

Vol. 10 | N. 1 | 2021

Ve **visual ethnography**



VISUAL ETHNOGRAPHY

Vol. X, N. 1, 2021

ISSN 2281-1605

VISUAL ETHNOGRAPHY

Editor-in-Chief

FRANCESCO MARANO, University of Basilicata, Italy

Editorial Staff

MARINA BERARDI, University of Basilicata

FRANCESCO DRAGONE, USA

VALENTINA LUSINI, University of Siena, Italy

DUGA MAVRINAC, Institute for Anthropological Research, Croatia

PIETRO MELONI, University of Perugia, Italy

IRENE SALERNO, University of Basilicata, Italy

Film Review Editor

FRANCESCO DRAGONE, USA

Photo Essay Editor

MARINA BERARDI, University of Basilicata

Contact

editor@vejjournal.org

info@vejjournal.org (Support)

v.epifania@diotimagroup.it (Subscriptions)

Subscriptions

Individual Online € 15

Institutional Online Subscription € 150

Institutional Online for least developed countries € 70

Subscribe at the web page

<http://www.vejjournal.org/index.php/vejjournal/pages/view/info>

Visual Ethnography is indexed in Scopus and Web of Science

ANVUR Rivista di Classe A, Macrosettore 11/A5

Patronage University of Basilicata, Italy

Web Leonardo Di Benedetto

Editorial Board

LETIZIA BINDI, Università del Molise, Italy
SYLVIA CAIUBY NOVAES, Universidade de São Paulo, Brazil
CATALINA CORTES SEVERINO, Universidad Nacional de Colombia, Colombia
MARIA LUISA CIMINELLI, Università Ca' Foscari Venezia, Italy
SYLVAIN CONORD, University of Paris Ouest Nanterre La Défense, France
ELIZABETH EDWARDS, De Montfort University, United Kingdom
PAOLO SILVIO HARALD FAVERO, University of Antwerp, Belgium
FRANCESCO FAETA, Università di Messina, Italy
STEVEN FELD, University of New Mexico, United States
ANNALISA FRISINA, Università di Padova, Italy
ANNA GRIMSHAW, Emory University, United States
MELINDA HINKSON, Deakin University, Australia
FERDINANDO MIRIZZI, Università della Basilicata, Italy
VINCENZO PADIGLIONE, Università di Roma "La Sapienza", Italy
SARAH PINK, RMIT University, Melbourne, Australia, Australia
THIERRY ROCHE, Université d'Aix-Marseille, France

VISUAL ETHNOGRAPHY

Vol. 10, I, 2021

ARTICLES

- 6 Leviathan. Enaction and Ontological Unconscious in an Ethnographic Film that Challenges Anthropology
FRANCESCO MARANO
- 21 Vulnerable childhood: Audiovisual Narratives in Spanish Social Advertising
JORGE GRAU REBOLLO
- 42 Abitare, tecnologia e benessere. Strategie e tecnologie umane per un benessere come processo: da un caso studio
EMANUELA SANGIORGIO
- 61 La narrazione dei luoghi come strumento di restituzione dei territori.
Atlante di genti remote: il racconto delle Isole Tremiti attraverso le storie dei suoi abitanti
CIRIACA CORETTI

PHOTO-ESSAYS

- 77 Animistic Motifs and the Cross: A Visual Narrative on Indigenizing Christianity
AVITOLI G. ZHIMO
- 85 Making Depression Visible: A Decade of Self Portraits
JASON YUK-FAI LAU
- 107 The Becoming: Young Working-Class Masculinities in Nepal
MARK TURIN AND DAISY YANG
- 121 Digital Platform Delivery Guys: Extended Production Point in the City
IVÁN OJEDA PEREIRA AND FERNANDO CAMPOS-MEDINA
- 132 Yatras in the Medieval Indian Temples: A Visual Story of Rukunayatra in Odisha
KRISHNA KUMAR A AND UPALI APARAJITA
- 148 The Kamot Ganga Puja: Sharks of Sundarban
RAJ SEKHAR AICH

REVIEWS

- 162 Vivere in un mondo precario. Una essay-review de *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, di Anna Lowenhaupt Tsing
PIETRO MELONI

LEVIATHAN. ENACTION AND ONTOLOGICAL UNCONSCIOUS IN AN ETHNOGRAPHIC FILM THAT CHALLENGES ANTHROPOLOGY

Francesco Marano, *Università of Basilicata*

ABSTRACT

After reviewing the main interpretations of the film *Leviathan* by Lucien Castaing Taylor and Véréna Paravel, most of which are based on the concept of “immersivity”, Francesco Marano proposes to see the film as an example of enactive style and to contextualize the film in the recent “ontological turn” of anthropology. In this way Marano tries to bring the film back into the ethnographic genre from which some authors have ousted it, asking anthropology to expand its boundaries rather than strengthen them.

KEYWORDS

Bio

Francesco Marano, anthropologist, filmmaker and artist, is associate professor at the University of Basilicata. He teaches visual anthropology, ethnography and art-based ethnography. He published *Camera etnografica. Storie e teorie di antropologia visuale* (Milano, Franco Angeli, 2007), *Il film etnografico in Italia* (Bari, Edizioni di Pagina, 2007) e *L'etnografo come artista. Intrecci fra antropologia e arte* (Roma, CISU, 2013). He is the editor in chief of the journal *Visual Ethnography* and he has curated residencies based on the collaboration among artists and anthropologists. As a filmmaker he made several ethnographic film screened at international festivals.

francesco.marano@unibas.it

In 2013 Lucien Castaing-Taylor and Véréna Paravel made *Leviathan*, an 88-minute film about deep-sea fishing that takes place on an American fishing boat. The film was made off the coast of New Bedford, Massachusetts - once the whaling capital of the world, now the largest port hosting over five hundred fishing boats each month. *Leviathan* films one of these boats using an arsenal of GoPro cameras that move freely in the environment, from the underwater level to the point of view of the seagulls.

The film was produced within the activities of the Sensory Ethnography Lab at Harvard University (SEL), a laboratory for young experimentalist filmmakers with anthropological training. Among them, J.P. Sniadecki, Stephanie Spray, Libbie Dina Cohn and Diana Allan (Henley 2020: 421- 452). As stated on the SEL website:

The Sensory Ethnography Lab is an experimental laboratory that promotes innovative combinations between aesthetics and ethnography using analog and digital media, installations and performances to explore the aesthetics and ontology of the natural and non-natural world. By exploiting perspectives from the arts, natural, social and human sciences, SEL encourages attention to the multiple dimensions of the world, both animate and inanimate, which can only with difficulty be returned by words (<https://sel.fas.harvard.edu/>)

The film has solicited numerous criticisms and reflections both on the interpretative level and on that of the ethnographic method, placing itself between artistic practices and anthropology. Given its circulation as an installation in various galleries and museums of contemporary art¹, this film challenges to rethink the "ethnographic" genre of the documentary as well as the relationship between aesthetics and anthropology within ethnographic representations and the mission of anthropology itself.

Vol. 31, n. 1, 2015 of *Visual Anthropology Review* (VAR) collects several critical and analytical contributions on the film. The general impression one gets is that although all the texts capture some relevant aspect, the film seems to have an autonomous life and always manages to escape the desire to dominate it through an exhaustive interpretation. Here is a summary of some selected interventions in which the most relevant points of the contributions are highlighted.

Alanna Thain interprets *Leviathan* using the concept of flying over - *survoler* - here exemplified by the action of the seagulls present in the film and earlier proposed by Raymond Ruyer in his work *Néo-finalisme* as a helpful interpretation

to criticize and correct the persistent impression we have of thinking that we perceive the world as exposed before us, as observed from an additional dimension. In media practices and studios this is both simulated and described as 'first person perspective' [...]. Part of *Leviathan's* excitement and challenge is in the way the film operates through bodily intense sensations that are ambiguously embodied, producing a subjectivity that does not operate simply from a human point of view [...] *Survoler*, as a tactic of sensory ethnography, rejects the corrective distance from the sensation as a way of knowing the world, proposing an immanent alternative to a politics of representation through the ethical-aesthetic experience (Thain 2015: 42).

Still based on Raymond Ruyer's philosophy, Thain points out that sensation is not just perception, it is a real act of knowledge:

Sensation is an act of knowledge, not pure observation, because it is the act of a being already in the world, capable of grasping meanings and having a sense of the 'other' - a sense / feeling as primitive as the intuition of its very existence. Pure observation will never be knowledge, but only an event, an exchange of energy. Pure knowledge remains virtual, since it will not give us any details on the 'other'. It is the combination of observation and knowledge in the sensation of the primordial organic self-subjective consciousness of the living being - and of the physical events on the sense organ - that allow a 'detailed knowledge' of other beings (Ruyer 1952: 127).

¹ *Leviathan* has been exhibited at the Whitney Biennial (7 March – 25 May 2014), at Everson Museum of Art di Syracuse (17 settembre-24 ottobre 2015), at the Marian Goodman Gallery in London as well as several other galleries.

Thain identifies in the film a "relational ecology" based on immersion, without this heading towards a specific end - underlining how GoPro's do not occupy the point of view of human social actors and remain embodied in the matter itself as ambiguous observers.

This issue of a 'disembodied' vision - that is, not belonging to a subject - returns in the essay by Eirik Frisvold Hanssen. Castaing-Taylor himself describes the sensations he felt while watching the film:

Watching our footage we were struck by a paradox, that we felt as if we were looking at moving images and sounds that were simultaneously separated from the subjective [optical POV] shoulder shots that one associates with documentaries and especially non-film cinema fiction; they seemed to be completely disembodied and separated from the director's intentionality. And yet they seemed to be much more tied to a subjective embodied experience of the world than when you are actually in that world - not when you are making a movie. Thus they were both embodied and disembodied, a kind of objective manifestation of a subjective experience (Lucien Castaing-Taylor, in Jaremko-Greenwold 2013).

Stevenson and Kohn point out how the absence of voices in *Leviathan* is a problem for anthropology.

Without a single, individual, speaking subject, or a stable perspective, what can we say about what the film 'is saying'? [...] In refusing to let the 'natives' speak, *Leviathan*'s detractors are concerned. The filmmakers have reduced the political reach of a film that could have said a lot about capitalism and class, the environment and the fishing industry. It is a well-known topic: if anthropology is unable to do anything, at least it can give a voice to the people it studies (Stevenson and Kohn 2015: 50).

The very figures of the people do not stand out clearly, we see them blurred, confused, moved by the movements of the fishing boat in the waves, as in a nightmare. In this I believe I can read a further strategy of the filmmakers aimed at rendering the density of relationships and the non-separability of the subjects. The fishermen's voices are reduced to indefinite sounds, and thus the ability of the voice to structure the space "around" is lost thanks to the work on sounds by Ernst Karel - whose contribution "dissolves the artificial boundaries between human voices and others, allowing us to hear something else" (Idem: 51). On the other hand - Stevenson and Kohn write - do not the eyes of the beheaded fish speak to us? Likewise, do not fishermen's bodies speak to us about the repetitiveness of work, do not they give voice to the vulnerability of the body when working in extreme conditions? And the fisherman who vainly tries to resist sleep in front of the television broadcasting the Deadliest Catch reality show about offshore fishing, wasn't he dreaming of the movie? And aren't we ourselves, looking at *Leviathan*, sinking in the sea of his dream?

