted at length below.

- i) *Dônga*, or *sagine*, as we also call it, is our national sport and an important part of our history and culture. The Mursi see the Suri [here: Chai and Tirmaga], also the Baale and Suri in South Sudan – the Kachipo – as the real experts. They are very strong, but they have lost part of their [*dônga*] culture: Suri don't cover up [wear protection] as we still do in Mursi. They fight without full gear.
- ii) *Dônga* is a central pillar of our education that teaches young people – boys and girls – to listen and respect their elders and to solve conflicts in a good way. It teaches them to train and fatten their bodies, to become clever and strong – a “*bansanay*” or mature person; someone

³³ By providing Olisarali, a retired *dônga* fighter, with some say over its meaningfulness and its future, the intention is not to establish a single authoritative interpretation of *dônga*, but to invite further inter- and cross-cultural dialogue about the importance of ritual duelling in Mursi and across ethnic boundaries.

³⁴ An alternative spelling is *kwêsani* (pl. *kwêsana*) (Turton *et al.* 2018: 12).

³⁵ The workshops were funded by the German Federal Ministry for Economic Cooperation and Development's Civil Peace Service (GIZ-CPS) and the SORC (Jinka, Ethiopia).

³⁶ Personal communication with Olisarali Olibui, May 17, 2021.

³⁷ For more on *zel* in Me'en see Buffavand (2019).

who has grown up. A strong fighter is also called an *ole* [bull], a hero! Such an *ole* can take the *dônga* song of another.

iii) This is the biggest form of entertainment and enjoyment for all Mursi. The big *dônga* events happen around harvest time when there is plenty of sorghum, but a quarrel can break out at any time, like if two boys are fighting over a girl. If they start to fight, a *koisani* (mediator, referee) will talk to them to calm everyone down. They will talk, talk and then later go [to fight]. Both will begin to train and will meet again some months later to fight.

iv) For us *dônga* is a beautiful sport – very powerful! But for others it looks like something strange, especially those who don't have such a [combat] sport where they come from, like in Ari and Maale, where the [former] Chief Administrator was from. Also for foreigners – *ferenji* – for Westerners supporting the NGOs it is a traditional harmful practice. Don't they have similar sports in their countries?

v) Without *dônga*, Mun culture will no longer exist. The youth of today will lose control. *Dônga* is the way to solve conflict among us. If someone fights over a girl, or another conflict comes up, like insulting someone, or a quarrel over a watering hole between boys from different *bhuranyoga*, they will wait and solve their problems with the *dônga*.

There are only some big conflicts that cannot be solved using the *dônga*. (...) In Mursi the fighting stick (*dônga*) controls the [inter-group] conflicts. We fight first and when we grow tired, we come together and “play” (*tirainy*). *Tirainy* is a big word in Mursi that means many things: to sing, play, joke, dance, meet. We also call *dônga* “*tirainy*”.

Translating a comment made by his Suri friend sitting next to him, Lanjoy Barkari, also a retired stick fighter: “Without the dônga, people will get the machete!” Dônga calms everyone down. There are also other important ways we educate the boys and girls to solve conflicts, like koma kodha [kneeling before the elders] (...).

vi) *Dônga* has started to attract tourists, also in Suri. But we do not do this only for tourists, as some people say. This is not true! *Dônga* is an important part of our [Mursi and Suri] history; it is something we were doing long before tourists ever came to Ethiopia. *Dônga* is number one. It is something powerful that brings people from different local groups (*bhuranyoga*) together to solve problems.

vii) What people still do not understand is that *dônga* is our way of making peace, living together and loving each other. If people look on *mursi.org*, they can learn what David Turton has written about *dônga*. This is the truth. Other sites give the wrong information. They say that we kill each other. While an accident can happen, like in different [combat] sports around the world, this is not the purpose of *dônga*. Stick fighting teaches boys to become clever, to make a wise decision, to control themselves.

viii) *Dônga* matters the most today [*repeating the question*]. Why? Because for many years, ten, twelve, or maybe eleven – I can't remember exactly – the government and NGOs began to talk about the “lazy” Mursi. Christianity [raised] issues [that] said “your culture is bad”. Every meeting they [government officials, NGOs, Christian groups] come to tell us “your culture is harmful”, like *dônga* and *dhebinya* (lip-plates). (...) They do it, to bring down the community. Eventually [some] Mursi began to lose interest in stick fighting and have no respect. (...) Now nobody is listening to elders, insulting them, even hitting them. Now some boys are stealing cars, using gun violence instead of *dônga* to solve their problems. Now the government puts all the blame on the Mursi, sending military enforcements to the Mursi to pick anyone they want to blame. The Mursi cannot do anything. The same happened in Suri. Alcohol too is a big problem. These destructive outside influences degrade our culture. Today, instead of drinking milk [to fatten their bodies], they drink *arake* and use violence. If they prepare for *dônga*, this takes many months. It's the only thing on their minds, like training for the Olympics! (...) The [unmarried] girls practice too when they prepare for girl's *dônga* – that's what we call it when they fight with the *ula* (iron bracelet)³⁸.

³⁸ Bracelet fights between girls using an *ula* (iron bracelet) is also referred to as “*dônga a dholuiny*” (girl's *dônga*). For more on the cultural significance of the *ula*, see LaTosky (2013, 2018).

ix) Why is *dônga* worth fighting for? [*repeating the question*]. If it is stopped, what will replace it? What education will the government bring in its place? By threatening this, all [customary] ways of Mursi education, law and order are also threatened. Already there is a lack of respect for the elders and the rituals of the *komoru* (priest, ritual figurehead). Without the rituals, the age-grades will disappear, and the young people will do what they want. But we should learn from the Suri. Now the elders, Suri politicians and missionaries that were once there [in Tulgit] are trying to convince the Suri *woreda* (district) to allow *dônga*.

x) If it continues like this – banning our traditional practices – we must find ways to educate others about our culture. This is why I want to bring *dônga* to Addis. It is a crazy idea, but I want other Ethiopians – and the world – to see our culture. I chose *dônga* because this is our way of making peace (Interviews with Olisarali Olibui April 3, 2021; May 17, 2021; December 12, 2021).

Having experienced the ramifications of a decade-long campaign by EPRDF officials and NGOs to eradicate “traditional harmful practices” in the South Omo Zone, Olisarali is thoroughly familiar with contemporary portrayals of *dônga*, with their rhetorical emphasis on “harm”, “violence” and “death”. During many government-organised meetings that he has attended, and translated for, the Mursi have been told to «stop stick fighting and behave like “normal” city people»³⁹. While *dônga* has come to be regarded with contempt for some, or as something decidedly “strange” for others, for the Mursi, as Olisarali insists, *dônga* constitutes something educational and “beautiful”. Aesthetic beauty is not used here in a deliberately provocative way to romanticize *dônga*, but to see it as part of a socio-political good, since competitive duelling – like war (*kaman*) – is considered to be complementary to peace-making and community well-being. The paradoxical nature of violence in Mursi is best described by David Turton when he writes that «war-making and peace-making is part of the same ritual process» (2002: 191). It is perhaps for this reason that when Olisarali was asked about the aesthetic value of *dônga*, he expressed doubt that others would appreciate it in the same way.

Even if I call *dônga* “beautiful”, it would be impossible to convince the world of this. Nobody will believe me. I have lived in both worlds and know how politicians and most Ethiopian people see the Mursi; they will never see *dônga* in this way. Even if anthropologists try to show [in writing] what it means, or we show *dônga* [visually] in a theatre [in Addis Ababa], they [non-Mursi] will never understand *dônga* like a Mursi. You must know about our history, age-grades, *nitha*, the rituals of the *komoru*: *bio lama* and so on. *Dônga* is very complicated! It’s like me trying to understand boxing. I don’t know anything about it, only that people get paid money to fight. In Mursi it is not about money, but educating the young people to defend themselves, their community and their cattle. It teaches one to be brave, not a *loya* (lit. jackal, weakling, coward). How will you marry and inherit cattle if you are not strong? How will you solve problems? An uneducated boy will not learn to control himself; his stomach will not be cool. He’ll just react quickly and, later, he will reach for a gun when he is angry. This is not the Mun way (Interview with Olisarali Olibui April 8, 2021).

Indeed, anyone who watches *dônga* may wonder what is happening as the two contestants square off to swiftly strike each other in order to apparently inflict the most harm in just under a minute (Turton 2002: 180). In the case of *dônga*, even when the rules are known by outsiders, the setting is often unintelligible and frequently leads to narrow understandings of *dônga* as “brutal” and “deadly”. In fact, the stock figure in media representations of *dônga* fighters today continues to be that of fierce, blood-thirsty warriors⁴⁰, which is not all that different from 19th century colonial portrayals of Zulu warriors as

³⁹ Personal communication with Olisarali Olibui, May 17, 2021.

⁴⁰ Hussain’s (8 Jan., 2021) photo essay in *The Sun* is a good example. For a critical treatment of the appropriation of the exoticized “tribal other” and “intrepid warrior” in relation to media portrayals of *sagine* in Suri, see Abbink (2009).

merciless «stick-wielding tribesmen in combat» (Carton and Morrell 2012: 34). What is concealed by such stereotypical images of the “mortally wounded warrior” is that duelling contests are principled in their own way, just as the greatest martial heroes usually are (cf. Parks 1990). By moving beyond such jaundiced views, there is much to learn from the “heroic ethos” of the Mursi (and Suri), where bravery, self-control and honor play a crucial role in the education of Mursi boys and girls⁴¹.

Dônga contests are the most impressive events in Mursi to capture a mixed gendered audience, and to create a public stage and meaningful experience for the martial socialization of boys and girls. Both play an active role as spectators and contestants in their own martial contests, where participation, victories (*bhollisay*), but also ties (*olinye karri*) are used to stress masculine and feminine ideals. There are also multiple aesthetic elements used in Mursi that intensify the affective force of such performative and “heroic” contests that are not only to entertain themselves, but provide a kind of safety valve for channeling aggression and competitiveness in ways that generate change, not harm (Turton 2002). Such aesthetic expressions are found in everything from the symbolically significant protective “kit” (*tumoga*) worn by male fighters⁴², and the different clays and medicinal plants used for the purpose of healing and protecting fighting sticks and fighters⁴³, to the visual links between *dônga* fighters and their reproductive strength⁴⁴. Here below we emphasise several aesthetic elements highlighted by Olisarali (e.g. gendered displays of martial socialisation, skill and technique, the “combative” exchange of songs, and the performance of rituals) that enhance the virtuous qualities of *dônga* and, at the same time, help to reframe popular misconceptions about this customary combat sport.

The virtues of *dônga*

“Attaining adulthood” through the art of “striking”

Drawing inspiration from his own martial socialization, where Olisarali learned the educational importance of *dônga* for teaching young boys to become men, and to respect Mursi values of strength, courage and the ability to defend oneself, he also reflects on the work of David Turton, who was the first to document *dônga* and identify it as vital to the attainment of adulthood (Turton 1973, 2002). While sharing his experiences as a young *dônga* fighter – during the same time that David was doing fieldwork in Mursi – Olisarali would frequently refer to the heroic ethic of a *dônga* fighter as someone with “the strength of a bull” (*hiriya ole*) and a ‘cool stomach’ (*hiriya lalini*), or someone who shows restraint, all of which are metaphors of manhood⁴⁵.

We don’t have a lot of words to describe *dônga*, other than *dônga daga* (to strike with a fighting stick), which teaches us everything we need to know about *dônga etey* (how to protect yourself). *Dônga* teaches you to become smart. When you fight well and you become a strong man,

⁴¹ The skills and techniques required for *dônga* are not passed on to those attending boarding schools outside of Mursiland, where sport in general is often divorced from the school curriculum.

⁴² The various protective items comprising the *tumoga* (see Turton 2002: 180; LaTosky 2013: 163,165; Salazar 2018: 82) are also elements that give *dônga* a decidedly performative and theatrical affect. Aniago (2019: 17) also describes *saro* and *ipia-agba* (“ceremonial flogging meets”) among the Fulbe and Igbo of northern Nigeria and their associated costumes, make-up, props, etc. as indigenous forms of African performance and theatre.

⁴³ Ritual preparations using traditional medicines, herbalists and healers are found in many stick fighting cultures in East Africa (see Coetzee 2000: 100).