Looking at *Leviathan*, are we not falling into the vast sea of his dream? What can happen - we wonder - if we allow this *Leviathan*, this sea monster from a movie, to swallow us whole, to dream of itself through us? What would happen if we dived into its sea depths? [...] What would happen if we thought of *Leviathan* more as an ethnographic dream than a film, one in which recognizing the reality of our world means abandoning the sovereign Self on which so much of our critical power has hitherto depended? What happens when we allow the depths that the film evokes to come closer to us? What happens if we accept that our reference points disappear? In this terrifying space, what other types of connections to the world become possible? (Idem: 51-52).

Stevenson and Kohn observe that the presence of the numerous GoPros dissolves the idea of a single protagonist. Following the images they show, our individual integrity as spectator also dissolves: "we are submerged and dissipated by drowning in the depths of *Leviathan* [...] and perhaps we gain the possibility of a kind of sympathetic resonance with all the beings, foreign and familiar, that this sea monster envelops" (Idem: 52).

Then, citing Kaya Silverman (2009), they argue that the dream with its associations allows us to resonate with other beings beyond us, taking us beyond our limits, an ethical as well as political practice in a world that is extending beyond us human, "in this ethnographic dream we become the dark depths of the ocean. We are conquered by this other world" (Idem: 52). In this way *Leviathan* enters the center of the issues addressed by the ontological turn in anthropology, which has allowed us to enter our field of observation and relationship with other beings besides humans, and "provides a sensory method that allows for these realities to show themselves. In this sense it could be thought of as a kind of ontological

poetics (Kohn 2015), opening us to the terrifying world of other types of reality” (Idem: 52). It is in this sense - Kohn writes - that *Leviathan* is a political film, because it teaches us to listen to the multiple voices of this world beyond our own, going beyond the need to give a voice to the fishermen of New England, whilst developing an ethnographic harmony with the voices of our world.

Ohad Landesman argues that *Leviathan*'s style is far from observational cinema and rather seeks to find new ways of participatory observation. Renouncing the description, it focuses on the relationship between the filmmaker and reality and tries to separate the sounds from their sources to communicate a sense of indeterminacy.

It is difficult to understand what we are looking at, where we are positioned or whose point of view we are incorporating. We cling to the sound, which also does not help us orient ourselves [...] We are saturated by a chaotic mosaic of small details and only our imagination can help us to put those things in some form of spatial perspective [...] *Leviathan* generates an experience of immediate reality that is corporeal and prelinguistic. (Landesman 2015: 15).

The film constructs the viewer as a "kinesthetic subject", a term that Landesman borrows from Sobchack - who in turn uses Merleau-Ponty to explain it.

[A kinesthetic subject] defines the viewer of the film (and, therefore, the filmmaker) who - through an incorporated vision informed by the knowledge of the other senses - 'makes sensitive' what is it to 'see' a film, both 'in the flesh' and in that 'of which it speaks' [...] The kinesthetic subject touches and is touched by the screen - able to convert seeing into touching and vice versa without a thought - and through a sensory and intermodal activity, is able to experience the film as here and there, rather than to clearly place the place of the cinematic experience as on or off the field. As a lived body and spectator, the kinesthetic subject subverts the prevailing objectification of vision that would reduce the sensory experience of films to an impoverished 'cinematic view' or place anorexic theories of identification that have no flesh, that cannot digest 'a feast for the eyes' (Sobchack 2004: 71).

The conception of the spectator as a kinesthetic subject recalls the idea - mentioned by Landesman - of the skilful vision proposed by Cristina Grasseni, according to which vision is not separated from the activity of the other senses, but is rather always "incorporated in multisensory practices where the gaze is coordinated with expert movement, with rapid changes of point of view or with other senses such as touch" (Grasseni 2010: 4).

At the end of his article, Landesman almost seems to throw in the towel, but at the same time underlines the full place of *Leviathan* in the history of the ethnographic film in continuity with the observational film:

it is almost impossible, given its open and unconventional structure, to understand exactly what the filmmakers wanted to achieve in *Leviathan* and what should be the 'right way' to read it [...] [*Leviathan*] offers a futuristic conception of a post-human world where human beings may not have the innate right to place themselves above nature [...] It nourishes the pleasure of contemplation very well, empowering the viewer with the freedom to observe things calmly and intelligently [...] I proposed that *Leviathan* should not necessarily be interpreted through a breakthrough discourse that describes it on the basis of his total novelty, but rather in terms of the continuity it establishes with the observational film approach, that has long dominated the practice of ethnographic filmmaking [...] *Leviathan* is not to be theorized simply as a generator of an exhaustive spectator experience, but as an important milestone in the development of new ways of understanding participation and experimentation in ethnographic encounters through the film (Landesman 2015: 18).

Christopher Pavsek points out that in the face of Lucien Castaing-Taylor's accusation of *iconophobia* against mainstream anthropology, he seems instead to be suffering from *logophobia* - due to Ernst Karel's systematic rejection of the word and the "cacophonic" use of sound. Moreover, despite the abundance of images of all kinds, "the experience that the film offers remains rather blind" (Pavsek 2015: 5). Based on Merleau-Ponty defining the invisible in terms of an "inexhaustible depth", Pavsek argues that the film's experience remains invisible "not only because of its rejection of the conceptual, but also as an effect of the way the film shows things" (idem).

Another observation of Pavsek concerns the association between experience and the contemporary cliché of immersion, a very widespread term to indicate an engaging experience. Pavsek also emphasizes the doubling of the term experience in Castaing-Taylor and Paravel's statement, when they say that their purpose was to give people "a very powerful aesthetic experience, to offer them a glimpse into a reality they had not experienced first hand - a protracted, painful, difficult, visceral deep embedded experience [...] Our desire was simply to give an experience of an experience [...] it is an 87-minute experience of being at sea, both metaphorically and literally" (Castaing-Taylor and Paravel 2013).

This "doubling", according to Pavsek, is not so much a detailed description of the filmic experience, of the act of seeing and being seen, as "an unconscious echo of the commodified world we live in today" (Pavsek 2015: 7). This immersive experience raises another question: although filmmakers intend to give up any kind of interpretation, what freedom does the viewer actually have? "Why is the spectator's embedded experience not considered a constraint or an imposition on the spectator?" (idem). Indeed, this question seems to me to involve an even more relevant consideration: whether concepts, interpretations and critical positions can only be communicated through a non-immersive distance and words (narrating voice or dialogues), or whether we think that "pure" filmic images can communicate an asignificant primary experience, then we are removing the images from their power to "say something" - thus bringing the body back to a biological conception that anthropology has long since surpassed: the body, we know, is always as cultural as it is biological. We have thus to ask ourselves, what is of cultural, learned, in this film's "asignificant" immersive experience. Furthermore, according to Pavsek, an ethical question arises:

What are the ethical implications of such an act of seeing or putting viewers in a position where they can only 'speculate' about the people they are watching - especially when the people who are being watched have no control over how they are described, whether in a dense or a thin way? Or, to put it another way, if one refuses to provide an interpretation of the observed world to let the viewers make sense of that world in their own terms - perhaps letting them project a whole series of preconceptions onto that world, with which they approach the film - isn't this an abdication of ethical, aesthetic and intellectual responsibility? (Pavsek 2015: 8-9).

Fundamental, or as Pavsek says, an "a priori" for communicating an immersive experience, is the use of the GoPro.

The GoPro has not only become a central part of the way the experience is framed - making everything in its immediacy convey a deeply historical experience. It has also become - as in the words of Alexander Kluge and Oscar Negt - the horizon of the experience, both an instrument of the experience and a final measure that confirms that that experience was lived: that someone has experienced an experience (Pavsek 2015: 10).

Leviathan, the mythical sea monster, becomes a metaphor for primordial chaos, an endless waking nightmare, which can only be escaped by falling asleep in front of the television like the fisherman in the film, "generating on a cosmic scale a sort of repetitive disorder in motion that we can only imagine how brutally it is suffered by the workers projected on the screen". This is a nightmare in which the seagulls represent us, "relentlessly condemned to flap their wings, no land in sight, only a vast black sea of total but simulacral fullness, full to the brim of something, but completely empty of hope" (idem).

Christopher Pinney also highlights *Leviathan's* immersive approach, declining the concept of "immersion" into "fluidity" and the "aesthetics of immersion". He then recalls the Sartrean concept of viscosity: viscosity "attacks the boundaries between myself and the other [...] Diving into the water gives a different impression. I remain solid, but touching the viscosity carries the risk of diluting myself in that viscosity" (quoted in Douglas 1966: 39). This fear of stickiness stems from a fear of language loss. Pinney cites MacDougall, as he writes that the use of language often serves to remove the visual "bomb" (Idem: 38).

Robert Gardner's ethno cinematographic work is recalled by Pinney:

Leviathan is Robert Gardner's practice fused with David MacDougall's philosophy and enormously magnified through the lens of a technical miracle. Think of the initial sequence of the fights and the creaking of the oars, which appears as a Wagnerian leitmotif in *Forest of Bliss*, amplified to infinity. This is

what happens when Benjamin's conception of what is 'native in the camera' finds its apotheosis in the GoPro and observational cinema is then 'blown up by dynamite in a tenth of a second' (Benjamin 1992: 229), or perhaps more precisely from the dynamite in ten targets. It is a magnificent result" (idem: 39).

In her contribution, Catherine Russell considers it necessary to question what kind of ethnography is that of *Leviathan*.

The return to experimentalism seems to be returning to the aestheticism to which I had responded in the Nineties. The lack of involvement of filmmakers with their subjects in terms of encounter or inquiry produces such a distance or displacement that the sociological is buried within the sensory effects produced by sound and image. The 'sensory ethnography' category borrows equally from experimental and ethnographic practices, but *Leviathan* seems to overturn the balance towards some sort of sensual and formal abstraction, beyond any capacity for cultural knowledge. Nonetheless, the film employs production technologies in such an innovative way that it causes a return to Walter Benjamin and his categories of humanism, technology and senses as coexisting in a theory of experience. (Russell 2015: 28)

According to Russell, the film seems to embody Benjamin's notion of "anthropological materialism". The reading by the German philosopher of Baudelaire's poetics in *Flowers of Evil* can help us understand *Leviathan*'s poetics: 'Benjamin had a lot of say on this work and its articulation in the ideas of melancholy and aura, through a struggle between' novelty 'and the repetitions of the' always the same 'in modernity" (Idem).

Russell notes that the personal experiences of claustrophobia and seasickness recounted in the interviews by Castaing-Taylor and Paravel are not present in the film, because their bodies are absent - which is very strange for an experimental film dealing with people. If there is an experience, this mainly concerns that of the spectator. Also, writes Russell, the film is so open that it ends up being mysterious. The lack of information and spatial references, the abstract shots, the sounds, the silent bodies of the fishermen and the absence of those of the filmmakers produce a "dehumanized aesthetic" (Russell 2015: 28).

Leviathan fits into Benjamin's question of the aura, of its loss caused by reproductive technologies, but at the same time of cinema as a means capable of restoring experience. GoPros go where the human eye cannot go. They show the "optical unconscious" and generate a disembodied experience in which fish, seagulls, men, objects are intertwined in a single superorganism. "Men's bodies are deeply entangled in the mechanism of the industrial fishing apparatus. Their voices mingle with the pulsating engines of the sound mix, and their movements form the links between the catch and the machinery of the boat" (Russell 2015: 30). I wonder if this superorganism is Nature or Capital. Technology is innervated in the experience, it becomes a second nature (or a second technology). This is Benjamin's "anthropological materialism": the theory of innervation that tells us that body and technology are not separate.

Russell believes that the experience of *Leviathan* can be perfectly evoked by *spleen*, a concept coined by Benjamin and Baudelaire to express the sense of a permanent catastrophe, that is all the more spectacular and engaging the more it is devoid of historical specificity.

The effect of experience is obtained at the price of historical specificity, and I believe that Benjamin's profound ambivalence regarding the film performance provides a model for theorising what is at stake in this ambivalence. Distorted realism tends to put the 'second' technologies of reproduction in the foreground, which are superimposed on the 'first' technologies of fishing and therefore causes a potential redemption of humanity within its state of alienation. On the other hand, the geopolitical specificity of the film tends to be understood within a mythical abstraction in which the show is emptied of its radical energies. The ghost of the *spleen* returns here in a truly extraordinary form, when the hellish cycles of work and kill are repeated every time the film is shown (Russell 2015: 33)

More recent contributions recognize in *Leviathan* the description of a non-anthropocentric world, where everything merges with the other. Paolo Favero writes: "it is probably this continuous fusion of human, animal and natural that made anthropologist and filmmaker David MacDougall declare, in a personal communication, that there is something 'cosmic' in the film" (Favero 2018: 90).

Critical is instead the position of Paul Henley, who in his recent *Beyond the Observation. A History of Authorship in Ethnographic Film* (2020), dedicates ample space to filmmakers trained at SEL and traces their

influences: 1) in American formalist avant-garde cinema, in particular in the work of Sharon Lockart and in his films consisting of a one long shot, like *Exit* (2008), or a long slow-motion shot like *Lunch Break* (2009); 2) in the aesthetics of John Dewey, which exalts the relationship between art and everyday life [Dewey 1934]; 3) in the philosophy of Martin Heidegger and Maurice Merleau-Ponty, to which the filmmakers of SEL allude "to support the importance of bodily experience as a way of engaging with the world, thus underlining the relative absence of discursive language in SEL films in favor of more sensory material" (Henley 2020: 424); 4) in Robert Gardner's films, in particular *Forest of Bliss* (1986), for the almost absence of dialogue and for the analogy between the role of Ernst Karel and that of Michael Chalufour, the sound editor of Gardner (Henley 2020: 425).

The same public statements by Lucien Castaing-Taylor, in which he argues the disinterest in any descriptive or explanatory content of the film, in favor of that "negative capability", as defined by the romantic poet John Keats - that is the ability to be remain uncertain - they lend their side to Henley's judgment that "it is difficult to see how this sincere disclaimer of any interest in facts or reasons is compatible with the general project of ethnography, as it is understood by most of its contemporary academic practitioners". (Henley 2020: 426).

I confess that the first time I saw *Leviathan*, I felt annoyed and impatient with a film that seemed to want to amaze me at all costs - despite the fact that it fascinated me emotionally - a bit like those many videos on YouTube made with the GoPro in which the protagonist, usually a sportsman, exhibits his performance and we are captured by the images. I tried to look at it several times, trying to find an interpretative key that would allow me to insert it into ethno-cinematographic practices. It seemed clear to me that it was, at the time, a unicum, also different from the other "contemplative" productions of the SEL² and from the previous film *Sweetgrass* by Lucien Castaing-Taylor. The GoPro "stunts" were joined by long still shots, like that of the captain falling asleep in front of the TV. In general, the film combines subjectivated (embodied) and desubjectivated / decorporalized (disembodied) modes. These different styles find their balance and coherent intertwining thanks to the environment - a boat in perpetual movement among the waves in the open sea - that envelops everything and holds together in a haptic, spherical and rotating vision for which the fish-eye of the GoPro plays a decisive role. This fluid chaos is spherified by the film whose two-dimensional structure, with a beginning and an end, holds together the fluid mass of the filmed world³. Seagulls become fish (from min. 60.75), air becomes water and vice versa, starfish floating in the dark sea look like stars in the sky, men, fish, birds, machines, tools and objects are all intertwined in a fluid and apparently chaotic codependence that the film spheres.

If to understand *Leviathan* we limit ourselves to using the oculocentric category of observation, we could say that in *Leviathan* the GoPros produce a sort of panopticon, a transcendental eye, the so-called "Eye of God" that observes everything. We will recall that the metaphor of the Eye of God was used to describe the gaze of Hollywood cinema that allowed the viewer to be omnipresent (it is in every scene) and omniscient (he/she knows what the characters in the film do not know). But in *Leviathan* the Eye of God is also able to touch the skin of the fishermen and immerse themselves in the water, to use a haptic gaze that returns, even through sounds, the tactile sensations.

We can consider *Leviathan* as an attempt to participate in the sensory materiality of reality, going beyond the material boundaries of the body, merging the body with water, wind and everything that "surrounds" it, whilst entering the fishermen's bodies to capture emotions, feelings and sensations from within. In *Leviathan* the metaphor of the Eye of God is replaced here with that of the 'Body of God', not only omnipresent, but also omnisensorial.

This visual chaos, which is not disorder, could find its meaning thanks to the long shot of the man who falls asleep in front of the television where they are broadcasting a program on fishing. From this

² Although Scott MacDonald wrote "The SEL films are less information- based documentaries than contributions to a contemplative representation of place" (MacDonald 2019: 451), I proposed *contemplation* - already in 2007 - as an interpretive key of MacDougall's films (Marano 2007: 123-124). He explicitly then developed such a contemplative approach in his more recent films as *Under the Palace Wall* (2014, 53 min.).

³ The spherification is a culinary technique consisting of enclosing a liquid inside a thin solid film shaped as a sphere. See for further details: <https://www.italiangourmet.it/sferificazione-tecnica/>

perspective, the film appears, as Stevenson and Kohn wrote, a dream or a nightmare in which all the living beings depicted in the film are the protagonists. A nightmare into which the viewer is sucked into.

Leviathan tests all the criteria with which we usually look at a classic ethnographic film of observation, and we do not easily find answers to the questions we usually ask ourselves about such films: whose gaze is it? What's the movie about? What do you want to communicate to us? What are the social contexts from which fishermen come? What do they think of their work? What are their feelings and emotions? Why don't we hear their voices? The film risks making us fall asleep, as Hunter Snyder (2015) observes, if we resist its attempt to involve us in the abyss of its sound and visual world, or to irritate and annoy us by making us renounce placing it in the "ethnographic" genre.

The aesthetic pleasure that we expect from a written or visual ethnography derives from the pleasure of reflexivity and knowledge, of the discovery of meanings under the guidance of an author who makes us empathize with the point of view of the natives. In short, this is an enjoyment that starts first from the mind and the eye, through the spectator / reader ability to position him/herself in another point of view by making it his/her own - from which to observe reality by living a subjectivated experience - and whose enjoyment lies in the discovery of a different vision of the world: the empathic exploration of people different from us, their unveiling of meanings.

But if it is impossible to apply a point of view - especially in the desubjectivated (disembodied) shots to which we are unable to attribute a body that lives them - we feel that sense of disorientation and distance that in the worst case becomes annoyance and irritation. The viewer is unable to be hosted by anyone's body because he does not identify the subject of the gaze. It is in fact through the gaze that the shot offers us, that we are able to project ourselves into the body of a subject of the film, author or protagonist. This appropriation of vision becomes possible only if in a film we are able to identify, to give a body to the subject of that gaze. *Leviathan* ignores the spectator's need for a point of view, yet offers a coherent vision that does not consist in stitching together shots of fragments of reality from a certain point of view, but in "blending" them and immersing the spectator inside them.

To define this spectatorial condition, the notion of immersivity has spread so much - almost always cited by the authors of VAR - so that we talk about an immersive turn (Rose 2018) referring above all to virtual realities in 360 ° filming. With regards to immersion, Paolo Favero emphasizes the relationship between space, movement and vision based on Gibson's theories, for which "visual perception is built on the stimulation that living organisms experience when they move in space" (Favero 2018: 65). See also Tim Ingold, who criticizes this idea because

It gives rise to a vision of the world as detached from the observer, as a static thing out there waiting to be animated by a human "passerby". In Ingold's words, "the objects of the environment" are revealed as if "the light reflected from their external surfaces [...] reaches the eye of the moving observer" (p. 12). As we can see, Merleau-Ponty's work therefore offers an expansion of this vision capable of looking at the human being as an active part of the world he/she sees. At the same time the perceiver and the producer of the world he/she explores, the observer was for Merleau-Ponty literally entangled in the world. Equally considered as sentient creatures, the observer and the world are here aligned; they are both, to quote Latour (2005), "active" in this exchange. Offering a perspective where the animate and the inanimate, the material and the immaterial, the observer and the observed meet and merge, Merleau-Ponty sees consciousness, the world and the perceiving body as mutually connected beings (Favero 2018: 66).

However, it seems to me that the terms immersion and immersive do not do justice to the profound meaning of the enactive dimension⁴ that the camera produces as - in the words of Jean Rouch - a

⁴ Enaction is the method of self-organization and continuous reorganization of living beings in constant exchange with the environment theorized by Varela, Thompson and Rosch in *The Embodied Mind*. In Eleanor Rosch's introduction to the new 2017 edition - it is impossible to summarize it adequately here - the interactive relationship between mind, body and environment, always interrelated in a dynamic process that temporarily redefines them, is highlighted. Rosch writes: "The lived body, the lived mind and the lived environment are therefore all part of the same process, the process by which one's world is enacted (in phenomenology, it is said, it 'produces a world'). Human beings, of course, can enact Self, boundaries, survival, environment, exchange, desire and aversion in symbolic castles of great subtlety, but this does not change the basic processes" (Varela, Thompson, Rosch 2017: 11). Furthermore, *The Embodied Mind* adopts the Buddhist theory according to which the Self does not exist as a permanent entity, but as a contingent and variable self-perception in the here and now (Varela, Thompson and Rosch 1991: 71- 72). To explain, even better, what enaction is, we quote the words of Marcello Cini according to

catalyst of reality. Not immersion or immersive because "plunging" or "submerging" - if ekphrasis is important and therefore words make the difference - recall the idea of a solid enclosed in a liquid from which it remains separated while preserving its physical integrity. "Immersion" and "immersive experience" - terms that obviously find easy references in the water world in which the *Leviathan* GoPros sink us - do not precisely collect the lesson of Merleau-Ponty, as they do indicate a total participation albeit in the separateness of bodies. Obviously the film literally recalls immersion because it concerns the marine and submarine environment in which it submerges us. Sound however plays an important role - perhaps not immediately perceptible due to our ocularcentrism that favors the sequence of images separated from each other by editing cuts and only afterwards does it notice the sounds that chase each other and merge. As spectators we follow the camera while the sound accompanies us as a support on which to place the image. The sequence shot of about 7 minutes of the fishermen shelling shellfish (from min. 56.58 to min. 64 approx.) begins with a "classic" shot in which three fishermen are seen mechanically at work with their knives. The camera gets closer and closer, it disrupts their movements and lingers on the details, activating our sense of touch and smell. We touch the scratched skin of those men with our fingers, smell the sweat, smell the salty scent of shellfish. Then the camera blurs, letting the sound emerge occupying our entire sensory field, almost blinding us, disappointing our desire to observe and to know through the gaze, diluting the image in the acoustic landscape. The siren tattooed on a fisherman's arm moves and comes to life adding sensuality to the scene that the background noise of the fishing boat's engines and the foreground sound of the knives opening the shells definitively fluidify.