⁴⁴ Aside from the verbal and non-verbal references to “bulls”, one of the most evocative symbols of virility that performs an ongoing unconscious dialogue about reproductive potential is the phallic fighting stick (see also Turton 1973; Abbink 1999: 228 and LaTosky 2013: 119). Eczet (2021: 258) also mentions a likely link between *dônga*-related cattle aesthetics and “the group’s reproductive potential”.

⁴⁵ This criterion of bull-like strength is found in almost all East African herding societies.

everyone will sing your *dônga* song. You will become very famous. You are described as a hero, an *ole* (bull), a *gurguri* (clever), a *bansanay* (mature, strong). Some famous fighters that come to mind are Tiyosameya Olibui from Belle. Kokolum, and also my father Olibui Dhokdhok. When you are a good fighter, people respect you. You are called *oleya dôngay* (lit. the bull/hero of *dônga*; strong like a bull).

The attainment of heroic status and of someday becoming a *rori* (junior elder), and respected member of the Mursi community, carries with it the customary obligation of participating in *dônga*⁴⁶. What constitutes aesthetic approval to participate in *dônga* involves training, in particular the fattening of one's body by drinking copious amounts of milk sometimes for several months⁴⁷, and mastering the techniques required to defend oneself (e.g. holding the fighting stick in a high guard position, protecting one's head and neck), and displaying courage and self-control (Turton 2002: 179)⁴⁸. All unmarried men and unmarried girls are expected to participate in *dônga* at some point in their lives. Girls are also taught from an early age how to defend themselves and, later, as women, they will continue to use the *ula* (iron bracelet) to defend their family, their personal property, and their reputations as "strong women" (LaTosky 2018).⁴⁹ Girls create their own public stage on which they can distinguish themselves early on as "strong girls" (*bansanna*) (LaTosky 2013)⁵⁰. Here we focus mainly on the active participation of boys and girls in *dônga* contests in terms of how they reinforce ideal gender expectations, and especially masculinity⁵¹.

Even though both the *dônga* and the *ula* are taken up at an early age and skillfully mastered and individually crafted as symbols of masculinity and femininity, *dônga* contests are more commonly depicted as a ubiquitous and hyperbolic symbol of manhood, not womanhood (LaTosky 2013)⁵². Even in the literature today, bracelet duels (*ujene ula*), also referred to as "girls' *dônga*", continue to be sidelined as having less significance. During the writing of the script and when discussing *dônga* with Olisarali, it was the fighting stick and the stick fighter, not the bracelets and bracelet fighters, that were the central focus of our conversations. Whenever I would ask about girl's contests, Olisarali would insist that girl's *dônga* is not second to men's *dônga*, but that men's *dônga* is more dominant since martial resolution in Mursi society devolves mainly on men.⁵³ Through rigorous lifelong training boys and young men can later distinguish themselves as proficient junior elders (*rori*), earning them respect in their community⁵⁴.

⁴⁶ See also Olekibo (2021: 38) on becoming a respected member of the community through *dônga* contests.

⁴⁷ There is an aesthetic appreciation for fattening in Mursi for cattle and people alike. Such intensive training/fattening by older boys and men, but also girls in preparation for *dônga* contests also matches their potential capacity to maintain the health of their cattle and children in the future in unspoken, aesthetic ways.

⁴⁸ As Ryall (2018: 59) reminds us, attributing beauty to a display of courage in aesthetic terms is not at all unusual. Mursi displays of sportsmanship are no different and signal both ethical and aesthetic approval (e.g. being likened to a strong bull (to indicate strength and bravery), or a jackal (to indicate weakness and cowardice).

⁴⁹ Bracelet duelling is a uniquely Mursi gendered practice (LaTosky 2013). In Suri, for example, girls fight with the *dônga*, not with iron bracelets (personal communication with Olisarali Olibui, April 28, 2023).

⁵⁰ Our attempt to revise the dominant narrative about *dônga* as only legitimizing manhood, is not to say that masculinity does not still dominate Mursi rhetoric about *dônga*.

⁵¹ The duelling ground is called both *bala dôngay* and *gula dôngay*. When stick duelling takes place in an open plain or savannah area, that is, if there is space to spread out, the girls will not fight on the same duelling ground. Only if the terrain is rocky or with dense bush will the girls and boys fight in the same place (*bal* or *gul*) (personal communication with Olisarali Olibui, April 29, 2023). For more on the *ula* fights of women beyond the ceremonial duelling ground, see LaTosky (2018).

⁵² A more comparable symbol of womanhood is the pottery lip-plate worn by pubescent girls and married women (LaTosky 2013).

⁵³ Prompted by Tesfahun Haddis' reading of the anthropological literature on the *ula*, the script eventually came to include girl's *ula* contests (personal communication with Tesfahun Haddis and Olisarali Olibui, May 11, 2021).

⁵⁴ This is similar to descriptions of pre-colonial Zulu stick fighting (e.g. Coetzee 2000).

From the time you begin to walk, your mother, your father, your brothers will teach you. The young boys will take leaves when playing in the bush and make them like a *dônga*, or they will use their cloth to practice. The herding boys will practice in the bush. Girls will also practice *ula* [bracelet contests]. Once you feel you are skilled enough, you will go and fight. A *donghay* is about the age – around 16, 17, 18 – that you will start [to fight in public]. It is very dangerous if you do not know how to protect yourself. Young boys will fight other young boys, but if you feel you are ready to take on someone stronger, you can. A *têrri* (senior warrior, pl. *terro*) will fight a *têrri*, but can also fight a *rori* (junior elder, pl. *rora*). I used to fight against *têrro* and *rora*, anyone older and stronger. You can [fight someone from another age-grade] if you are a skilled fighter⁵⁵. Only a strong fighter can later defend his cattle from enemies (Olisarali Olibui April 21, 2021).

Proving one's manhood is central to the whole heroic project of stick fighting contests. For example, a contest with someone from a more senior age-grade might impress the audience, especially admiring sweethearts, since displaying courage in Mursi is considered attractive (LaTosky 2013). Indeed, as Ryall also reminds us, «skill often correlates with that which we find beautiful» (2018: 40). While all sports have a certain aesthetic value that is appreciated by both the contestants and the spectators (Kuntz 1974), at the heart of *dônga*, technique is also paramount. For example, double-handed striking with the shaft (and never the tip of the stick), landing a double hit, holding the fighting stick in a high guard position to protect the head and neck, are among just some of the techniques⁵⁶. These require of course special skills, especially speed, strength, coordination, and accuracy since decisions are made within a fraction of a second. The range of one's skills are demonstrated over a period of several days (usually not exceeding four days). When Olisarali began to explain how it is that aesthetic judgements are made with regard to technique, and how such a short fight can demonstrate one's skills, he explains that besides one's ability to move deftly and swiftly in order to accurately hit the opponent on the head, the leg, arm, or hand, with the ultimate aim of knocking one to the ground, the demonstration of self-restraint is crucial. This is enhanced by the constraint of time, since one is obliged to respect the *koisani* (referee, mediator) when he stops the fight. Such self-restraint is also attributed to preventing serious or potentially life-threatening injuries, as Olisarali shares below:

A fight only lasts for about a minute. I never timed it. You need to be smart in order to prevent yourself from being knocked down. You must be fast and able to protect your arms and your legs. Because if you are knocked down, or someone beats your leg or arm, that man is the loser. The *koisani* will stop the fight if you break your stick so that you can get a new stick. They will throw a *dônga* between them. When a tie (is declared), it could be that a *dônga* broke, a hand shield (an *orgomay*), came out, or they fought for a long time. [If two men tie] we say: “*a olinye karri*” (they are both bulls), or “*yog he dhib*” (they are exactly the same), “*heto*” (the same)! It can happen that the spectators will be angry at the *koisani* if he cannot stop the battle, or someone has grown tired. They will ask: “Why are you pushing him?” It can also be that a young man can be a *koisani* and what he says, the people must respect. Everyone must listen to him. (...) Only sometimes will a *koisani* let the fight go on a bit longer, like a fight over a girl (Interview with Olisarali Olibui, March 6, 2021).

In Mursi, the restriction of time contributes to its performative and emotional force. As Ryall so aptly puts it, «[g]ood sport provides a theatre in which human action, constrained by time and space, is worth watching. It is compelling and absorbing» (2018: 36). What seems to create the highest intensity of drama in *dônga* is when a duel is stalled beyond the one-minute mark. If a *koisani* does

⁵⁵ While some claim that *dônga* competitors only fight those within their own age-grade (e.g. Regi 2008), this tends to be the norm, not the rule.

⁵⁶ According to one Suri informant, the double hit is said to be a distinguishing feature of Mursi stick fighting (personal communication with Lanjoy Barkaki, April 8, 2021).

not stop the fight immediately, this will create tension in the audience, since the supporters also have a personal connection to the fighter and want to ensure that the play is fair and no serious or life-threatening injuries are inflicted. While it can happen that a fight is delayed for a number of reasons, like the one mentioned above, competitors are expected to play fair by respecting the *koisani*, who ensures that the spars are brief. The principle of self-restraint is thus important for preventing serious or potentially fatal injuries, since not being able to “intelligently defend oneself”, as Olisarali explains below, is often brought on by fatigue if one ignores the *koisani*.

If you did not have this time restriction, they will get tired. This is very dangerous. When the *koisani* stops the fight, you must listen to him. Yes, it can happen that someone dies from that sport, but it is not intentional. If you become an expert fighter and [unintentionally] kill someone, say it was my son Solomon, he would be praised by everyone and called an *ole* (hero). If it was intentional? [repeating the question] That person will be punished according to Mursi law. He would be disqualified, and people would choose not to let him fight in the future. To kill another Mursi is a big crime. The man would be punished. He must give his daughter to the family of the man he killed. This debt will carry on until he can give his family a girl. (...) Nobody has the intention to kill another Mursi.⁵⁷



Figure 2. Men’s *dônga* contest in northern Mursiland (Photo: S. LaTosky, 2012)

There is no stereotype that demonizes *dônga* more than the claim that it “often leads to death”. The vilification of *dônga* as “deadly” is most common in political and media rhetoric⁵⁸. One exception

⁵⁷ See also Eczet (2021: 214-219) on the restoration of order in the killing of another Mursi through the slaughtering an ox to cleanse the ground (*zuo onia ba*) (218).

⁵⁸ Some references in the anthropological literature, such as, «their use of sharp-ended and often deadly iron bracelets (*ula*)» (Salazar 2018: 84) could also lead to similar unintended conclusions about the combative bracelet contests of girls.

is the short documentary film *More than a Game*, which includes a well-translated story about stick fighting in Suri. Interviews with Suri stick fighters and the American linguist Michael Bryant substantiate the narrator's – and Olisarali's – claim that «it is unusual for it to come to death», since «the offender will be considered a murderer» (Rodríguez 2012, 20:32-20:38). As the Suri protagonist explains:

No, you never think of killing the other one, only of beating him, of seeing him under your stick, admitting defeat. When you are in the heat of the battle, you don't feel the pain of the blows; those hurt later. What we feel is the strength that we only have at that moment. There isn't anything which gives us the same feeling of strength (*More than a Game*, 20:56-21:10).

In the case of a homicide in Suri: «[i]f the fighter kills an opponent with a blow intended to kill, the offender will be considered a murderer. He will be exiled from the community, his goods confiscated and one of his sister's given in marriage to the family of the dead fighter» (Rodríguez 2012, 20:32-20:38). Similar customary laws are also applied in Mursi. To be clear, while «fatal injuries are sometimes sustained» (Turton 2002: 6) as in any combat (or contact) sport, the skills and techniques required for stick fighting, from the strict time constraint and principle of self-restraint to the harsh punishment for intentionally killing another Mursi, all help to ensure that the risk of severe or fatal injury during a duelling contest is minimised. David Turton's description of the ritual “washing” of the fighting sticks (pl. *dongen*) with white clay and water, and the blunting of the “fifth” one by the *komoru* before sanctioning a *dônga* contest lends further evidence that people want «to ensure that there are no fatal injuries on either side during the duelling» (Turton 2002: 184).