The continuous dislocation of the point of view and the deconstruction of observation through disembodied, weird and eccentric gazes, as well as bodies in constant motion, distract the shot from its task of enclosing the world. Think for instance of the sequence that begins at minute 50.46, where the GoPro seems to have been placed on the head of a fisherman. The continuous movement of the man prevents us from framing anything, as the very concept of framing vanishes. This happens in almost the whole movie. Plus, Ernst Karel's cleverly mixed sound melts everything around by blurring the editing cuts. All this has nothing to do with the concept of submersibility, perhaps more with the Sartrean concept of viscosity mentioned by Pinney. From my point of view, the most useful concepts to communicate the meaning of what happens in *Leviathan* are those of permeability and solubility to indicate both the non-separateness of the elements present in reality and the possibility of merging into a single fluid entity. While the concept of spherification expresses the work of putting the film into textual form on liquid reality.

However, if we continue to look for answers to questions that *Leviathan* does not actually ask - where is the author? Whose look is it? What's the movie about? What does it mean to us? What are the social contexts from which the protagonists come? What do they think of their work? What are their feelings and emotions? Why don't we hear their voices? - we remain dissatisfied, we do not understand the meaning of the film and we remove it by classifying it as non-ethnographic.

Rather than looking for answers to questions the film doesn't ask, we should find the questions *Leviathan* does. *Leviathan* questions the separability of living beings and the environment, subject and object, sound and image, eye and ear, life and death, culture and nature, production and consumption. *Leviathan* enactively conceives living beings as intimately fused together, not separated from the environment in which they act - knowable in the interactions with everything they encounter, not separated from the mind or from the matter that surrounds them⁵. It expresses this existential enactive

which in the enactive posture the subject "acquires a 'knowledge' of the object of a different nature, because it is no longer an external object, but it becomes a subject 'internal' to a metasystem that includes him/herself together with the object. This involvement induces in him, as an integrated organism of brain and viscera, a set of physical and mental reactions different from those that provoke in him the experience of who describes from the outside how other subjects interact with the objects with which they are in turn involved through intense emotional experiences" (Cini 1999).

⁵ "The body consists of body-environment interaction long before there is a separate body distinct from a separate environment around it. Living bodies and their environment are a much more original interaction, long before perception and sentience (consciousness) develop, so that we perceive a body here separate from an environment there. We are body-environment interactions. Other people are an essential part of the environmental interaction which we are. We live our situations with our bodies. We do a lot more with our bodies than we know about. That is why others can sense what we ourselves don't know in ourselves. Our bodies live directly in our situations. That is why 'focusing' works (Gendlin 2012: 78-79). By 'focusing' Gendlin means the ability,

condition by evoking concepts of *liquidity* (because liquids take the shape of containers), *permeability* (because its boundaries can be crossed), *solubility* (because the body can "dissolve" in interaction, losing the sense of its own boundaries).

Our bodies, made up of about 60% water, are, still using the culinary term, are spherified: they contain liquid inside and are protected from the outside by a film. This film is both biological and cultural: it serves to protect us but is permeable and must be kept in constant balance between inside and outside. We are in fact penetrated not only by other cultures, but also by viruses and bacteria, sometimes we host parasites, we involuntarily ingest insects - we voluntarily cyber our body, we let the deities take possession of us by melting a host in our mouth or during a rite of possession.

The sense of annoyance that gripped me during the first viewing of *Leviathan* was therefore caused not by the film itself, but by the "inappropriate" questions I asked myself. It was a change of perspective that then has allowed me to understand the film in its own terms. So I had to stop wondering which subject the point of view of each shot belonged to or whose experience shown in the film was. I have started to think that perhaps *Leviathan* has allowed me to perceive reality in a dimension that I could not otherwise feel because I was dominated - and with me, for centuries, the whole of Western culture - by a Cartesian model for which reality is a datum external to the knowing subject and consequently distant from his/her body.

At first glance, it seemed to me that the filmmaker's invisibility led the film back to some contemporary, more sophisticated variant of objectifying poetics in an attempt to restore, albeit sensorially, a copy of the world. However, *Leviathan* seemed to recall Jean Rouch's *Les Tambours d'avant*, the first milestone of enactive poetics (Marano 2007)⁶, for his intimate and close conversation with the life present on the fishing boat - here also suggesting a previous preparatory work of construction of the field reports in line with the dictates of ethnography. But on closer inspection, the oscillation between the categories of distance and proximity leads back to a Cartesian and perspective, optical vision of reality. Therefore, the modification of our epistemological posture - in my opinion absolutely necessary to enter the language of *Leviathan* - involves a revision of numerous categories so far used in visual anthropology to describe the ethnographic film and the practices of the gaze in general. In *Leviathan*, space and time collapse and the viewer remains disoriented without space-time coordinates. But what we call "disorientation", to indicate a negative feeling, can here be converted into a request for repositioning. The viewer - together with the filmmakers - by renouncing an optical gaze that wants to see and control everything, and by putting the phenomenon into perspective with a point of view and a vanishing point, he/she becomes soluble, melting into reality together with all other living beings featured in the film. Emblematic in this sense is the scene of the shower (min. 46:49 - 48:12), preceded by a sinking of the boat in the water and followed by a submerged vision of the watery world, where the man's body dissolves in the steam of the hot water.

From a systemic approach, *Leviathan* is an extremely realistic expression of our permeability, of our out-of-body and interdependent presence in the world. It is a "description" - here I use quotation marks because the term would not appeal to the authors of *Leviathan* - of what our senses perceive if we remove both the eye of its power at the top of our sense hierarchy and the subjectivity as the ontological foundation of cognition.

Leviathan could be considered as an attempt to implement that phenomenological and systemic theoretical position proposed by Francisco Varela, Evan Thompson and Eleanor Rosch in the book *The Embodied Mind* (1991). In particular, the authors take from Buddhism the idea that there is no permanent self, asking themselves 'if there is no Self, what makes our lives coherent?' "How come, if we don't have a Self, that we continue to think, feel and act as if we have a Self, continually trying to enhance and defend that unavailable, inexperienced Self?" (Varela, Thompson, Rosch 1991: 110). Dependent origin (codependent arising), or the dependence of each phenomenon on factors and conditions of different origins, denies and at the same time replaces the idea of a Self that holds everything together. The authors of *The Embodied Mind* embrace this concept: "we will use the term codependent origin since this

acquired by a training, to be focused on "the physical quality of right now (expansive, constricted, heavy, jumpy, or no word for it, just ... this quality). The quality changes with each aspect, however large or tiny. If the unique quality actually comes, then further steps come from it. We call this practice 'focusing'" (Idem: 76).

⁶ Objectifying, subjectivated and enactive poetics are the three approaches to reality I here explored.

term well expresses the idea, familiar in the context of the societies of the mind, of transitory but recurrent, emergent properties of the aggregation of elements" (ibidem). The authors of *The Embodied Mind* return several times to the question of the uselessness of the concept of Self if considered a substantial permanent entity, and to the need to find in any case a criterion of consistency in the experiences lived by an individual. The solution would lie in the concept of emergency that the authors recover from Buddhism as the codependency of various factors (to put it in a nutshell)⁷.

Only if we look at *Leviathan* from this perspective we do understand the difficulty of bringing him back to a point of view. What it proposes to us is exactly this idea of a Self emerging from the contextual and contingent interdependence of elements that are related.

We cannot overlook the role that technology plays in the representation of the experience that *Leviathan* offers us. GoPros, as we have already said, have a decisive role in their ability to integrate into the body of the filmmaker or of the subjects: they are not prostheses but intraneous devices, or to put it with Benjamin innervated technologies.

On the viewer's side, based on what Miriam Bratu Hansen writes, the concept of innervation is linked "to the notion of an optical unconscious familiar to [Benjamin's] essay on the work of art, referring, widely, to a neurophysiological process that mediate between internal and external, psychic and motor, human and mechanical registers" (Bratu Hansen 1999: 313). Freud, Bratu Hansen recalls, "uses innervation more specifically to describe the phenomenon of 'conversion', the transformation of an unbearable, incompatible physical arousal into 'something somatic' [...]. As Buck-Morss says, 'innervation is the term used by Benjamin to indicate a mimetic reception of the external world to enhance it, in contrast to a defensive mimetic adaptation that protects at the price of paralyzing the organism - depriving it of its capacity for imagination and therefore of an active response'. To imagine such an enabling reception of technology it is essential that Benjamin, unlike Freud, would understand innervation as a two-way process - not only a conversion of affective and mental energy into a motor and somatic form, but also the possibility of reconvert and recover the splitting of psychic energy through motor stimulation" (Idem: 316-317). Benjamin, accepting the power of technology and understanding its role in the formation of experience, and rather than rejecting it hoping for a return to an original pre-technological state of nature, recognizes its inevitability in its role of "second nature".

As Bratu Hansen writes,

For Benjamin there is nothing beyond or outside of technology, neither in immanent political practice nor in his visions of messianic reconstitution. There is no way to conceive a restoration of the instinctive power of the senses and their integrity that does not take into account the extent to which the apparatus has already become part of human subjectivity; and there is no strategy to prevent the self-destruction of humanity in which technology does not play a fundamental role. It is because Benjamin so clearly recognizes the irreversibility of the historical process - that second fall that is modernity - that he pursues a 'politicization of art' in terms of a 'collective innervation of technology', rather than a restoration of the sensorium to its natural state instinctively intact. The question is not how to reverse the historical process but how to mobilize it, circulate it and channel its effects (Bratu Hansen 1999: 325).

Benjamin writes: "True, humans as a species have been at the end of their evolution for millennia; but humanity as a species is just at the beginning. In technology, a *physis* is being organized in which its contact with the cosmos will take place in a new and different form than for peoples and families" (Benjamin 2011: 462). As Pinotti and Somaini summarize,

The second technique is based on the ideal of a "combined game" (*Zusammenspiel*) of man and nature, of a "balance" (*Gleichgewicht*) between the human being and the equipment, which finds its theoretically most meaningful culmination in the concept of "innervation" (*Innervation*) - a modality of incorporation by virtue

⁷ Just as any agency emerges from the action of individual agents, so the repetitious patterns of habitual actions emerge from the joint action of the twelve links. And just as the existence of the action of each agent is definable only in relation to the actions of all the others, so the operation of each of the links in the chain of codependent arising is dependent on all of the other links. As in any agency, there is no such thing as a habitual pattern per se except in the operation of the twelve agent motifs, nor is there such a thing as the motifs except in relation to the operation of the entire cyclic system. (Varela, Thompson, Rosch 1991: 116).

of which the technical medium and the human body cease to be opposed as the artificial to the natural, but mutually integrate each other in a functional prosthetic complex. Its most advanced stage of the field of cultural expression, the cinematographic apparatus offers the human being the possibility of training in new experiential modalities in a real sensory training, which shows performative aspects similar to those of the scientific experiment and sports competition. (Pinotti and Somaini, in Benjamin 2011: 22)

If for Benjamin perception is historically determined, the "second technology" that is innervated - the first for Benjamin is that non-mediated operation present for example in sacrifice - can only become a second nature, as shown by the contemporary intraneity of the tools (mobile phones, GoPros). As such, the same productions made with those tools require a new conceptual baggage and a new epistemological posture.

Obviously a technology can be used in an "old" way without exploiting its potential. However, the products fully realized with these innervated technologies not only in the body of the filmmaker but also in the reality filmed - like *Leviathan* - cannot be considered as documents, descriptions, interpretations or representations. They are, precisely, second experiences, i.e. experiences of a different type in which the audiovisual apparatus does not Cartesianly interpose itself between subject and reality, but is an element of the environment through which such reality reveals itself in its own dimension specific. Therefore, in these cases, we must also abandon the concepts of immediate and mediated. These are experiences that are simply different, and that excite the senses in a different way, requiring specific forms of participation. In fact, how could one imagine the possibility of living a "first" experience of *Leviathan*? There is no semiotic or interpretative relationship between the "second" experience that the film offers us and the "first" experience, or "reality".

The fusion of the camera into the tangle of natural beings presented in the film is also detected by Paolo Favero: "Placed there in the midst of the fish or the sea, the camera is not guided by the intentionality of the filmmaker but rather by the various entanglements with the materiality of the elements that surrounds it. Its movements actually respond to the pressure of water as its flows do to casual encounters with a variety of material objects" (Favero 2018: 90).

In any case, first and second experiences are not unrelated: they interact and feed on each other, forming together a complex environment of information flows, sensations, memories that we can distinguish on the analytic level but which then converge in the provisional construction of the "unique" Self. If therefore this immersive presence is possible and sensorially pregnant, this is probably due to the fact that it belongs to our life.

Technique does not dominate nature, writes Benjamin, rather it dominates the relationship between nature and humanity: "In technology [to nature] a *physis* is being organized in which its contact with the cosmos will take place in a new and different form for peoples and families" (Benjamin 2001: 462). As Pinotti and Somaini write, Benjamin sees cinema as

technical organ which - thanks to the ability of the camera to propose itself as a prosthetic extension of the eye and that of the montage to interact with the space-time coordinates of perception - allows to pursue in the most rigorous way that objective of "innervation" in which one summarizes the aesthetic-political significance of Benjamin's theory of the media [...]. An "innervation" is understood here as a revolutionary project that finds, for Benjamin, the most appropriate ground on which to be experimented in cinema. A training ground of perceptive "exercise" that makes cinema "the object currently most important in that doctrine of perception named aesthetics by the Greeks -, and aesthetics as the core of Benjamin's theory of media (Pinotti and Somaini 2011: 13, in Benjamin 2011)

If then *Leviathan* does not describe a phenomenon; if it refuses to dominate it, to control it by framing it from a point of view; or if he does not want to explain and interpret it - this does not mean that it renounces to observing and hearing it. Benjamin's notion of the optical unconscious⁸ still works, but it is

⁸ If it is quite usual for a man to realize, for example, the pace of people, albeit in bulk, he/she certainly knows nothing of their demeanor in the fraction of a second in which "the pace is lengthened". Photography, thanks to its accessory tools such as slow motion and enlargements, is able to show it to him/her. Photography reveals this optical unconscious to him/her, just as psychoanalysis does with the drive unconscious (Benjamin, The work of art ...)

reductive. *Leviathan* shows us not so much things that we could not see without technology - the optical unconscious - but rather makes us feel that deep connections between apparently separate objects. *Leviathan*, as I wrote, allows us to perceive the systemic and enactive dimension of reality, the autopoietic work of life, the intertwining of interactions that would otherwise escape us if we did not adopt a new cognitive posture. And this is *Leviathan's* fundamental change of perspective - more than the optical unconscious it reveals to us an ontological unconscious - making us feel ourselves and all the things "around" with which we are in existential contact. It brings out the ontological systemic essence of the world in all of its interdependent materiality and sensoriality and draws us inside making us feel - not showing us - the interdependent and autopoietic ontological nature of life, by breaking the embedded Cartesianism that prevents us from perceiving the profound reality.

If *Leviathan* is difficult for anthropology to handle, this is because it escapes the traditional categories used to classify an ethnographic film: observation, documentation, social analysis, native point of view - to mention the main ones. But reversing the perspective, we could ask ourselves if it is not anthropology that rather has to extend its field of action, or to re-elaborates it in the light of ecosystemic phenomenology - rather than ousting *Leviathan* from its enclosure. It is also true that Tim Ingold's theoretical proposals with their emphasis on relationality favor an understanding of this type of film. As Ingold writes:

Reality itself, we can now say, is relational at every level [...] The key factor is the idea that relationships, as they unfold, continually generate the beings they bind. In anthropological jargon, 'beings-in-relationships' are 'mutually constituted'. To put it more simply, the relationships we have with others enter within us, making us what we are. And they act the same way in others too. So, when we connect with others - and at the same time try to differentiate ourselves from them - these two mechanisms of union and differentiation act from within. Beings do not so much interact as they do intra-act. That is, they are inside the action. (Ingold 2020: 86)

Based, like Ingold, on the theories of Maurice Merleau-Ponty and James Gibson (1966), Bruno Latour and Philippe Descola are also contributing to a new enactive perspective. They are theorizing an ontological turn (for a summary see Mancuso 2016) which reacts to postmodern culturalism with a renewed holism aimed at finding, especially on Descola's part, an "order of orders" with a Levi Straussian flavor, based on agency and recognition of subject to all living beings. At the base of these epistemological changes there are also the aforementioned theories of Varela, Thompson and Rosch (1991) on which Descola builds his theoretical framework.

If we embrace the solicitations coming from the ontological and relational turning point, *Leviathan* become then more "digestible" for the more conservative anthropology, because it is in the context of this new vision of the world that it is placed.

References

BENJAMIN, Walter

2001 "Strada a senso unico", ed. or. 1926, in *Opere complete. Scritti 1923-1927*, Torino, Einaudi.

2011 *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di Andrea Pinotti e Antonio Somaini, Torino, Einaudi.

BRATU HANSEN, Miriam

1999 "Benjamin and Cinema: Not a One-Way Street", in *Critical Inquiry*, Winter, 1999, Vol. 25, No. 2, "Angelus Novus": *Perspectives on Walter Benjamin* (Winter, 1999), pp. 306-343.

CASTAING-TAYLOR, Lucien – PARAVEL, Verena

2013 The Wordless Sea: An Interview with Directors Lucien Castaing-Taylor and Véréna Paravel. By Jason Ward. Ohcomely (blog). <http://www.ohcomely.co.uk/blog/799>.

CINI, Marcello

1999 "La trama che connette", in *Plurimondi*, I, 1.

- DESCOLA, Philippe
2005 *Par-de-là de nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DOUGLAS, Mary
1966 *Purity and Danger: An Anthropological Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge.
- FAVERO, Paolo S. H.
2018 *The Present Image. Visible Stories in a Digital Habitat*, Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan.
- GENDLIN, Eugene T.
2012 "Comment on Thomas Fuchs. The time of the explicating process", in Koch, Sabine C. - Fuchs, Thomas - Summa, Michela and Müller, Cornelia (eds), *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, pp. 73-82.
- GIBSON, James
1966 *The senses considered as perceptual systems*, London, Cornell University.
- GRASSEN, Cristina
2010 *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*, New Yoork-Oxford, Berghahn Books
- JAREMKO-GREENWOLD, Anya
2013 "Véréna Paravel & Lucien Castaing Taylor" [interview]. BOMB—Artists in Conversation.<http://bombmagazine.org/article/7084/v-r-na-paravel-and-luciencaasting-taylor>, accessed August 29, 2014.
- HENLEY, Paul
2020 *Beyond Observation. A History of Authorship in Ethnographic Film*, Manchester, Manchester University Press.
- INGOLD, Tim
2018 *Anthropology. Why it matters?* Cambridge, Polity Press.
- KOHN, Eduardo
2015 "Anthropology of Ontologies", in *Annual Review of Anthropology*, n. 44, pp. 311-327.
- LANDESMAN, Ohad
2015 "Here, There, and Everywhere: Leviathan and the Digital Future of Observational Ethnography", *Visual Anthropology Review*, Volume 31, Issue 1, pp. 12-19
- MACDONALD, Scott
2019 *The Sublimity of Document. Cinema as Diorama*, Oxford, Oxford University Press.
- MANCUSO, Alessandro
2016 "Antropologia, 'svolta ontologica', politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro", in *Archivio Antropologico del Mediterraneo*, n. 18, 2, pp. 97-132.
- MARANO, Francesco
2007 *Camera etnografica. Storie e teorie di antropologia visuale*, Milano, Franco Angeli.
- MERLEAU-PONTY, Maurice
1964 *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard
- PAVSEK, Christopher
2015 "Leviathan and the Experience of Sensory Ethnography", in *Visual Anthropology Review*, Volume 31, Issue 1, pp. 4-11
- PINNEY, Christopher
2015 "Acqueous Modernism", in *Visual Anthropology Review*, Vol. 31, 1, pp. 35-40.

ROSE, Mandy

2018 "The immersive turn: hype and hope in the emergence of virtual reality as a nonfiction platform", in *Studies in Documentary Film*, vol. 12, n. 2, pp. 132-149.

RUYER, Raymond

1952 *Néo-Finalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

RUSSEL, Catherine

2015 "Leviathan and the Discourse of Sensory Ethnography: Spleen et ideal", in *Visual Anthropology Review*, Volume 31, Issue 1, pp. 27-34

SILVERMAN, Kaja

2009 *Flesh of My Flesh*, Stanford, CA, Stanford University Press.

SNYDER, Hunter

2015 "Leviathan", in *Visual Anthropology Review*, Vol. 31, 1, pp. 176-179.

SOBCHACK, Vivian Carol

2004 *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*, Berkeley, University of California Press.