However, just as it would be wholly inaccurate to characterize pole-wielding Mursi as “inciting violence” or “causing death”, it would also be inaccurate to characterize all government officials as having the same jaundiced views about *dônga*. While the opening quote by *Ato Moloka* did draw attention to his own misunderstanding of *dônga*, Olisarali also found it important to underline that during his meeting with the former Chief Administrator, *Ato Moloka* did not advocate an outright ban on *dônga*, but suggested that more protective gear should be worn instead to reduce harm⁵⁹. This utterance to “improve” *dônga* was a hopeful one that offered a compromise, rather than restrictions, as Olisarali recalls below:

Ato Moloka was from Maale. He was shocked at first when I showed him the [*dônga*] video [in 2012]. But after I explained everything, he asked me to replay the video and offered some advice. He said that in his own culture the Maale practice a form of bloodletting that can be harmful and that over time they changed this practice by using just a small knife to make a very small cut. In this way, they could keep the practice but just reduce its harm[fulness]. *Ato Moloka* gave similar advice once he understood the importance of *dônga*. He said, “It is better if you wear more protection to prevent injuries, like broken hands and fingers”. This is a much better way, rather than telling us our culture is “bad” and “should be stopped” (Interview with Olisarali Olibui, May 21, 2021)

Indeed, many outsiders will have mixed reactions when watching all of the various actions on the duelling ground, many of which are often lost on outsiders as “violent” and “deadly” in the same way that boxing, karate or mixed martial arts might not be appreciated in the same way by all⁶⁰. However, by understanding the skills and techniques that frame the aesthetic experiences of *dônga*, we can begin to dismantle popular stereotypes about this indigenous martial art form. The same is true when it comes to understanding the socio-political and gendered context in which *dônga* contests occur.

⁵⁹ Another common misconception is that, like the neighbouring Suri, the Mursi do not use protective gear, which might have to do with the dominant images of Suri *dônga* in the media.

⁶⁰ Olisarali was shocked for example to learn about the length of a boxing match, calling it “brutal” and “deadly”.

“The right to difference”

During a *dônga* fight there are many dramatic things going on at once that come together to produce a certain experience of pleasure and enjoyment for the contestants and the audience. David Turton reminds us, however, that *dônga* «is not seen merely as entertainment, or as a frivolous pastime of unmarried men» or «one off events»; it is «part of the continuing relationship of antagonism between the groups in question» (2012: 176). Turton’s long-term fieldwork is still the most valuable contribution today for understanding Mursi social organization and how fundamental *dônga* is to the political foundations and social dynamics of the community. It is through the performative ritual of *dônga* that local groups are able to constantly assert their differences and, at the same time, acknowledge their commonalities (Turton 2012). Duelling contests are, to borrow James Fernandez’s definition of rituals (Fernandez 2006: 648), «social situations of constant contestedness». Because conflict is valued as a political good, including ritualized forms of violence, Turton’s argument that *dônga* is “a ritual assertion to the right to difference”, is especially relevant today as local groups (*bhuranyoga*) have to continually reassert their political identities, especially to the Ethiopian authorities. Ever since government resettlement plans were announced in 2011, concerns have been raised that such plans will disrupt the political structure of the Mursi by imposing new government “localities” on customary ones (LaTosky 2021: 283). As Turton further explains, a “right to difference” is also synonymous with the right of different *bhuranyoga* “to conduct their affairs in relative independence of others”. The ideal outcomes of *duelling* contests are then not only to (re)draw symbolic boundaries between different local Mursi groups, as Turton argues, but to give renewed meaning to social unity and peaceful co-existence through «the shared values of ‘Mursiness’ embodied most notably in the institutions of clanship, marriage, priesthood and the age-organization» (Turton 2002: 187). At a time when Mursi identity and political independence is being challenged by the Ethiopian State, and especially by the onslaught of large-scale agro-development in South Omo since 2011, ritually sanctioned *dônga* contests continue to serve as an important way for the Mursi to publicly (re)affirm their political identities and the social well-being of the community, including gendered social relations⁶¹. The affective force of such affirmations is only possible however when the context is known and the rituals of the *komorena* (ritual figureheads, priests) are observed.

Nga Ngone’s Dônga

When Olisarali attended a *dônga* fight in 1996, he encountered David Turton there documenting a three-day duelling event between the Mugju and the Mara, which would come to be known as *Nga Ngone’s Dônga* (2002: 182-186). What he was not aware of at the time was that David’s analysis of this event would someday offer an important window into the world of *dônga* and inspire him to write his own play about *dônga*. Through his own reflections on Turton’s detailed analysis of *Nga Ngone’s Dônga*, Olisarali also sought to convey in his script the enduring social relations between the various age-grades, kin groups, clans and sub-clans, the different rivalries between *bhuranyoga* (local groups), the personal histories of individuals and a festering dispute that erupted beyond the duelling ground. Like Turton, he discusses the affective bonds between the unmarried girls and unmarried boys who took up the challenge for a *dônga* contest and the explicit ritual symbolism represented by the “unmarried girls of the mother’s clan” (*dholê jugê*). Such ritual symbolism is important, as it points to two popular gender stereotypes about *dônga*, first, that the main objective of pole duelling is to “win a bride at the end”, as is still popularly depicted in the media today, and second, that *dônga* fights are *only* about the martial glory of men. The first misconception is acknowledged by Turton confirming that men do not have free reign to choose from a pool of

⁶¹ *Dônga* is only possible in the absence of war, hence, the common expression: “If there is no *dônga*, the land is bad” (*Huli dônga ninge ba agersi*).

unmarried girls, and that *dônga* is not only about strengthening relations between potential marriage partners, but affirming integral gender roles between, for example, young men and the unmarried girls of their mother's clan (*dholê jugê*) (see *mursi.org*).

For a bout to end in the victory of one of the contestants, his opponent must either fall to the ground or retire hurt (commonly because of broken or bruised fingers). In the first case, though not in the second, the victor is carried round the field on the shoulders of his local age mates and then surrounded by unmarried girls of his mother's clan, his "girl mothers" (*dholê jugê*). They lay goat skins on the ground for him to sit on and hold cotton cloth above him, stretched on duelling poles, to provide shade. The explicit symbolism here is that of a mother protecting her baby from the sun: "They are wrapping up their child. Doesn't one wrap up a baby to protect it from the sun?" It is probably this custom which gave rise to the popular misconception that the victor in a duelling contest can take his pick of the available marriageable girls. In fact, there is a strict prohibition on marriage between a man and a woman of his mother's clan (*mursi.org*, adapted from Turton 2012).

That *dônga* contests provide girls with a certain degree of freedom to choose their boyfriends, and to try and influence their family's decision of a potential marriage partner, is also revealed in Olisarali's script for the play *Tirainy ko Koisani*. Based on a love story similar to that of *Nga Ngone's Dônga*, the script reiterates the fact that *dônga* is "frequently provoked by girls". The play also similarly depicts how stick fights can be a way for a girl to test the bravery of young men who are admired as good fighters, or to show off her boyfriend's strength and prowess, which provides her with a certain degree of protection (Olisarali and Haddis 2021). A suitor or boyfriend does not have to be the victor either, since showing bravery by fighting still earns one respect. However, regardless of who provokes the fight, or "calls for a challenge", both young men and unmarried girls will train for many months until they meet again to "make war" (*kaman*), as Olisarali discusses below:

Ngangone was Komorakorra's daughter, from the komorte clan. Someone from the *ngerreyai* clan, my father's clan, had challenged her and so she challenged the young (*ngerreyai*) men. Girls will do this. They are often the ones to provoke the fight.

Boys who will go to the girls' (place) to play or joke around with them, or meet them at the river, might ask for water (from a girl). If she is not a *babi* (silly) girl, she will give water; if she is (silly), she will pour water on him. This is very insulting and will create big problems. Clever girls might also do this to test the strength of someone they know is a good fighter. When they meet him, they will challenge him. To not give water is a real insult. If she does not move closely towards him to hand him the water but stands far away and makes him stretch his arm to reach for it is also insulting. He will say: "I am a guest here and you cannot even bring water to me?" A (nice) girl must bring water and put it in the guest's hand. If he has to stretch his arm like that, he will retaliate and take a bracelet or beads from her and "make war" (*kaman*). This happens often (between boys and girls), especially during harvest time, when most *dônga* fights take place (see Figure 3 below).

If she provoked him, he cannot fight her. If a girl does this, he can challenge her. Her girlfriends will fight that man (and his age-mates), the man that was insulted. She will have to tell her girlfriends where he lives. They will go and declare that they accept to fight. That man who was insulted, he will go (back) to Mugju area, to start fattening for six or seven months. Also girlfriends will start fattening. All will begin to do this (training) and set up a date.

When preparing for the challenge (*itoge dônga/dônga itog*) they (the men) will drink *girari* [prepared from the mulched bark of the wild olive tree] that helps to strengthen them for the fight. Again, when a girl challenges you, you cannot fight her. She might insult other boys to test her own boyfriend. If he is a good fighter, nobody can touch her. She will be proud and even do crazy things and nobody can stop her. Like Ngangone, when she challenged the *Ngerreyai* this was another way to set up a stick fight. In the night the girls they go around to different places to call

all the boys to fight in Mugju. They will give them (the boys) milk and *shalu* (gruel) and they will resolve the conflict. If that girl insulted someone from another *bhuran* (local group, also cattle camp) – her family or parents will not go to fight with that boy. Her boyfriend’s family’s clan will go to fight. The parents cannot intervene (Interview with Olibui, 04.08.21).



Figure 3. Girls gather during a *dônga* contest in Banko, northern Mursiland (Photo: S. LaTosky, 2004)

Gendered relations are at the heart of *dônga* contests. As Olibui explains above, girls will fight against other unmarried girls from the respective clans and/or local groups of the boys who they challenge to fight and vice versa. However, as mentioned earlier, the role of girls is still underestimated in the literature and especially in popular accounts of *dônga*. Girls have, in fact, to a large extent, legitimized *dônga*, not only by actively attending *dônga* events, and bestowing attention on their favourite fighters and admirers, but by competing themselves in bracelet spars (*ujene ula*) or “girls’ *dônga*”. In their analysis of stick fighting during the time of the Zulu kingdom, Carton and Morrell (2012: 42) confirm that young Zulu girls and women also learned martial skills and that «female agency is also shown in martial “play” with the same intentions of attracting the attention of a sweetheart». Similarly, *dônga* provides an exciting arena in which lovers meet and male and female favourites display the ideals of manhood and womanhood through acts of courage, strength, restraint and, in the case of men, the promise of providing future bridewealth cattle⁶². As Olibui explains, martial arts training is highly valued for boys, and also teaches girls self-defense.

Girls’ *dônga* is just as important. When girls challenge boys, they can also create a big *dônga*. The girls who have the *ula*, will go to fight. The young men will follow the girls to fight “with” the girls. If the girls create the *dônga*, the girls will fight in the early morning and many men are

⁶² Although men’s *dônga* dominates the foreground of activity, it is important to note here that girl’s *dônga* contests do not take place “in comparably fewer instances” than men’s *dônga*, as I had also once assumed (LaTosky 2018).

there watching. When the girls finish, they will stop and hand over to the *têrro* (senior warriors) and the *têrro* will start fighting. If the boys create the *dônga*, girls will fight in the evening. The *rora* and *bara* (junior and senior elders) are not allowed to take [over] the *dônga* from the girls. After the girls, the [young] men are going to fight, but *rora* are not allowed. Maybe in the end, only during the last days, the *rora* and *rora* will fight; only then can they take over. The girls will also fight two, three, four days or more if there are no problems. Usually *dônga* lasts four days. *Ula* is just as important (Interview with Olisarali Olibui, May 17, 2021).

Mursi girls also attract attention from admirers by impressing them with their own strength and prowess during *ula* contests in which the female heroines are also referred to as “*olinya*” (bulls) or *bansanaa* (mature girls, strong fighters), as expressed in the songs of praise that are sung during and after *ula* contests (LaTosky 2013: 123). While both young unmarried men and young unmarried girls create a “public stage” on which they can display their strength and bravery, and potentially achieve the status of an *ole* (LaTosky 2013: 119), there is no question that the public stage for men dominates any *dônga* event. This is enhanced by their athletic displays of skill and technique mentioned above, but also other aesthetic expressions, including verbal and non-verbal strategies. While a number of non-verbal strategies are used to impress and persuade the audience, such as, the piercing, shrill sound of antelope-horn trumpets to invite contestants to the duelling arena, the powerful image of cheetah and/or leopard skins worn as a symbol of their prowess, the stomping of *têrro* and *rora* like dangerous bulls, or the sounding of the cowbell tied around their waists that resonate with the audience (see Figure 4 below)⁶³, here we focus on the affective force of verbal contests during *dônga* events.