STEVENSON, Lisa – KOHN, Eduardo

2015 "Leviathan: An Ethnographic Dream", in *Visual Anthropology Review*, Vol. 31, 1, pp. 49-53.

THAIN, Alanna

2015 "A Bird's-Eye View of Leviathan", in *Visual Anthropology Review*, Vol. 31, 1, pp. 41-48.

VARELA F., THOMPSON E., ROSCH E.

2017 *The Embodied Mind*, revised edition, Cambridge, MIT Press (ed. Or. 1991).

VULNERABLE CHILDHOOD: AUDIOVISUAL NARRATIVES IN SPANISH SOCIAL ADVERTISING

Jorge Grau Rebollo, *Department of Social and Cultural Anthropology, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, Spain*

ABSTRACT

Social advertising has become a crucial device for a variety of different public and private organizations looking to raise social awareness about socio-cultural vulnerability and possible ways to alleviate it. In Spain, one of the European countries hit hardest by the economic and financial crisis of 2008, the percentage of vulnerable people in the population has grown in the last decade and some groups have become extremely exposed to the sociocultural consequences of vulnerability: particularly children and domestic units with dependent minors. While previous research has stressed its relevance, the scarcity of studies on this issue in certain contexts— has been also highlighted, especially in non-English-speaking countries. This article attempts to fill that gap by analysing the audiovisual representations of vulnerable childhood contexts that social advertising has generated, using an intentional sample of 32 spots, as well as exploring the theoretical and ideological assumptions that underlie such representations.

From this perspective, I examine the conditioning factors and biases that can lead the social campaigns sponsored by both governmental bodies and non-profit organizations to take on a particular shape. I will also reflect on the treatment of vulnerable groups, who are simultaneously made visible and invisible by such campaigns.

KEYWORDS

social advertising; sociocultural vulnerability; vulnerable childhood; audiovisual representations of vulnerable groups

Bio

Jorge Grau Rebollo is an associate professor at the Department of Social and Cultural Anthropology, Universitat Autònoma de Barcelona (Spain). His main research topics are Audio-visual Anthropology and the Anthropology of Kinship. Within the former, he is especially interested in the ethnographic potential of audio-visual sources of representation used to approach, understand and explain reality.

Within the Anthropology of Kinship, he is specialized in new forms of family, the circulation of children, the cross-cultural study of kinship and childrearing organization in vulnerable contexts.

Currently, he co-leads a team of researchers on the cross-cultural study of kinship (getp-GRAFO). He is also co-PI of the funded research project Childrearing, Abandonment and Sociocultural Vulnerability: Situational Analysis and Proposals for Intervention. (VULNERAS).

jordi.grau@uab.cat

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2709-8696>

FUNDING

This work was supported by the Spanish Ministry of Science, Innovation and Universities under the Project Childrearing, Abandonment and Sociocultural Vulnerability: Situational Analysis and Proposals for Intervention (CSO2017-83101-C2-1-R).

Acknowledgements

This article is a result of the Childrearing, Abandonment and Sociocultural Vulnerability: Situational Analysis and Proposals for Intervention research project.

Introduction

Within every society, there are always certain collectives that are simultaneously rendered a visible object and an invisible subject. While the former evokes their material nature, the latter refers to their conceptual condition as a culturally significant phenomenon. This ambivalent and somewhat mutable condition is not shaped solely by sociodemographic parameters but rather fits into the cultural patterns and ideologies that serve as the basis for social and political action. Behind the crucial consequences of national and supra-national policymaking there lie culturally specific assumptions that affect our overall conception of the self and society, from the very definition of what is socially needed to the cultural construction of others.

Hence, while the conception of societies as absolute discrete and homogeneous entities is no longer supported, it is often difficult to refine the multiple implications that social heterogeneity brings to the ideological construction of various forms of ‘otherness’ at the heart of any given country. Such forms are, more often than not, the consequence of intentional othering processes with certain political and economic triggers. And the forms of otherness on which the media focuses are usually external, non-national collectives.

However, the mere existence of vulnerable populations inside these countries does suggest the existence of an internal ‘Other’ that frequently becomes the recipient and beneficiary of development projects and material support by governmental bodies, private institutions and Non-Profit Organizations [NPOs] (Donis and Martín 2017). Thus, far from being limited to non-Western countries, this otherness may also be found at the heart of so-called WEIRD – Western, Educated, Industrialized, Rich and Democratic (Henrich et al. 2010) – societies, in the form of vulnerable populations.

In this light, previous studies have outlined the lack of research on the connection between economic inequality and media coverage (Grisold and Theine 2017) and the invisibility of children in research on the media, especially those children who are “[...] underserved and marginalized within the broader society” (Jordan and Prendella 2019). This paper tries to address this omission by undertaking a critical and empirical enquiry, informed by a combination of qualitative and quantitative research methods. It focuses on the role of social advertising campaigns concerning the social welfare of disadvantaged children in Spain, by analysing an intentional sample of relevant TV spots, with the main goal of identifying certain ideological and cultural assumptions about children’s sociocultural vulnerability that may not only permeate and shape future public policies, but are sometimes the very consequence of their implementation. The paper also attempts to overcome a supplementary problem faced by studies carried out in Spain: “research from authors in non-native English-speaking countries faces challenges in getting their work published in top-tier (thus more widely disseminated) journals” (Jordan and Prendella 2019).

This research revolves around two central questions: (a) what kind of depictions are used in social advertising about childhood vulnerability in Spain? And (b) what basic theoretical statements and ideological assumptions permeate audiovisual narratives about vulnerable childhood in Spanish social advertising? A couple of secondary questions are also raised: (i) is any agency conferred to vulnerable groups and individuals or do they merely appear as powerless entities? (ii) Given that the relevance of support networks, whether formal or informal, for coping with sociocultural vulnerability when parenting is well known, does social advertising also focus on such sources?

In order to compare the actual social situation with the vulnerability depicted, I combined sociodemographic statistical data with quantitative and qualitative information from an intentional sample of 32 audiovisual campaign spots.

Theory

a) On vulnerability and childhood

Many publications that deal with vulnerability or vulnerable collectives do not provide a precise definition of this concept, relying instead on implicit disciplinary assumptions, given that no standardized definition has been agreed on. Multidisciplinary approaches to defining the concept are even less common (Rothenbühler and Voorpostel 2016). As Perrig-Chiello and colleagues point out:

Each discipline has its own reasons and methods to conceptualize and benchmark vulnerability, and consequently concepts, measures, and methods differ widely across disciplines. The multidisciplinary

character and use of the term account, however, for the fact that there is little if any consensus with regard to a reliable and coherent conceptualization and operationalization of vulnerability. (Perrig-Chiello et al. 2016: 87).

In a broad sense, vulnerability could be defined as:

[...] an internal risk factor of the subject or system that is exposed to a hazard and corresponds to its intrinsic predisposition to be affected, or to be susceptible to damage. In other words, vulnerability represents the physical, economic, political or social susceptibility or predisposition of a community to damage in the case of a destabilizing phenomenon of natural or anthropogenic origin. (Singh et al. 2014: 71).

Hence, this concept is clearly informed by the ability to manage risk, be the exposition to such risk *ex ante* or *ex post* (Alwang et al. 2001). It also entails the loss of welfare for “[...] those who are more susceptible to economic, physical or psychological harm in or as a result of economic transactions because of characteristics that limit their ability to maximize their utility and well-being” (Smith and Cooper-Martin 1997: 4), regardless of whether they are individuals, families, households or any other social group. Thus, the characteristics of the risk should be taken into account as much as the ability to respond to it when establishing the degree of vulnerability (Alwang et al. 2001).

In addition, vulnerability appears to be a multidimensional phenomenon comprising several factors in various configurations, and, as Morselli et al. (2016: 180) point out, cannot be considered a state but is rather a dynamic process involving possible inflections and back-and-forths. A condition of vulnerability condition may also refer to physical (Allbritton 2014), psychological (Perrig-Chiello et al. 2016) or social (Singh et al. 2014) circumstances, though it is not uncommon to find a closely-connected combination of two or more of these types. However, despite the fact that any kind of vulnerability affects people from a range of social conditions, children are one of the collectives who are most frequently affected (Hirsch 2013; Solé et al. 2020).

Children are clearly vulnerable by nature, given their dependence on nurture and care provided by adults for a much longer period than any other mammal. But their material, physical and mental welfare may be exposed to additional risk in certain social circumstances, such as: structural changes in the family, female-headed households, unemployment, disability, working-age persons’ absence or precarious employment, and undesired mobility (Ferriss 2006; Kesler 2015; Misra et al. 2012). Other forms of social exclusion may arise later, during adolescence or puberty, such as school bullying, neighbourhood conflict or negative perceptions of personal well-being (Fernandes-Alcantara 2014; Grané et al. 2019).

In this regard, the role of social networks as sources of material and emotional support has been widely discussed (Bidart and Lavenue 2005; Wellman & Wortley 1990), and there is a large amount of work demonstrating the relevance of formal and, particularly, informal care and support through personal networks for parenting within social vulnerable contexts (Gazso et al. 2016; Maholmes 2014). This social support not only mitigates situations of material deprivation and welfare shortage (Böhnke 2008; Usamah et al. 2014) but also plays an important role in either shrinking or widening social inequality (DiMaggio and Garip 2012). Given the relevance of such support in vulnerable parenting contexts, it would be reasonable to expect it to be reflected in social advertising campaigns.

b) On media and social advertising

Social advertising differs from commercial advertising to a similar degree as social communication differs from commercial communication (Pinazo 2003). Taken as social marketing, Adreassen (1994) defined it as: “[...] the adaptation of commercial marketing technologies to programs designed to influence the voluntary behaviour of target audiences to improve their personal welfare and that of the society of which they are a part” (p. 110). More recent definitions consider social advertising to be a:

[...] communicative activity of a persuasive, paid, intentional and self-interested nature which serves, through the advertising media, concrete causes of social interest, and thereby establishes objectives of a non-commercial nature, aiming to [create] effects that contribute to short-term or long-term social and/or human development, and which may or may not form part of change and social awareness programs. (Alvarado 2010: 336).

The ultimate goal of social advertising is to present audiences with relevant information so as to shape their opinion and mobilize them towards transforming social behaviour models (Khanova et al. 2017: 1285). It therefore seeks to improve individual situations as much as to promote social responsibility by appealing to moral values (Popkova et al.: 2018).

Children being considered one of the most fragile links in the social chain, they are often present in social advertising campaigns. In the Spanish case, this representation ranges from 30%, for civil society organization adverts, to 60% in adverts sponsored by international organizations (Donis and Martín, 2017: 421). However, while many studies have looked at the risk to which children are exposed when involved in general advertising in potentially pernicious ways – e.g. through sexualized depictions (Méndiz: 2018) – at an institutional level, there is a lack of research on social advertising. Some exceptions may be found: the government of the Autonomous Community of Madrid, for example, has warned against the lack of respect for children's right to dignity, privacy and a positive self-image (Canalda: 2011) in advertising, though there was no specific mention of their representation in social advertising. The Catalan Audiovisual Council (CAC), an independent authority that regulates audiovisual communication in Catalonia, has also recently published guidelines on the representation of children in the media, paying particular attention to those in a special situation of vulnerability, due to their status as fostered children (Consell Audiovisual de Catalunya 2019). Again, social advertising was not within the scope of these guidelines.

The situations represented in the media and advertising, including social campaigns, also result in the construction of a social imaginary of vulnerability. A negative underlying connotation of vulnerability can sometimes be noted, which leads to the representation of vulnerable subjects as victims, denying them the capacity to be potential agents for change (Echeverría 2014). In this light, given the importance of fundraising among NPOs, some empirical research has shown that negatively-framed messages become more efficient than positively-framed ones, as far as charitable messages are concerned, because: “[...] negative images increase persuasive appeals in promoting charitable appeals [*sic*]” (Chang and Lee 2009: 2927-2928).

Such media representations commonly entail negative conceptions about both vulnerability in general and vulnerable subjects in particular, especially when poverty is at the root of the condition - with allusions to laziness, crime, deviousness, etc.- (Chauhan and Foster 2014; Clawson and Trice 2000). At an international level, the influence that these emotional strategies have had the First World's image of the Third World reveals dependent correlations and NGOs/NPOs do often use such asymmetry to gain support, by alluding to concepts of duty and guilt (Donis and Martín 2017: 418). This may lead us to consider whether such a representational trope is replicated when it comes to vulnerability within WEIRD societies such as Spain.¹

Chauhan and Foster (2014) confirm that the British press tend to represent poverty as a social phenomenon linked to the groups considered most vulnerable, such as children and the elderly, and conclude that there is “[...] an implicit tendency to distance poverty from general society and portray it as a problematic Other” (pp. 400-401). They posit that this othering process sometimes operates through representational absence and denial, sometimes through representations of difference and at times, even through representations of a threat associated with socially undesirable activities (*ibidem*). Conversely, the othering of vulnerable collectives may also take place by overrepresentation. Clawson and Trice (2000) showed how, while the black population made up less than one-third of the poor in the U.S. “[...] the media would lead citizens to believe that two out of every three poor people are black” (p. 54).

1 The Spanish economy is the thirteenth largest in the world. In the post-Brexit context, Spain ranks as the fourth largest economy in the Eurozone (Silver, 2020).

Hence, some empirical studies in Germany have shown a positive correlation between the rise of inequality and increased coverage in the media, “yet the mere increase of coverage tells little about the way inequality is mediated” (Grisold and Theine 2017: 4274). However, previous research shows that humanitarian crises that enter the media spotlight only stay there for a limited time (Mutter 2008) and, despite the fact that most of this literature does not focus specifically on social advertising, it is crucial to reflect on the influence of this under / overrepresentation on symbolic power and practical policy-making decisions. This is clearly a field where the media plays a crucial role, by defining problematic social issues and legitimating certain solutions (Barnett et al. 2007).

Materials and methods

This research draws on a combination of (a) bibliographical sources, (b) statistical sociodemographic data, (c) statistical advertising data, and (d) an audiovisual repertoire of 32 spots from social advertising campaigns.

Bibliographical sources provide the theoretical framework for the research, including significant contributions from previous studies. The statistical sociodemographic data offers a quantitative snapshot of Spanish society both at a macro (aggregate data) and micro (area, gender or age groups) level. The advertising sources provide valuable information, such as the main broadcasting media and the distribution of different kinds of advertising over time and between different TV stations and target audiences. This quantitative approach was completed by coding the selected repertoire of adverts according to several variables related to: the advertising category, the advert’s main purposes, the kind of vulnerability displayed, and the characters, interactional context and kinds of social relationships depicted, as well as other variables. This coding process was completed in parallel to the collection of qualitative information, focused on dialogues and situations.

On vulnerability and vulnerable children

In 2016, 26.9% of the population living in Spain and nearly one in three children (32.9%) were at risk of poverty and/or social exclusion (Llano 2017: 53). According to the Spanish Statistical Office (www.ine.es), the AROPE (at risk of poverty or social exclusion) rate that year showed that 53.3% of single-parent households with at least one dependent child were in that category, while only 24.7% of single-person households were in the same situation. The difference between bi-parental households with dependent children and two-person households without offspring was nearly six percentage points (28.1% - 21.5%). This gap grew to 13.3 percentage points when considering other types of household with (38.3%) or without (25%) dependent children.

Despite the fact that households with dependent children are at significantly greater risk of relative poverty in both Spain and the EU-28, these percentages are notably higher in Spain (Figure 1). The difference can also be seen within age groups, especially in the population aged under 16 (Table 1).

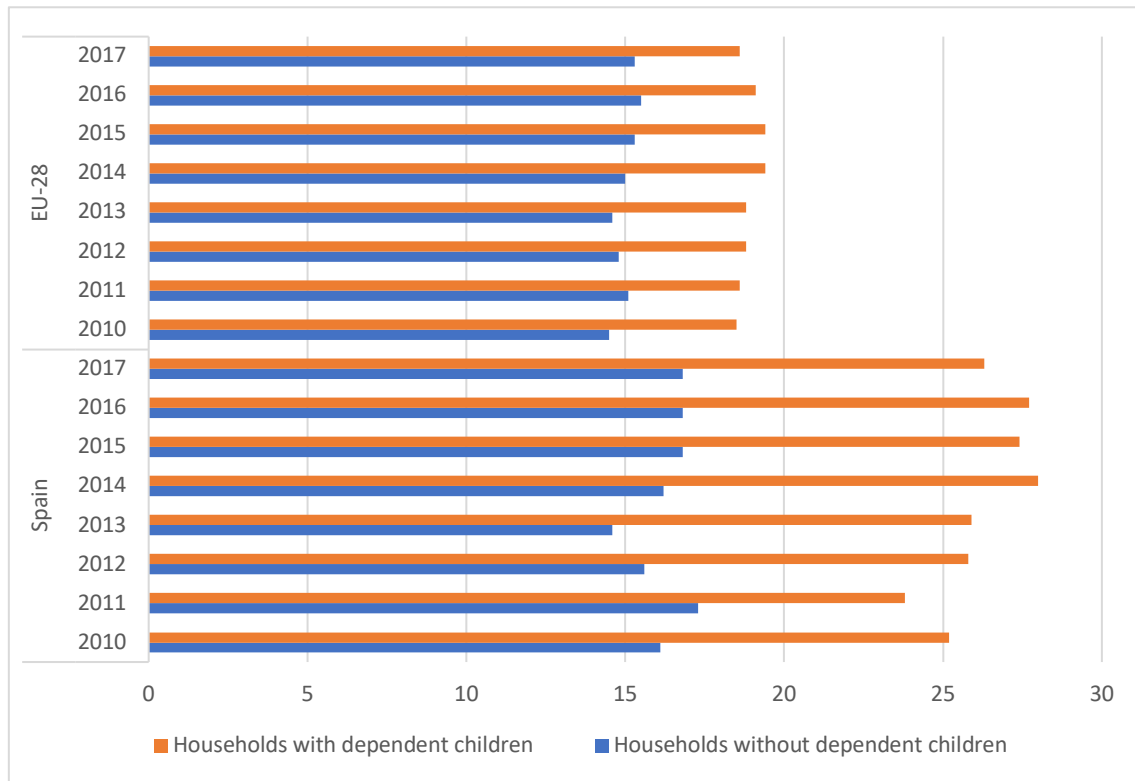


FIGURE 1. The population at risk of relative poverty by household type and time period: Spain and EU-28.
Source: author's own figure using INE data (www.ine.es).

			Under 16 years old	From 16 to 29 years old	From 30 to 44 years old	From 45 to 64 years old	65 and over
Spain	2010						
		Female	33.5	29.1	24.2	24.9	24.9
		Male	31.7	26.4	25.6	23.4	20.2
	2011						
		Female	32.9	32.0	26.2	25.7	22.9
		Male	30.4	28.8	25.8	25.8	18.9
	2012						
		Female	32.0	33.9	28.0	27.4	16.8
		Male	30.9	33.2	28.0	27.0	16.1
	2013						
		Female	30.4	32.2	27.5	29.3	15.0
		Male	33.4	33.9	28.6	28.5	13.8
	2014						
		Female	35.3	36.0	30.2	31.3	14.0
		Male	35.4	36.8	30.5	30.7	11.4

			Under 16 years old	From 16 to 29 years old	From 30 to 44 years old	From 45 to 64 years old	65 and over
	2015						
		Female	32.9	37.2	28.3	31.1	14.8
		Male	34.0	39.1	28.7	30.8	12.2
	2016						
		Female	31.0	38.1	27.4	31.1	14.9
		Male	32.3	37.1	26.7	29.9	13.8
	2017						
		Female	31.5	36.5	25.5	28.6	17.8
		Male	30.6	33.2	24.6	27.5	14.5
	2018						
		Female	29.9	37.2	25.5	27.8	18.7
		Male	27.7	30.5	23.3	27.5	16.3
UE- 28	2010						
		Female	27.4	30.5	22.4	26.0	22.9
		Male	27.2	28.5	21.6	21.9	16.5
	2011						
		Female	27.3	31.2	23.2	26.8	23.2
		Male	26.8	28.4	22.4	23.2	16.9
	2012						
		Female	28.0	32.3	24.3	27.4	21.5
		Male	27.6	30.4	23.2	23.8	16.2
	2013						
		Female	27.4	32.4	24.2	27.6	20.5
		Male	27.6	31.0	23.2	24.2	15.2
	2014						
		Female	27.4	32.4	24.3	26.7	20.2
		Male	27.5	30.7	23.4	24.1	14.6
	2015						
		Female	27.1	31.2	23.3	26.1	19.6
		Male	26.4	30.7	22.7	23.8	14.6
	2016						
		Female	26.3	31.5	23.2	25.5	20.6
		Male	25.6	29.5	22.3	23.0	15.0
	2017						
		Female	26.3	31.5	23.2	25.5	20.6

			Under 16 years old	From 16 to 29 years old	From 30 to 44 years old	From 45 to 64 years old	65 and over
		Male	24.4	28.0	20.8	22.5	15.2
	2018						
		Female	:	:	:	:	:
		Male	:	:	:	:	:

TABLE 1. The population at risk of poverty or social exclusion (Europe 2020 strategy) by age group and time period in the EU (per cent).

Source: author's own table using INE data.

On social advertising

Infodex, a leading company in terms of advertising market share and investment in Spain, reported a total of 12,835.5 million euros of investment in advertising in Spain during 2018, rising to 13,145.6 million euros the next year: equivalent to 1.06% of Spanish GDP (2020: 6). While digital advertising has now overtaken television and currently ranks first in total investment volume (*idem*), for most of the period examined, TV was the main asset. If we consider the number of advertising insertions (spots) and insertion time (minutes), the 2009 to 2019 time series for public and private services advertising shows that charities have the greatest presence on TV in this sector (Table 2).