Figure 4. A young Mursi man prepares for a *dônga* fight (Photo: S. LaTosky, 2012)

⁶³ Such visual devices include, for example, the loud chants and tapping of *dônga* sticks by supporters (e.g. age-mates and clan members) to assure that the champion looks braver, more manly, and more popular than his opponents (LaTosky 2018). With the exception of the *donghay* (age-grade of junior warriors), male competitors wear colourful combative regalia called a *tumoga* (kit) that makes them stand out. Female contestants take off all decorative adornment (e.g. ear and lip plates), and use a cloth and/or animal skin to protect their heads (LaTosky 2013: 123).



Figure 5. A young Mursi man prepares for a *dônga* fight (Photo: S. LaTosky, 2012)

“Striking *Dônga* Songs”

Verbal duelling is closely entwined with pleasure and enjoyment for the audience during *dônga* events. Verbal spars are used, for example, as a way to praise a fighter and to show allegiance to age-mates, kinsmen, clansmen. Along with songs of praise, insults are also made to intimidate one’s opponent. In Mursi there are different types of “verbal contests”, such as those between married women called *ujene zilloi* (“striking songs”) (LaTosky 2013: 155-156), an important topic in its own right, or *dagana holowa dôngay* (“striking *dônga* songs”), a genre that is specific to men’s *dônga*. The songs of individual men are closely linked to a person’s identity, as they pay homage to the favourite ox, and communicate kin and clan allegiances as well as wider social relations.⁶⁴ The “combative exchange” of men’s songs during *dônga* events are of particular interest, since these songs are part of a man’s individuality, producing collective memories

⁶⁴ The names of places, people, cattle and colour terms are some of the dominant ways in which allegiances are expressed through songs (see Eczet 2021: 70).

and a certain emotional experience for spectators and competitors alike⁶⁵. During *dônga*, such individual songs are also a way to publicly honor and bring attention to one's bravery, and the collective strength of one's age-mates, clan and *bhuran*. Those who are able to enjoy a monopoly of victory are immortalized as famous fighters through their songs. In other words, just as "wounds are exchanged" ("*moloy kachachana*", or "*chacha moloi*") during *dônga* (Turton 2002: 181) and worn with pride, men's songs, are passed on from one defeated fighter to the next as a kind of valuable "prize". The winner of a duelling contest wins the right to take another man's song(s), earning him respect.

Those who are good at singing can sing. Anyone can sing. Each man has his stick-fighting song(s) for his own dance. Your age-mates will give you one song, or you take the song(s) from the man you knocked down. When you go to fight, you will go to take their songs. Others will sing your song(s) when you go to *dônga*. (...). If you have many *bhollisay* (victories), you have many songs. It's like killing an enemy and taking his gun. Later, you will go to dance with his song(s) [that follow *dônga*], called *holowa dôngay* (dance of *dônga*). You can use all of his songs. When you go to dance, they will want to take that song from you. These songs go around and around. (...) If you have never been defeated, nobody can take your song. If you take one [song] that everyone knows without fighting him; if he finds out, he will come and fight with you. This is part of the play (*tirainya*) of *dônga* (Interview with Olisarali Olibui, May 17, 2021).

This kind of "combative dialogue", in which men "steal" each other's songs, is a central aesthetic category in men's *dônga*⁶⁶. It is also what differentiates it from girls' *dônga*.

For girls, when they come to the *bal* (duelling ground, men's shade) to fight [with bracelets], everyone sings for them. Individually, a girl does not have her own song until she gets married and is given another name. Then she can challenge others in *zilloi* (the verbal singing contests of married women). If she does not sing well, the (stronger) woman can take something from her, like flour or grain (Interview with Olisarali Olibui May 17, 2021).

In the case of an *ula* (iron bracelet) contest, «her supporters sing songs to intimidate and convince others of her strength» (LaTosky 2018: 209). Chants of praise are also sung for a girl who defeats her opponent, for example, with a swift blow to the forehead (LaTosky 2013: 117). While a girl who wins is also declared a "*bansanay*" (here: strong girl, mature person), or "*ole*" (lit. bull; hero), only the men can take the song(s) of a defeated opponent during *dônga* contests. While the demonstration of athletic skills, gendered and verbal contests provide a worthwhile aesthetic and restorative experience, rituals that impose order and stability, as mentioned earlier, are also an important aesthetic category with the forward-looking goals of reconciliation and forgiveness.⁶⁷

⁶⁵ For examples of men's songs that pay homage to cattle-human relations see Eczet (2021: 78-83).

⁶⁶ To take the song of another – or to even document it for the purpose of research – without the express permission of the owner is akin to theft in Mursi society, not unlike the copyright rules of songwriters.

⁶⁷ Forgiveness is a productive part of reconciliation that requires further attention.



Figures 6 and 7. Performing *dônga* at the National Theatre in Addis Ababa (Photos: O. Olibui, 2022)

In defense of *dônga*

The Mursi have long recognised the communal value of ritually-sanctioned and refereed arenas, not only as a form of recreation, but as a way to enable competitors at a nascent stage of their masculine and feminine formation to pursue the heroic feats of *dônga* without abandoning the priorities of self-restraint, courage and honour that sustain and (re)define Mursi social relations and customary forms of reconciliation. These priorities are regulated by the *komoreenna*, the ritual figureheads or “agents of reconciliation” (Turton 2002) who uphold domestic age-grade hierarchies, kin and clan relations. They also continue to define and redefine the symbolic boundaries between the various local groups (*bhuranyoga*). Displays of manly and womanly vigour, are also shown in numerous aesthetic ways, from the technical expertise and skill that is honed at an early age, to the combative exchange of songs between men (and verbal spars between women), to the participation in rituals to show communal respect for Mursi values.

From at least 2012 onwards, however, government rhetoric, as well as, popular portrayals of *dônga* in the media have presented a different perspective of stick fighting in Mursi. The most extreme of these positions essentialise *dônga* as “violent” and “often causing death”. This has led to talk of legal restrictions, as the authorities tried to enforce in Suri several decades ago, that are not unlike those imposed in other parts of Africa during the colonial era. Nineteenth-century British colonialists, who tried to stamp out stick fighting in Zulu society, for example, not only barred stick fighting, but helped turn it into public spectacle for their own enjoyment. As Carton and Morrell (2012: 51) explain, «proponents of white supremacy who, among other things, channelled the theatrical elements of stick fighting into public entertainment like *ngoma* dance, did more than most to project, deep into the twentieth century, an image of weapon-wielding Zulu men as relentless purveyors of aggression and chaos»⁶⁸.

Tirainya ko Koisani, which premiered on July, 24 2023 at Wolkite University and opened at the National Theatre in Addis Ababa on July 31, 2022, was the first attempt to channel the performative elements of *dônga* in a more socially just and educational way (see Figures 6 and 7 above) than 20th century *ngoma*. The success of the play, with Olisarali’s call to protect *sagine* and the cultural integrity of Mursi society in general, was made apparent during a recent workshop on Indigenous

⁶⁸ Olisarali insisted all along that the play should not be viewed as mere public entertainment, but as a way to help generate constructive dialogue that takes into consideration Mursi views.

Theatre in Canada, Nigeria and Ethiopia held at the University of Northern British Columbia (March 25-27, 2023).⁶⁹ Mursi participants, which included three senior elders and one junior elder, discussed the positive role that the play has had in terms of bringing awareness to Mursi concerns and threatened cultural practices such as *dônga*. Two compelling actors in the play, who attended the workshop, explained, for example, how the performance has garnered media attention for the Mursi, including several Ethiopian television documentaries (e.g. Fana Television 2022), and has helped Mursi women and men to see the value in safeguarding their cultural heritage. Their insights also pointed to the continued relevance of *dônga* for restoring peaceful relations, challenging the assumption that *dônga* invariably stokes aggressive and violent behaviour, and reiterating many of the points that Olisarali raises here about the urgent need to promote *dônga* in order to “promote peace”, “resolve conflicts” and “show respect towards the elders”.⁷⁰

Furthermore, unlike many ancient and modern martial arts that are celebrated today, *dônga* remains largely unacknowledged. The ancient Egyptian fighting art of *taḥīṭb*, for instance, has witnessed a revival in recent years. Led by Adel Boulad’s creation of Modern Tahtib, which was enshrined in 2016 in UNESCO’s “Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage” (Gabry-Thienpont 2019)⁷¹, it has more recently come under consideration as a new Olympic sport (*Global Times* 29 April 2021). Given the many striking similarities between *taḥīṭb* and *dônga*, we are inspired to make the case that *dônga* (or *sagine*), and similar indigenous games deserve national and international recognition and protection across ethnic borders. The creation of, for example, a National Association of Indigenous Sports in Ethiopia could be one way to formally acknowledge the restorative benefits of indigenous martial arts like *dônga* and their potential role in the prevention of future violence and attainment of democracy.

References

- Abbink, J. 1999. Violence, ritual and reproduction: culture and context in Surma duelling. *Ethnology*, 38: 227-242.
- Abbink, J. 2002. «Paradoxes of power and culture in an old periphery. Surma, 1974-1998 », in *Re-mapping Ethiopia: Socialism & After*, Wendy J., Kurimoto, E., Donham, D.L., Triulzi, A. (eds.), Athens (OH). Ohio University Press: 155-172.
- Abbink, J. 2009. Suri Images: the Return of Exoticism and the Commodification of an Ethiopian “Tribe”. *Cahiers d’Études africaines*, 196: 893-924.
- Aniago, E. 2019. Thick Description of Social Functions of Selected African Flogging-Bouts as Theatrical Entertainment and Self-Defence Martial Arts. IDO Movement for Culture. *Journal of Martial Arts Anthropology*, 19 (1): 9-19. DOI: 10.14589/ido.19.1.2
- Buffavand, L. 2017. *Vanishing Stones and the Hovering Giraffe: Identity, Land and the Divine in Mela*, South-West Ethiopia. Unpublished PhD thesis. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Carton, B. and R. Morrell. 2012. Zulu Masculinities, Warrior Culture and Stick Fighting: Reassessing Male Violence and Virtue in South Africa. *Journal of South African Studies*, 38 (1): 31-51.
- Chambers, S. A. Agonistic Discourse in *The West Wing*. *CTheory.net*, Nov. 12, 2001 <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=317> (Accessed March 9, 2022).

⁶⁹ The two-day workshop entitled “Building Connections between Indigenous Theatre and Theatre for Development in Canada, Nigeria and Ethiopia” was funded by UNBC’s SSHRC General Research Fund.

⁷⁰ Personal communication with Chanyogolony Torko *Komor* and Barkaka Olibui, March 26, 2023.

⁷¹ Modern and ancient Egyptians were accomplished in stick fighting, aspects of which were also ceremonial. According to Riddle (2003), stick fighting in ancient Egypt was performed as a tribute to the pharaoh (Gabry-Thienpont 2019). See also Poliakoff (1987) on ancient forms of stick fighting.

- Coetzee, M-H. 2000. Playing sticks: An exploration of Zulu stick fighting as performance. *South African Theatre Journal*, 14 (1): 97-113. DOI: 10.1080/10137548.2000.9687703
- Concerned Scholars Ethiopia. 2019. «Memo on violence in South Omo areas, SNNPRS, Ethiopia (October 2019): a call for preventive action and rule of law». East Lansing: Omo Turkana Research Network, Michigan State University. <https://www.canr.msu.edu/news/concerned-scholars-for-ethiopia-issue-urgent-call-for-action-to-end-violence-in-south-omo-zone> (Accessed March 14, 2022).
- Eczet, J-B. 2021. *Cattle Poetics. How Aesthetics Shapes Politics in Mursiland, Ethiopia*. London and Oxford. Berghahn Books.
- Ethiopia Travel and Tourism. 2019. «Donga is a Mursi tribe stick fighting tournament that only happens once a year. Every local village sends their top male fighters to an undisclosed location for village honor». Facebook (Accessed March 14, 2022) <https://www.facebook.com/ethiopia-travelandtourism/videos/354824905141358/>
- Fana Television. 2022. «ጥራጊያ ኮ ኮሳይኒ» ዳኛው የተሰኘው የሙርሲዎች ትያትር», [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ia9nH75fc-c> (Accessed June 1, 2023).
- Fernandez, J. 2006. «Rhetorics», in *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Kreinath, J., Snoek, J., Stausberg, M. (eds.). Leiden and Boston. Brill: 647-656.
- Gabry-Thienpont, S. 2019. Le jeu du bâton, des pharaons à l'Unesco : patrimoine, identification et construction mémorielle dans le Sa'ïd égyptien. Stick-Fighting Martial Art, from the Pharaohs to UNESCO: Heritage, Identification and Memory Construction in the Sa'id of Egypt. *Transposition* 8 (8). 10.4000/transposition.3133 (Accessed May 3, 2021).
- Gebresenbet, F. 2021. Sugar industrialization and distress selling of livestock among the Bodi pastoralists in Ethiopia's lower Omo valley. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*, 11(22). <https://doi.org/10.1186/s13570-020-00180-3>
- Global Times. 2021. Ancient Egypt martial art enthusiasts eye Olympic status: chasing the gold, April 29. <https://www.globaltimes.cn/page/202104/1222458.shtml> (Accessed May 3, 2021).
- Hussain, S. 2021. «BRIDE BRAWL. Inside the Ethiopian tribe who batter each other in brutal stick battle – with last man standing winning a WIFE». *The Sun*, January 8. <https://www.thesun.co.uk/news/13688600/ethiopian-tribe-brutal-stick-battle-ceremony-winning-wife/> (Accessed, February 26, 2022)
- Kuntz, P. G. 1974. Aesthetics applies to sports as well as to the arts. *Journal of the Philosophy of Sport*, 1: 6-35.
- LaTosky, S. 2013. *Predicaments of Mursi (Mursi) Women in Ethiopia's Changing World*. Mainzer Beiträge zur Afrikaforschung, Volume 33. Cologne. Rüdiger Köppe Verlag.
- LaTosky S. 2015. «Lip-Plates, 'Harm' Debates, and the Cultural Rights of Mursi (Mun)Women », in *Interrogating Harmful Cultural Practices: Gender, Culture and Coercion*, Longman, C., and T. Bradley, T. (eds.). London. Routledge: 169-191.
- LaTosky, S. 2018. «Visual rhetoric and the case of 'striking bracelets' in Mun (Mursi)», in *Anthropology as Homage. Festschrift for Ivo Strecker*, Girke, F., Thubauville, S., Smidt, W. (eds.). Köln. Rüdiger Köppe Verlag: 199-224.
- LaTosky, S. 2021. «Customary land use and local consent practises in Mun (Mursi): A new call for meaningful FPIC standards in Southern Ethiopia», in *Lands of the Future: Anthropological Perspectives on Pastoralism, Land Deals and Tropes of Modernity in Eastern Africa*, Gabbert, C., Gebresenbet, F., Galaty, J.G., Schlee, G. (eds.). Oxford and London. Berghahn Books: 268-291.
- Olekibo, B. 2021. *Socio-cultural consequences of tourism on Suri people*. Unpublished M.A. Thesis. Addis Ababa University.
- Olisarali Olibui and Tesfahun Haddis. 2021. «Tirainya ko Koisani». Unpublished. Mekelle University.

- Parks, W. 1990. *Verbal Duelling in Heroic Narrative. The Homeric and Old English Traditions*. Princeton. Princeton University Press.
- Poliakoff, M.B. 1987. *Combat Sports in the Ancient World: Competition, Violence, and Culture*. Sports and History Series. News Haven and London. Yale University Press.
- Radzik, L. and Murphy, C. 2015. «Reconciliation». in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E.N. (ed.), SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2619933> (Accessed May 3, 2021).
- Régi, T. 2018. «Identity Ceremony: The Duel», in *The River: Peoples and Histories of the Omo-Turkana Area*, Clack, T., Britain, M. (eds.). Oxford. Archaeopress: 87-91.
- Riddle, J. W. 2003. Ancient Egyptian Stick Fighting. Analysis and Reconstruction of the Sport. *Journal of Combative Sport*. https://ejmas.com/jcs/2007jcs/jcsart_riddle_0807.html (Accessed March 11, 2022).
- Rodríguez, C., (Director). 2012. *More than a game*. New Atlantis, [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1B5nK1Y3nUM> (Accessed April 12, 2022).
- Rosa, J. 2019. *Looking Like a Language, Sounding Like a Race: Raciolinguistic Ideologies and the Learning of Latinidad*. Oxford. Oxford University Press.
- Ryall, E. 2018. «Good games as athletic beauty. Why association football is rightly called “the beautiful game”», in *The Aesthetics, Poetics and Rhetoric of Soccer*, Askin, R., Diederich, C., Bieri, A. (eds.). London and New York. Routledge: 27-43.
- Salazar, J. 2018. «Material Culture», in *The River: Peoples and Histories of the Omo-Turkana Area*, Clack, T., Britain M. (eds.). Oxford. Archaeopress: 81-86.
- SOAS. 2022. *Theatre Production Supported SOAS Research Makes National Theatre Ethiopia*. <https://www.soas.ac.uk/about/news/theatre-production-supported-soas-research-project-makes-national-theatre-ethopia> (Accessed May 16, 2023).
- South Omo Theater Company. *Projects*. <https://www.southomothatre.com/whats-on> (Accessed March 9, 2022).
- Turton, D. 1973. *The Social Organisation of the Mursi: A Pastoral Tribe of the Lower Omo Valley, South West Ethiopia*. Unpublished PhD thesis, University of London.
- Turton, D. 1979. «A journey made them: territorial segmentation and ethnic identity among the Mursi», in *Segmentary lineage systems reconsidered*, Holy, L. (ed.), (Queen’s University Papers in Anthropology 4). Belfast. Queen’s University: 119-43.
- Turton, D. 2002. «The same only different: war and duelling as boundary marking rituals in Mursiland, southwestern Ethiopia», in *War and Games*, Cornell, T. J., Allen, T.B. (eds.), Woodbridge. Boydell Press: 171-92.
- Turton, D., Y. Moges and O., Olisarali. 2008. *Mursi-English-Amharic Dictionary*. Addis Ababa. Ermias Advertising.
- Willesee, M. (Producer), Ulm B. (Director). 2000. «The Mursi tribe: the day of the dônga», [Film series, VHS, 54 min.], in *Last warriors: seven African tribes on the verge of extinction*, Willesee, M. (Executive Producer). Trans Media, Southern Star Entertainment. Princeton, N.J. Films of the Humanities and Sciences.
- Worku, F. G. 2021. *A Grammar of Mursi. A Nilo-Saharan Language of Ethiopia*. Leiden and Boston. Brill.
- Young, B. and Young, F. 2020. «Tirainya ko Koisani», [promotional video]. South Omo Theatre Company. “What’s on”. <https://www.southomothatre.com/whats-on> (Accessed April 30, 2023).

Reflective Creativity in Hamar Divination

Ivo Strecker

istreck@uni-mainz.de

Professor Emeritus of Cultural Anthropology
at the Johannes Gutenberg University of Mainz

Abstract

The article gives an insight into the reflective creativity that characterises the various forms of divination found in Hamar. This is to encourage us not to abandon but rather cultivate our ability to think reflectively, analogically, symbolically or, more broadly, rhetorically in order to persuade ourselves and others of what may be the right ways to act in the critical and particularly daunting situations that we are facing now, and to which we will have to respond in the future.

Keywords: Divination; Hamar; Ethiopia; Rhetoric culture; Magic

Introduction

Marco Bassi, our editor, invited me to contribute to the present compendium «to address the environmental apocalyptic prospective» and not to abandon hope because with the help of appropriate theories we may still find ways out of our current predicaments. «Our aim is», he wrote, «to show the relevance of the bi-directional correlation between theory and applied, or engaged, anthropology». Feeling that this needed a booster, he added the powerful chiasmus: «Just as theory informs policy-making and action, action and engagement informs theory».

As I trust that also a widening of non-theoretical knowledge may be helpful, and that we may learn from attractive – largely self-explanatory (!) – examples of culture specific thought and action, I will try to give an insight into the reflective creativity that characterises the various forms of divination found in Hamar. This is to encourage us not to abandon but rather cultivate our ability to think reflectively, analogically, symbolically or, more broadly, rhetorically in order to persuade ourselves and others of what may be the right ways to act in the critical and particularly daunting situations that we are facing now, and to which we will have to respond in the future. Most importantly, we may learn from Hamar ethnography how divinatory discourse is a powerful social remedy in times of uncertainty, anxiety, and feelings of helplessness. It is, as Michael Carrithers would say, a response to the vicissitudes of life, which «test the nature and limits of cultural resources and call up inventive answers demonstrating the very nature of both culture and the human imagination» (Carrithers 2009: 1).

The basic working assumptions of this essay are those of rhetoric culture theory as outlined in the Oxford Research Encyclopedia of Anthropology:

Rhetoric culture theory is defined by working assumptions about human communication that can guide textual, ethnographic, and theoretical research. The most basic assumption is that the human species may be better understood, not as inherently rational, but in respect to its use of speech... (which) now is given its due as a protean capability that includes but goes beyond rationality to permeate every aspect of experience (Hariman et al. 2022: 3).

Also important are “pattern” theory as developed by Ruth Benedict in *Patterns of Culture* (1934), and “habitus” theory as proposed by Pierre Bourdieu in *Outline of a Theory of Practice* (1977). Following Mary Hilton (2006), I have called the “pattern” or “habitus” that I explore: “reflective creativity”.

The complexities and dynamics of generation, regeneration and social transformation, I argue, are best understood with the help of Stephen Tyler’s I-C-P model (Tyler 1978), which explicates how human discourse is neither fully free nor fully determined. Rather, it is constrained by intention (what we have in mind), convention (the established means of communication that we may use) and performance (how we communicate). These components of discourse are simultaneously cause and effect and interact reflexively as both constraints and *telos* (Tyler and Strecker 2009).

Below I will focus on some of the prospective and retrospective modes of social discourse among the Hamar (southern Ethiopia) that aim at generating culture specific modes of action at critical junctures in social life, as well as regenerating and re-strengthening the social fabric. Of particular interest is the way in which the nexus between intention, convention and performance is brought into public attention by various forms of divination. Here the community reflects, as it were, on jointly shared intentions, conventions and ways of performance. Some forms of divination (those concerning war or hunting) emphasise prospection while others (those concerning sickness, death, and drought) emphasize retrospection. Both orientations are however always present. An intrinsic element of divination is the heightened awareness of human frailty (the I in Tyler’s model), the shortcomings of social conventions (the C in Tyler’s model), as well as the question of appropriate action (the P in Tyler’s model).

The general framework and the detailed ethnography of Hamar “reflective creativity” that I offer give answers to the first part of the present volume’s thematic, i.e. of how people whose lives are shaped by culture specific contexts are both agents and patients of processes that involve generation, regeneration and social transformation. The second part of the thematic, i.e. policy making, is not directly addressed, but I trust that policy makers will be able to make good use of both, the theoretical orientation and the empirical cases that I provide.

Divination as part of Hamar egalitarian society

To begin, let me quote at length from an earlier publication on ‘Political discourse in an egalitarian society’ which will provide some basic information about Hamar society as well as a description of the reflexive and also ‘shielding’ function which divination has in the political practice of the Hamar. The Hamar belong to those “tribes without rulers” (Middleton and Tait 1958) which have non-centralized political systems and live without formal laws or punishments, without great distinctions of wealth, without social class, without nobility, chiefs or kings. They have hereditary ritual leaders (*bitta*). They also select political spokesmen (*ayo*), leaders for war (*djilo*), guardians for grazing land (*kogo*) and for cultivated land (*gudili*), but the basic agents of politics are the married men (*donza*). Conceptually they are likened to a grass, which has roots that spread like a web on the ground (*zarsi*). The peoples of East Africa are known for their great competence in oratory. Among those who practice a significant amount of pastoralism, occasions of public oratory are often associated with the consumption of an animal or animals. In Hamar this institution, called *osh*, may be held at different levels of social inclusiveness. It may involve only a small neighborhood, i.e., several adjacent settlement areas (*gurda*); it may involve a larger part or the whole of a territorial segment (*tsinti*); it may involve several territorial segments or parts of them; or it may even involve the whole of Hamar country (*Hamar pe*). But even though there will be differences in size, duration, general tenor, seriousness of matters etc., the general pattern of the *osh* remains largely the same, and it is this pattern which I explore in what follows below.

Hamar political discourse may be seen as a process that moves repeatedly through four related stages each of which has its own mode of communication. The political process rotates in a never-ending spiral from informal conversation to divination to oratory to blessing and cursing. When the usual routine of Hamar herding, farming, hunting, gathering etc., is threatened by sickness, drought, internal or external conflict etc., the political process sets into motion. First responses happen on an individual level. People ponder quietly over the seriousness of the affair and individually look for signs in nature, clouds, stars, sounds of animals and children etc., which help them to interpret what is happening. Also, during the early morning hours and in the evenings at the homesteads and the cattle camps, and during the day in the fields and at the water holes, people begin to exchange views about the problems at hand.

Once a problem has reached such proportions that the elders decide that public decisions are necessary, they call the married men (*donza*) of the locality to a public meeting (*osh*). Such a call is always preceded by the search for an animal, which will have to be slaughtered in order to feed the men who attend the meeting. Without such an animal (ox, sheep or goat) no public meeting can be held. When a man has been found who agrees to provide the animal, the elders will be informed about the appointed day and the place where the meeting will take place. As the men arrive, they first settle down in the shade of a tree, relax and then enter into informal conversations. This is how the proper political discourse begins. Such informal conversations are always part and parcel of a public meeting and are clearly a customarily proscribed form of action. The most manifest element of the informal conversations is the exchange of news, which allows for a better evaluation of the problem for which the men have been called to the *osh*.

First the more junior men who are present will speak, especially when they have been witnesses to events and are well informed about details of the current problems. Later, when the facts have been told and discussed in detail, the more senior men, especially the spokesmen who have come, enter the conversation. Typically they will relate historical events, which have been in some way like the present situation and can act as precedents and models for how to cope with the current issues. In a more hidden way the informal conversations provide a forum for social and cultural criticism, the articulation of social values and, most importantly, the formation of social consensus. Here at the informal conversations people speak their minds and argue with one another. Also they can speak at length for there is usually lots of time at hand and people are willing to listen to one another.

If the problem, which is facing a particular locality of Hamar or the country at large, is really threatening, a divination will be held. This happens when the informal conversations are finished. The men move to another shade tree where a diviner has settled down to throw sandals in order to ask questions related to the existing problem and how it may be solved. He asks his questions either directly or in form of propositions, which the sandals may either confirm or reject, depending on the way they fall to the ground. Thus he may say, «we move the herds and the rain will fall», and then the silent answer of the sandals will be yes or no.

On the first and manifest level, Hamar divination acts as a means by which the elders focus on the most difficult aspects of their political decisions. While the diviner throws the sandals, the men sit around him, watch and ask him to pose the questions, which interest them. In this way the diviner does not act all on his own but is to a large extent the medium of others. In the last resort, however, neither he nor the other men matter. Only the sandals “speak” and provide information on which the elders will act. The political implication of this, I think, is obvious: through divination the *donza* achieve an absolution from their responsibility, because it is not they but a third party – the sandals – that is deciding the matter.

The process of divination shares some characteristics with the informal conversations in that it provides an opportunity for the men to air their views and articulate social fears. In fact the latter is more

prominent here, because the men may ask the diviner critically to examine the behavior of others under the pretext that it may be the cause for the existing problem. Thus the divination does not only serve as a shield behind which one escapes responsibilities, it also acts as a way to find scapegoats and allows for accusations which are so indirect that the accusers need not fear any retribution by the accused (Strecker 2010).

Magic: a mode of reflection and action in Hamar

We can only fully understand Hamar modes of reflection and action in the light of their complex magical modes of thought. To substantiate this point I quote directly from my field notes:

Kolmo's magic: We are sitting in Kairambe's house and Alma tells me how clever old Kolmo is. Kolmo cannot hear well anymore. In fact he is almost deaf. But, as Alma says, in his heart Kolmo 'knots up' thoughts and then goes on to put them into action. One often finds out only much later how clever his seemingly strange actions really are. Here Alma's story begins:

A long time ago, Kolmo came to Alma's house when they were drinking coffee. After the coffee was finished, Kolmo asked Alma's wife Hailanda for some butter. In Hamar culture it is quite unusual for a man to make such a request, and Alma and Hailanda were surprised. Nevertheless, Hailanda gave Kolmo the butter, which he had demanded.

As he tells the story, Alma imitates how Kolmo quickly grabbed the butter when it was given, and how he greedily rubbed it on his forehead, his legs and other parts of his body. «Then, Alma says, Kolmo departed, and laughingly he adds: I never asked him why he wanted the butter and why he rubbed it on himself». Again he laughs and repeats: «I never asked him, I never asked him».

Alma ends his story here, but my friend Woro spells out the essential part for me, the part, which an outsider typically cannot understand: «Kolmo acted very cleverly. At that time, Alma's homestead was rich with cattle, goats and sheep. Look how rich Kolmo has now become and how few heads of cattle are left in Alma's cattle enclosure». So Alma's «I never have asked him» meant:

I did not need to ask him what his seemingly crazy action meant, for I slowly came to realize it. Kolmo rubbed himself with a part (or effect) of my herds, and in this way the wealth moved over to him. He robbed the animals very cleverly from me. His thought is deep, and his actions which may at first look odd later reveal themselves to be very meaningful, – and magical.

In my notebook I went on to generalize from the story of Kolmo's magic. I quote here only some of my attempts to understand what was going on:

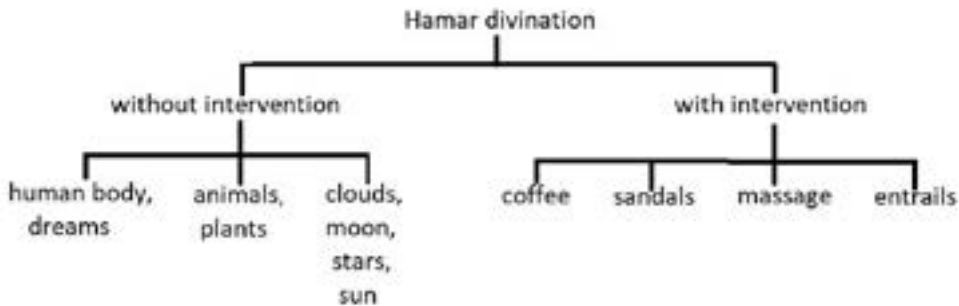
Kolmo's seemingly crazy actions have a magical aim and are the result of his analogical thinking. I envisage Kolmo as he contemplated several possible means by which to increase his wealth. There are the obvious ones used by everyone in the society, such as to drive your herds to the right pastures and wells, keep the enclosures clean, go raiding etc., and there are the less obvious ones such as to ask a diviner or, as in the case of Kolmo, rub yourself with the butter from the cow of a rich man. I think that a kind of self-persuasion must have taken place before Kolmo acted in that 'strange', 'odd' or 'crazy' way which later turned out to be magical. He must have 'discovered' and persuaded himself that by taking a part of Alma's herd he eventually also could take over the whole.

Interestingly, no one knows whether Kolmo really ever intended to act magically when he rubbed himself with butter. But as Alma's laughter and Woro's comment show, people are convinced that Kolmo acquired his wealth by means of magic, and they all share the same way of thinking. They believe that they can further their aims by acting analogically. At the root of this

lies the practice of thinking and speaking metaphorically. People know from experience that analogy is a useful cognitive tool. And in my view it makes sense that in societies like Hamar metonymy and synecdoche should abound... (29.9.1985).

The abundance of divination in Hamar

In order to provide an overview of the manifold forms of divination in Hamar I present here a tentative scheme, which divides into types where people simply watch certain features of the world in and around them, and types where they intervene and handle certain substances or objects:



Human body

Among the Hamar there are a number of customary premonitions or ‘superstitions’ coming from body experiences. Interestingly, the body seems to tell people something when, for a moment, they lose control over it. To a certain extent this occurs already when someone sneezes and (customarily) calls out the name of a hunting friend who comes to his mind because of the sneeze, or when someone yawns and then (customarily) asks who might be mentioning his name right now (because he would not be yawning, if there was not someone mentioning his name somewhere). But the most striking case is the twitching (*rukuma*) of a part of the body as in the following example of the twitching eyebrow:

Lukusse sits next to me and rubs his left eyebrow. It has been twitching since yesterday and he asks Choke what it might bring that his eyes will see. “Meat, of course”, says Choke, “from Galabu”. If it had been the right eye the meat would have been from a family of the Binnas moiety. Often I have heard people refer to the twitching of a part of their body and always the interpretation has had to do with a premonition of food, that is, of meat. When your legs twitch you will soon participate in a public assembly where an ox will be slaughtered and you may rub your legs with the chime of the stomach. If your buttocks twitch you will sit at a public meeting and eat...etc.” (from a notebook).

Dreaming

This is also an instance where a person is not in control of bodily functions, and it makes sense that the Hamar find dreams (*haama*) telling. Dreams do not only provide them with individual premo-

nitions, they also are used systematically as a form of divination. I have never talked in any detail to a Hamar diviner who makes use of dreams, but I have some texts where people mention the use of dreams for divination. In one of them, Baldambe relates how the son of Bacho, a diviner from the territorial segment of Assile, has dreamt that the Hamar should rise and attack their neighbors, the Ulde (Arbore). Even though some other details may remain obscure, I think that the text brings out very clearly that Bacho's son used his dreams to influence the Hamar. Interestingly, the text also shows that different forms of divination (dreaming and throwing the sandals) may be combined in an attempt to give detailed instructions of how to act in the future.

The dreams of Bacho's son (19.1.1974):

He, the son of Bacho had said: «Rise, this month, the rain is with it, the cow is a female cow, the goat is a female goat, the people can be eradicated during this month like pulling out the 'mula-za' tree'. After he said this, the raid was planned and the string arrived here». «Eh, what has he said?» Some was his head (i.e. some he had dreamt), some were his sandals (i.e. he divined by throwing sandals): 'Before, the pregnant woman with only one eye, with only one eye. Before, when I stopped you from attacking the Ulde, then she was pregnant. Now she has given birth and her son has learnt to walk and is walking outside. If you don't get up this month and spear the country, having killed this woman, then you will not be in your country kindling fires'. That is what the son of Bacho said..." (Strecker 1979: 10-11).

It seems that the dream gives the first divinatory impulse, and then the sandals are thrown to explore further details. At least this transpires from what Baldambe says, both in the text quoted above and in the following short remark: «He who has consulted the sandal oracle is Djagi Bacho. He threw the sandals by himself after he dreamt that he should do so» (Strecker 1979: 190).

Animals

As already mentioned above, divination begins already with intuition and premonitions. People decipher their environment and draw from it conclusions about the future. For example, every evening, the Hamar herdsmen watch their animals return home. If the animals linger and don't want to enter the homesteads, then the Hamar say this means that they did not have enough to eat, that the pastures are getting poor and that therefore hard times are ahead of them etc. But, as I have already indicated above, predictions are often carried over into other domains where they are not as plausible and not easily checked. Here are two examples, which illustrate how animals foretell the future:

The woodpecker (2.9.1971): Choke tells me that the woodpecker (*gogama*) gives many signals which mean different things to the hunter:

1. "Kat-kat-kat" (slow) means that there is nothing bad on the way you are going and that you will kill an animal before the evening comes.
2. "Kik-kik-kik-kik" (very fast) means you will not kill an animal because they have been warned by other animals of your approach and have run away.
3. "Kik-kik-kik-kik" (very fast) can also mean that you should not follow a buffalo or lion which you have wounded because otherwise the enraged animal will kill you".

The baboon (1.10.1985): "We meet several baboons (*gaia*) on our way to Kadja. Silently they swing through the trees. Baldambe is worried. Why do they keep quiet? Do they know of some bad news ahead of us? Things are well when you meet them on your way and they greet you with a shout. This is their 'nagaia' (saying that things are well). We catch up with the girls Duka and Waya who are witing for us in the shade of a tree. "Have the baboons greeted you?", asks Baldambe. "Yes, they called", says Duka. So our spirits rise and we continue our journey. An hour later we come to the area of Ade where Tsasi and Ginonda have their fields. We drink coffee with them and hear that Bajjemba's first wife has died, and that she was buried the day before yesterday. Upon this Baldam-

be points out to me that the baboons were right after all. And he and Duka remember now that the baboons who greeted us lived on the other side of the Kaeske river. That is, Baldo, the area west of the river was well, but the area east of the river was not.

Clouds

As part of their wish to escape feelings of anxiety and helplessness, the Hamar like to observe the sky and other natural phenomena to tell themselves as well as others what it divines about the future. Clouds, stars, the moon, the sun etc. all may carry meaning, especially when one watches them at dawn or dusk. Here is an example of how my friends Baldambe and Kairambe read the clouds on the eastern horizon when the Hamar had gone on a raid to Ulde (Arbore) east of Hamar on the 21.1.1974. In my notebook I wrote:

Even before sunrise I am up and about and armed with my tape recorder, for I know that Baldambe and Choke will be watching the early morning sky to decipher what it augurs about the raid. Baldambe points to the sky and asserts that the Hamar have attacked because the sky over Ulde is white and the clouds are dispersed. The raiding party would still be sitting and talking if the clouds were dense and rounded. Such clouds indicate a public meeting.

And here follow parts of my conversation with Baldambe and Choke:

Ethnographer: The sky, the sky, what does it tell? Baldambe: Friend, see over there, the white which was lying there, the white which is lying across, across, across, across. Here above us it leads over there, it lies across. We don't know what it means. Here above us the clouds lead over there, and there they bar the way. Friend, friend (he points excitedly towards the clouds) see the very small white cloud over there which has slipped into the middle of the sky. Ethnographer: "Hm". Baldambe: "You see. Woouoo, that cloud bars our way. Again, see here, the small straight one. It bars the way of all those who have not yet crossed beneath it. It stops all of us who have stayed behind. Look how the clouds have been put up as if to stop us. Later they will grow even bigger and bar the way more powerfully..."

Ethnographer: Do the clouds say that the raiders have attacked already?

Baldambe: Well, if the raiders were still meeting and talking there would be a black cloud. A black cloud, dark like a rain cloud. Now they have got up and are already on their way. Ethnographer: Why? Baldambe: Look at the brightness, friend. At the clearness. That is dust, dust only. The white over there, that is dust. That is men running, the cattle that are running. Over there, the white. Ethnographer: It means that the cattle are running? Baldambe: It means that the people are running, dull-dull. If the people were still meeting and talking, if they were all gathered together, there would be a black, round cloud, a black, round cloud, a black round cloud. It would stay there all day. Choke: And when the raiders are on their way, the clouds show us their footprints: ba-ta-ta-ta-ta-ta-ta, white and spreading out like my hand (points towards Ulde, spreading his fingers). That's how the clouds form...

Baldambe: This, this which looks red, it is the smoke of the guns. Choke: Isn't it all clearly revealed up there in the sky?... Baldambe: Look at the sky: see how it is clearly laid down... look how the sky knows all this... Their (the people's) hearts are full of worry, they sit and watch, look. Let all this get lost! Come, let's drink coffee! (Strecker 1979: 32-35).

Moon and stars

While the clouds speak of particular events involving particular people, the moon speaks about more general conditions affecting all the people living in a region. Typically the moon indicates whether there will be rain in the future. Here are a few examples:

We look at the new moon. Its sickle is thin and lies almost horizontal. Above the thin bright 'bowl' of the new moon the grey heap of the moon is slightly visible. This picture means to the Hamar that this month will bring rain, for the moon looks like a cloud and the bright bowl beneath it will catch its rain. Who was it who first impressed his fellow countrymen with this cogent equation? Whoever it was, he must have laughed with delight inside when he turned this metaphorical likeness into a causal prediction (Strecker 1988: 198-199).

The tilted moon:

We are at the height of the dry season and I speak with Surra and Baldambe about their celestial knowledge, and how they can make predictions for the future by watching the moon (*arphi*). They tell me:

1. If the moon moves towards Maale and Ari, that is to the north, then this predicts rain, a rainy season with much rain.
2. If the moon moves towards Gabare and Galeba, that is south, then a rather dry and hot rainy season will follow.
3. If the sickle of the new moon lies horizontally (*deri*) and at the same time is positioned far south, that is towards Galeba country, then this means lack of rain (*boana*). The moon is like a bowl, which does not spill its content, i.e. the rain.
4. If the new moon is tilted to the left (*workata tigada*) then there will be rain, the content of the bowl will spill on the earth, i.e. the rain will fall.

Baldambe adds to this that you can also predict the future by the way in which the moon 'talks' and 'argues' with the planets and other stars. He gives the example of Jupiter and the moon: If Jupiter (*esine анги*) and the moon stand close and parallel together (i.e. parallel to the horizon), this predicts death, possibly even the death of one of the ritual leaders (*bitta*) of Hamar. If the moon and Jupiter stay for a long time parallel to each other but keep a certain distance, this means there will be fighting, there will be war in the country. But if Jupiter passes the new moon quickly and at a distance, then this predicts that there will be no quarrels, no death and only well-being".

Thus the stars, especially the planets, carry a lot of meaning, and the way they relate to each other always influences the fate of people. I could supply countless further examples, but for brevity's sake the instances mentioned above must suffice.

The sun

Like with so many other phenomena, which the Hamar use for prediction, it is never quite clear whether the sun only tells of something or whether it also brings or causes that of which it tells. Ideally, the Hamar observe the sun as it rises in the early morning and as it is setting in the evening. Sometimes people live in such a location that they have only a good view of the western horizon and therefore make most of their observations in the evening, sometimes people live at places where they have only a good view of the eastern horizon and consequently make their main observations in the morning, but the best is, of course, to live in places from where one can see both horizons equally well. The ups and downs, the mountains and valleys on the horizon serve as landmarks against which one can check the position of the sun and can follow its course as it moves southwards or northwards according to the time of the year. In addition to mountains on the far horizon, people sometimes use also rocks and trees, which are near by.

There are two questions, which the Hamar typically raise in relation to the sun: Firstly, how long does the sun 'rest' in its 'hole' or 'house' when it has reached the southernmost point of its journey? If the sun reaches its southernmost point and then stays in its 'hole' for several successive days, then this means that things are well, that there will be sufficient rain and a rich season in the future. If the sun reaches her 'hole' and immediately returns north again, then this is a bad sign which speaks of drought, disease and son on.

Secondly, does the sun reach its 'hole' properly? If it reaches its 'hole' or even travels further south than it usually does, this means that there will be sufficient rain, but if it returns before it has even entered its 'hole', then this spells disaster. I have often taken part in discussions about whether the sun was reaching, had reached or had failed to reach its southernmost point, but I never witnessed any discussions about its precise return from its northern travels. I think this has to do with the coming of the dry season in December and the impending shortage of food associated with it. In December people are full of anxieties! In June, when the sun reaches its northernmost point, things are different. Then the first crop of sorghum is ripe or is ripening and people are less concerned with the future than with the present. Even if the harvest is poor, anxieties are now much less than in December, and therefore the need to divine the sky is now much weaker.

Coffee divination

I now turn to types of divination which are not confined to observing the environment but involve some intervention and the manipulation of substances, objects, body parts and the like. Let us first look at coffee divination:

If possible, the Hamar like to drink coffee (*bunno*) in the morning as well as in the evening. The coffee is mainly water with a few beans of coffee floating in it, and it is drunk out of large bowls made from gourds. In the past, I have spent many hours drinking coffee with my Hamar friends, and always before I drank I found it fascinating to watch the dark little lake at the bottom of my bowl. From this experience I can understand that the Hamar have found it tempting to use the coffee as a medium for divination. But coffee divination is in fact rare in Hamar and it is more or less accidental that I have relatively detailed field notes about one case. I like to quote this case from my notebook because it speaks not only of the technique of coffee divination but also of the spirit in which coffee divination generally is conducted in Hamar:

5.10.1975, Shada, a man from the clan of *Misha*, has already several times at moments of crisis consulted the coffee in his bowl to find the causes of sickness afflicting someone in the homestead of Berimba's sons. Now Shalombe is badly ill and Baldambe has called Shada to consult the coffee. Here I note down a few of the facets of the divination: The first which I find striking is that Shada speaks very clearly as he interprets the coffee in his bowl. At times his voice narrates rhythmically and almost sings. Many of his phrases sound stereotyped, but at the same time there is undoubtedly much personal freedom in the performance. His gestures are manifold and much of their meaning escapes me. Yet I understand at least a few of the gestures.

(1) At times he shakes the bowl after a longer examination of the coffee. By shaking he extinguishes the present pattern of the coffee and creates a new image, which provides new information. (2) With his forefinger he taps the ground around the bowl, which he has placed on the cowhide in front of him. It looks as if he is trying to activate the immediate environment of the bowl. (3) With movements of his right hand he tries to establish a connection between the coffee bowl and sick Shalombe who sits right of him. (4) He snaps his fingers and points towards the coffee in short, quick gestures. Intuitively I feel that he is trying to catch the attention of the coffee by bringing movement into its environment. (5) He moves the bowl away from himself and then slowly draws it straight back to himself, letting the gourd touch the ground while he moves it. (6) He slowly draws invisible lines across the coffee, almost like a matrix through which he watches the mirror below. (7) He tips the bowl slowly from one side to the other and dives with his head into the bowl to examine it especially closely. (8) He claps at the outside surface of the bowl, obviously in an attempt to 'wake up' the coffee and make it speak to him in an articulate way.

Despite of all this drama I have the impression that the liquid and the patterns, which form on its surface are after all not of such great practical importance. Shada looks at the coffee, but then, one of his eyes is totally blind and the other does not seem to see much either. What counts is his

contemplative attitude towards the coffee and by holding the bowl in his hands the coffee speaks almost through him. I had expected him to examine the coffee first closely and then slowly come up with a few statements, fragments of questions and answers, rather like in the sandal oracle. Instead, he seems to listen into himself. While holding the coffee bowl, he begins to sum up matters concerning the illness of Shalombe and then the coffee speaks to him, intervenes and corrects his line of thought and stops him from drawing wrong conclusions.

Sandal divination

To consult the sandals is such an important and critical business that people rarely speak directly about it. Instead of saying, «I am going to hit the sandals (*dunguri kano i da ye'e*)» or «I am going to cause the sandals to be hit (*dunguri kanso i da ye'e*)» they use euphemisms like for example the following: (1) «I am going to lift up the leaves (*kalbe dashphoide i da ye'e*)», which means that you are going to consult the sandals. (2) «I am going to clean (literally 'sweep') my hand (*an i da sasee*)». This expression is related to the fact that the diviner asks all those who attend the divination to stretch out a hand and touches it with the sandals before he begins the divination. (3) «I am going to have my skin touched (*zara issa i yedade*)». Here, one type of divination is substituted by another. That is, the expression refers to the divination, which involves the touching or rather massaging of someone's skin. Often children or women go to a diviner and have a part of their body (arm, belly) massaged in order to find out certain matters. So when one wants to speak of one's wish to consult the sandals but does not want to say this directly but in a weaker form (i.e. euphemistically) one says that one is going to have one's skin touched.

There are many accounts of the different contexts in which sandal divination may occur in Hamar (see Lydall and Strecker 1979a, 1979b, and Strecker 1979), but no full description of any single case of throwing the sandals has been published as yet. Therefore I quote here from my notebook:

(27.3.1983) A month ago, in Dambaiti down at the dry river bed of the Pere the fields were planted. Since then the sorghum has grown a little, but now the elders (*donza*) are worried about two tings: the rains may fail and sickness may befall the crop. In order to find out what to do about these two worries they sent for a diviner (*moara*) to consult the sandals on their behalf. The diviner came last night and was treated well with coffee, milk and sorghum food. His name is Wadu, son of Orgo from the settlement of Mukoio and the clan Adasa. Last night it was asked where the sandals should be thrown. Baldambe answered that they should be thrown under an old acacia tree, which provides the best shade for such an occasion. The diviner has already thrown the sandals here once before and has found that the place is good. The tree is one of well-being and good fortune (*barjo*) and under it the sandals will speak well and tell the truth. Generally, the place where the sandals are thrown is important, and here are some examples of where divination may take place: (1) For family and domestic affairs the sandals should be thrown on the cleanly swept place (*boaka*) in front of the homestead. (2) If the herds, that is sheep, goats and cattle, are concerned the divination should take place in the cattle enclosure (*dele*). (3) If the people of the neighbourhood (*zarsi*) are concerned, then a place like the acacia tree outside the Berimba homestead should be chosen. (4) For hunting and raiding one should consult the sandals outside of the settlement in the bush.

After the herds have left for grazing and all the main domestic tasks of the morning have been completed, the men of Dambaiti are free and ready to join the sandal divination, and Wadu goes over to the acacia tree where the ground has been swept clean and a cow hide has been put down for him. When Wadu sits down on the cowhide, he faces the East where the sun rises and where we can see Darramaega, the mountain homeland of the Hamar. Right of him sit old Labuko, Kolmo, Baldambe and myself, and left and in front of him are Dirmi, Laesho, Kairambe, Dube, Gele, Goiti and Woro. No outsider is allowed to participate and old Walle Lokarimoi and a few guests from Ande are especially told that they should leave after the

morning coffee because the sandal session is none of their business. Even Baldambe's brother Lukusse who lives at another settlement does not take part although he listens from behind the tree.

Before he begins to throw the sandals, Wadu asks Kolmo to give tobacco to each of us. We receive the tobacco with our left hand and then pass it on to the diviner. The sandals are lying on the cleanly swept space in front of Wadu, parallel and facing him. This means "face me", "look at me". Wadu then sprinkles the tobacco around the sandals, holding the bulk of the tobacco in his left and sprinkling it on the ground with his right hand. With this he tries to satisfy the dead spirits of the forefathers and makes sure that they do not influence the divination negatively.

After this, Wadu begins to call '*barjo*'. He uses his hands to wave the rain towards us, and calls out "let the rain fall" (*domo ko hanshee*) very articulately. Then he asks Baldambe to also call '*barjo*' (for texts on the contexts, form and function of calling '*barjo*' see Lydall and Strecker 1979a, 1979b; Strecker 1979, 2010).

When in this way favourable conditions have been created, Wadu begins to throw the sandals. He holds them in his right hand and in such a way that the sandal on the top points towards him and the one on the bottom points away from him. This means that the sandal on the top should talk to him and the sandal at the bottom should speak to the listeners...

He beats the pair of sandals on the ground twice, then holding them high in the air lets them clap once against each other and then throws them down quite violently. He does this in such a way that the sandal which was on the top when he held them comes to lie below. This sandal almost invariably comes to stay on the ground with its face down while the other jumps up into the air and then comes down with its face either up or down and pointing in any direction. The sandal which is first above and then lies below with its face down, – this is you, is your cow hide on which you rest, is your homestead. The other, which 'leaps' tells you what will be the matter with you.

Wadu at first keeps throwing the sandals repeatedly and quietly. Everyone watches and no one says a word. After a while he starts making silent small gestures following the figurations of the sandals with his fingers and also measuring their distance to each other. Little by little he begins to talk. In a high pitched but at the same time hushed voice he begins to raise questions and to make statements:

The rain will fall tomorrow.
Is there war?
Is there sickness?
People will go on a trading expedition.
Rain, dark as the night!

The question or statement comes first and then he throws the sandals, and the sandals give the answer to the question or comment on the statement.

We hear the first clear answers concerning the questions for which we have called the diviner when Wadu mentions the plants, which we should select and throw away in the bush. The plants are *tsatsa* and *chooko*. Wadu divines that the parasites, which may threaten the sorghum should be placed between the leaves of a *chooko* plant which should be bound up with the bark of a *tsatsa* plant. This bundle should then be placed into an old coffee pot which in turn should be thrown away on a path leaving the settlement in the direction of Ari country, that is towards the north from where originally the sorghum is said to have come.

For quite a while, Wadu keeps asking the sandals which family might have the pot that should be thrown away. Eventually the sandals point to Daina's homestead, but Daina's son Gele says that they don't have any pot. So Wadu continues throwing the sandals, and as he does so, he asks us several questions. When he hears that Issare, a young woman who recently has established her own household, is present in Dam-baiti, he asks the sandals about her, and they reveal that Issare's coffee pot is causing the rains to fail.

Once Wadu has found out how to protect the crop and has identified the obstacle that has prevented the rain from coming, he says quite boldly that the rain will begin to fall the day after tomorrow. He adds that the settlement of Dambaiti should be sealed off by a *kuura*, a bundle of protective plants placed on the paths that lead to the village. The plants are *wolkanti*, *ardo*, *wurri*, and *choko* (which has already been mentioned above). They all belong to a family of bitter plants that may kill parasites or at least drive them away.

Reading the entrails

In Hamar, like in so many other places, divination by means of entrails is closely associated with sacrifice. In fact, sacrifice and divination combine and form a conceptual whole. One can see this already very clearly in the terminology which the Hamar use to refer to the event where an animal is slaughtered and its entrails are consulted: Firstly, they may conceptually focus on the tool of sacrifice and call the occasion *alpha*, which ordinarily means ‘knife’ but here signifies the sacrificial knife by which the animal gets stabbed to death. Secondly, they may focus on the medium of divination, that is the intestines which get removed from the belly of the sacrificial animal and call the event *rukunti masha*. *Rukunti* means intestines or entrails and *masha* means to slaughter, and it includes the skinning and butchering of an animal. Thirdly, they may focus on the recipient of the sacrifice and speak of *imba masha*, which means ‘father-slaughter’. The ‘father’ may be any dead relative of up to three ascending generations, but it has remained unclear to me whether the Hamar think here of a slaughter “for”, “of”, or “with” the father, or possibly of something else.

Occasionally an ‘*alpha*’ may be necessitated by some acute problem facing the Hamar, for example sickness or war, but the proto-type of the ‘*alpha*’ occurs several years after the death of the head of a family and is later repeated after an interval of so and so many years. At an ‘*alpha*’, all the members of the family are called to come to the homestead of the deceased and all the herds of the family are driven into the goat and cattle enclosures of the homestead.

Then the oldest son, that is the oldest male member of the sibling group, slaughters a goat at the gate of the goat enclosure. The details are as follows: Early in the morning, just after sunrise, the oldest son puts on a sheep skin which he wears over his shoulders, and then departs for the bush where he collects some leaves of a very green and soft creeper plant called *gali* (*ipomoea spathulata*). The Hamar liken the heart-shaped leaves to the cowhides on which they rest and sleep. In the most general sense, *gali* refers to wellbeing. Thus it is ‘well-being’ which the person who does the sacrifice brings when later he puts the *gali* leaves down at the gateway of the goat enclosure. The wellbeing is meant for the ‘*maeshi*’, the dead spirits who have come to the gateway for the occasion of the sacrifice. According to Hamar belief, the deceased may be physically dead, but spiritually they remain alive for several generations and are concerned with the internal affairs of the homestead.

After he has deposited the *gali* leaves at the gateway, the sacrificer enters the goat enclosure and selects a goat for sacrifice. Before he uses the knife, the sacrificer picks up a *gali* leaf and symbolically stabs the animal four times with it. After this, he pushes the knife through the throat deep into the chest of the goat aiming for the heart. When the animal falls to the ground, it is important to note on which side it falls. The right side is considered a bad omen, the left side a good one. Once the goat has died, it is skinned and the intestines are removed and put into a bowl. This bowl is then handed to a *moara*, a man who has proved himself to be good at the art of divining.

During their lives, many men in Hamar try to achieve some competence in reading the entrails, but only some of them perform the art so successfully that they become known as specialists and are called *moara*. Such a *moara*, or sometimes several *moara*, must be present at an ‘*alpha*’. In fact, the

moara will be specially invited and only once he has agreed to come and has named the day of his arrival, the ‘alpha’ is allowed to go ahead.

The sacrificer himself hands the bowl with the intestines to the diviner. The *moara* then takes the intestines and, turning the bowl upside down, spreads them over the back of the bowl in such a way, that the intestines look like a Hamar homestead built on top of a hill.

High up and at the center is the colon labyrinth, which signifies the house of the homestead. Behind it lie the large intestines, which represent the granary, and below the colon labyrinth stretches the membrane connecting the intestines. The even and smooth surface of the membrane is likened by the Hamar to the even and flat ground of the animal enclosures, which adjoin the houses of the homestead. At the bottom and at fringe of the membrane lie the small intestines. Their winding and meandering path is said to represent the fences of the homestead.

The diviner uses “yes” and “no” answers:

Is it a goat that I see here? – Yes.

Is the goat female? – No.

Is the goat male? – Yes.

Is the goat yellow? – No.

Is the goat white? – Yes... etc.

In this way the audience hears what the diviner sees, and the onlookers experience together a movement from question to answer, from guessing to certitude.

The divination is not a very sombre affair throughout. On the contrary, after an always very serious opening, the divination often takes a humorous turn. Although people believe that the intestines contain some truth, which is vitally important for them, they do not believe any particular divination completely. The diviners are prone to make mistakes. In this every one agrees. Diviners may even falsely pretend to ‘see’ things while in fact they are seeing nothing. Or they may hide things from people, especially when they see death and suffering in the intestines. Then they say that everything is all right while it is not. Knowing of this deception, people joke a lot and tease one another. The *moara* is not less humorous and ironic than the audience. His special strategy is to point out that the dead spirits, the *maesh*’, are themselves mischievous. They «cause me to speak a lie» the *moara* says, «and only slowly tell me what they really want».

Now, what precisely is the diviner looking for? He is looking for dangers and their remedies. The remedies consist of finding the dead spirits (*maeshi*) which one should placate by offering them an animal as sacrifice. The sacrifices are necessary because ultimately all the danger which one may detect in the intestines of a sacrificial animal are sent by the dead. The dead threaten the living in order to demand animals. They want to be ‘fed’. If the living forget them, they send suffering, even death.

Conclusion

Do people actually need to believe in order to practice divination? Tyler’s I-C-P model tells us that they need not believe in what they proclaim. They may believe something other than what they say they believe. In fact, they may believe nothing at all, and yet may participate in the flow of communication, which we call divination or more broadly religion.

Generally one can say that *homo sapiens* or rather *homo rhetoricus* (Kopperschmidt 2000) is in a peculiar dilemma: he knows too much and knows too little. This was already well expressed by Evans-Pritchard, when he summed up one part of Henry Bergson’s theory of religion:

If intelligence has its advantages it also has its disadvantages. Unlike animals, man can foresee the difficulties before him and has doubts and fears about his ability to overcome them. Yet

action is imperative. Above all he knows that he must die. This realization of helplessness inhibits action and imperils life.” Having made this interesting point, Bergson went on to say that religion is not a product of fear but “an assurance, an insurance against fear” (Evans-Pritchard 1965:116). This in turn goes well with the theory of helplessness and pattern matching explicated by the zoologist Valerius Geist, which says that, “Animals strive to live in an environment predictable to themselves (1978:27).

Humans also fall under this law. If they find life continually unpredictable, if they continually do not know how to cope, they suffer stress, and then disease and death. If on the other hand they cope successfully, and know they will cope successfully in the future, they experience emotional harmony, which in turn strengthens their whole organism. To sum up: As continued unpredictability leads to a feeling of helplessness and imperils life one would expect people to develop forms of reflection – including divination – which help them to establish stable behaviour patterns in as many domains and situations of their lives as possible.

References

- Benedict, R. 1934. *Patterns of Culture*. Boston, Mass. Houghton Mifflin.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Carrithers, M. (ed). 2009. *Rhetoric, Culture and the Vicissitudes of Life*. New York and Oxford. Berghahn Books.
- Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Theories of Religion*. Oxford. Oxford University Press.
- Geist, V. 1978. *Life Strategies, Human Evolution, and Environmental Design. Toward a Biological Theory of Health*. New York. Springer.
- Hariman, R. et al. 2022. «Rhetoric culture theory. Oxford Research Encyclopedia» in *Anthropology*. Online publication.
- Hilton, M. 2006. «Reflective Practices in Arts and Education», in *Reflective Practices in Arts Education*. Burnard, P. and Hennessy, S. (eds). Springer ebook: 33-44.
- Kopperschmidt, J. (ed). 2000: *Rhetorische Anthropologie. Studien um Homo rhetoricus*. Muenchen. Fink.
- Lydall, J., Strecker, I. 1979a. *The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. I. Work Journal. Hohenschäftlarn*. Klaus Renner Verlag.
- Lydall, J., Strecker, I. 1979b. *The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. II. Baldambe Explains. Hohenschäftlarn*. Klaus Renner Verlag.
- Nienkamp, J. 2001. *Internal Rhetorics: Toward a History and Theory of Self-Persuasion*. Carbondale. University of Southern Illinois Press.
- Strecker, I. 1979. *The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. III: Conversations in Dambaiti. Hohenschäftlarn*. Klaus Renner Verlag.
- Strecker, I. 1988. *The Social practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. London. Athlone Press.
- Strecker, I. 2010. *Ethnographic Chiasmus. Essays on Culture, Conflict and Rhetoric*. Berlin, Lit and Michigan. Michigan State University Press.
- Strecker, I., Tyler, S. (eds). 2009. *Culture and Rhetoric*. New York and Oxford. Berghahn Books.
- Tyler, S. 1978. *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning and Culture*. New York, San Francisco, London. Academic Press.
- Tyler, S., Strecker, I. 2009. «The Rhetoric Culture Project», in *Culture and Rhetoric*, Strecker, I., Tyler, S. (eds). New York and Oxford. Berghahn Books: 21-30.