		Charities	Business	Professional associations	Foundations	Corporations / associations line	Other corporations & associations	Political parties & trade unions
2009	Spots	69.70%	1.90%	2.30%	11.10%	0.00%	12.10%	2.90%
	Minutes	72.40%	1.30%	1.50%	9.60%	0.00%	12.30%	2.80%
2010	Spots	59.00%	13.00%	2.00%	14.00%	0.00%	12.00%	1.00%
	Minutes	61.00%	7.00%	1.00%	17.00%	0.00%	13.00%	1.00%
2011	Spots	37.80%	4.50%	0.70%	23.10%	0.00%	10.20%	23.60%
	Minutes	36.50%	2.30%	0.60%	23.90%	0.00%	10.20%	26.60%
2012	Spots	65.00%	8.00%	0.00%	20.00%	1.00%	5.00%	2.00%
	Minutes	70.00%	4.00%	0.00%	19.00%	1.00%	5.00%	3.00%
2013	Spots	61.00%	6.00%	1.00%	21.00%	1.00%	10.00%	:
	Minutes	65.00%	4.00%	0.00%	21.00%	1.00%	8.00%	:
2014	Spots	62.00%	1.00%	0.00%	16.00%	0.00%	12.00%	8.00%
	Minutes	71.00%	0.00%	0.00%	13.00%	0.00%	9.00%	7.00%
2015	Spots	64.50%	0.80%	0.60%	11.70%	0.40%	10.50%	11.50%

		Charities	Business	Professional associations	Foundations	Corporations / associations line	Other corporations & associations	Political parties & trade unions
	Minutes	73.10%	0.30%	0.40%	9.60%	0.30%	6.10%	10.20%
2016	Spots	73.00%	0.30%	0.60%	11.10%	0.60%	9.80%	4.60%
	Minutes	81.60%	0.10%	0.40%	7.70%	0.20%	5.80%	4.20%
2017	Spots	72.40%	0.10%	0.50%	10.10%	2.90%	13.60%	0.40%
	Minutes	79.80%	0.00%	0.40%	8.00%	1.00%	10.40%	0.40%
2018	Spots	74.70%	0.30%	1.10%	11.30%	1.60%	10.60%	0.50%
	Minutes	82.50%	0.20%	0.90%	7.70%	0.60%	7.60%	0.40%
2019	Spots	66.60%	0.40%	0.20%	13.20%	0.30%	10.20%	9.10%
	Minutes	71.50%	0.50%	0.10%	10.90%	0.30%	6.60%	10.00%

TABLE 2. Spots and minutes sponsored by corporations, organizations and associations in the public and private services advertising sector (per cent).

Source: Kantar Media (<https://www.kantarmedia.com/es>).

A large proportion of social advertising deals with international cooperation and external actions aimed at non-national populations residing in foreign countries. As the intention of this study is to analyse audiovisual representations of the internal Spanish population, the sample was produced through an intentional selection process, based on the following requirements:

- Audiovisual units must have been broadcast on television.
- They should focus on children presented as being in a vulnerable condition.
- They must not deal with foreign collectives (e.g. refugees or foreign unaccompanied minors).
- They must be sponsored by public bodies, non-profit, third-sector organizations or private foundations with a social purpose.
- Spots within the sample must have been screened between 2014 and 2020.

Once these criteria were set, the first research stage consisted of: (a) a search of the list of 2056 NPOs/NGOs registered in Spain in 2018, in order to identify those which meet the aforementioned criteria; (b) retrieving audiovisual units from organizations' websites and channels on open-access internet platforms; and (c) screening all audiovisual units and making an initial selection of those that meet the sampling criteria.

In the second stage, a definitive sample was reached, of 32 spots from 10 different institutions or NPOS-NGOS (Table 3). Each of these units was then screened several times, in order to proceed to the quantitative and qualitative coding.

	Sponsor	Spots
NPOs/NGOS	Aldeas Infantiles SOS	1
	Ayuda en Acción	5
	European Anti-Poverty Network (EAPN)	1
	EDUCO	5
	Fundación Balía	1
	Save the Children	6
	UNICEF	1
Private Foundations	Fundación Obra Social La Caixa	8
Government (Regional/General)	Generalitat de Catalunya (012)	1
	Gobierno de España	3
TOTAL		32

TABLE 3. Selected Campaigns (Sample, n=32).
Source: author's own table.

Results

Depictions of vulnerability and vulnerable children in social advertising

20 units in the sample (62.5%) are sponsored by NPOs/NGOs, 8 (25%) by a private foundation (linked to a major financial institution) and 4 (12.5%) by the Catalan regional government or the Spanish national government.

Nearly all units (94%) refer specifically to vulnerability due to sociocultural factors, only two of them referring to other forms of exposure to risk (psychological and medical risk). The main individual issues addressed are: a shortage of food (33.3%), lack of education or unequal access to schooling (16.7%), housing problems (10%) and physical abuse (6.7%). Issues involving multiple factors are shown in the other 33.3%, which refer to economic poverty, low incomes and the inability to meet financial needs; the digital divide and inequality of access to new technologies.

As far as the 135 advertising characters in the sample are concerned (Table 4), women were more frequently portrayed than men (48.9% versus 37%), gender being difficult to determine in the other 14.1% (either because the characters are babies or toddlers with no evident gender attribution, or because the characters are shown in situations where it is not possible to clearly see their whole body). Nearly half (45.2%) of all the characters are children, and female children are the most frequently depicted characters (24.4%), closely followed by male children (20.7%). After children, adult women (19.2%) and adult males (8.9%) are the most commonly portrayed characters. If we look at the correlation between gender and the type of role (Table 4), women play the central roles more frequently than men (26.7% versus 18%), and when it comes to the context in which interactions take place, 62% of characters are shown in indoor spaces (at home, at work, within schools, etc.) and 31.8% in outdoor settings (playgrounds, streets, parks, etc.). 14.7% of the characters are located in specific home spaces, another 14.7% in schools or libraries and 11% in parks or playgrounds. Adult individuals are mostly placed in indoor spaces (80% of women and 91% of men), though only 12% of women are overtly associated with workplaces or educational centres in the spots. Similarly, only 9.1% of adult males are presented within home settings, and none of them are overtly presented in the workplace in the selected

sample. Children are portrayed in different settings in almost equal proportions, regardless of their apparent gender.

		Central role	Supporting character	Extra	Other	TOTAL
FEMALE						
	Elderly	1	0	0	0	1
	Adult	14	1	9	2	26
	Teenager	5	0	1	0	6
	Child	16	2	15	0	33
MALE						
	Elderly	1	0	2	1	4
	Adult	4	0	8	0	12
	Young Adult	1	0	0	0	1
	Teenager	3	0	1	0	4
	Child	15	2	11	0	28
	Baby	1	0	0	0	1
N/A		2	2	15	0	19
TOTAL		63	7	62	3	135

TABLE 4. Distribution of characters by gender, age and role.
Source: author's own table.

Basic statements and assumptions detected in audiovisual narratives on vulnerable childhood

When we consider audiovisual narratives on childhood vulnerability in the selected spots, underlying cultural assumptions relating to a series of major topics can be detected. These topics may be grouped into the following categories:

The social role of the family: the family is portrayed as the primary relational space in 43.7% of the sample units. This does not mean that another social institution takes on the family's functions in the other spots, but simply that they take place in a different social setting and do not focus on this issue. In this light, 53% of the context interaction in these adverts takes place at home. Hence, there is a clear association between family and home in contexts of social vulnerability, particularly when children are involved. For example, one piece from Aldeas Infantiles SOS explicitly claims that "the best thing for a child is to have someone who loves him" (the Spanish generic masculine is used in the spot) and then adds that "more children than you think grow up without their parents' support". Other spots present situations where the family environment is implicit, as in advertising promoting meal grants and other financial aid for children whose nutritional needs may not be properly provided for at home. Within these contexts, families are not verbally blamed for this shortage, and support is solicited by explicitly calling on the audience to fulfil children's needs or provide them with happiness. However, as shown in the EDUCO campaign, with its "for many families, poverty is just another neighbour" tag line, not receiving blame does not mean that people do not feel embarrassed by their

precarity, though this sentiment is mostly deduced by the look and body language of the characters: visible in their gazes, lowered heads and body language conveying contrition (Image 1).



IMAGE 1. *La pobreza es un vecino más* [Poverty is another neighbour] campaign, EDUCO. Courtesy of EDUCO (www.educo.org).

These material shortages are primarily covered by other family members, such as grandparents, in the adverts (Image 2). In that sense, governmental-sponsored spots include greater phenotypical and functional diversity in children, even when the explicit message also refers to the suitability of the family as primary care provider. In the event that children can no longer cohabit with their family, a foster family is shown to be the preferred subsidiary space (Image 3). By the same token, campaigns on the prevention of violence and abuse also stress the importance of a caring family environment.



IMAGE 2. *Abuelos solidarios* [supportive grandparents]. EDUCO. Courtesy of EDUCO (www.educo.org).



IMAGE 3. Foster family campaign, Spanish Ministry of Health, Social Services and Equality (2017). Source: available for download at: <http://www.sebuscanfamilias.es/descargas/carteles.htm>.

Single-parent families are those which are most structurally exposed to social vulnerability, especially mother-headed households. Both men and women are shown to be care providers, but caring responsibilities sometimes fall implicitly on women, by considering only female babysitters, for example, as in the aforementioned spot from Aldeas Infantiles SOS (whose spot used the Spanish feminine form instead of a more gender-neutral expression). Similarly, of the few grandparents represented in the selected sample, women are more directly linked to physical care and daily tasks in the home (such as cooking and feeding), while grandfathers play with children in the playground. Men are depicted in explicit caring activities (situations in which male characters visibly perform parental tasks related to physical care: feeding, taking the child to the playground, playing and watching him or her, and reading a story at bedtime before tucking the child in) in five spots in the sample (15.6%).

The main cause of vulnerability. As stated above, a lack of food is the most common issue, followed by the consequences of unequal access to education, housing problems and physical abuse. Each of these issues reveal an economic background that is made apparent in different ways, according to the specific purpose of each spot. Poverty is made more or less explicit in 16 spots (50%). Sometimes, as in some spots from the Ayuda en Acción NGO, children are explicitly considered to be “candidates for poverty”², while certain campaigns run by EDUCO and the BALIA Foundation emphasize how poverty prevents children from achieving equal opportunities through education.

Governmental campaigns in this sample opt to present the wider consequences of poverty during childhood, creating different emotional and practical obstacles to engaging in a range of future life activities. For instance, the European Anti-Poverty Network (EAPN) spot shows poverty as a structural determinant of life as a whole: the sooner it begins, the longer it constrains a child’s future expectations for a better life.

Closely connected to this is the fact that family, as the primary site for socialization, is especially affected by poverty, particularly in contexts where the dual-income model does not work. Save the Children focuses on single-parent households as particularly vulnerable environments for children and the selected narrative pinpoints some specific consequences of this situation. While the video shows details of a bookshelf, the voiceover narrated by a child tells the audience: “I find it difficult to read because the letters look blurry to me. Mummy says she’ll buy me some glasses as soon as she can... Maybe next month”. At that point, text appears over the image saying: “More than 20% of children of single mothers who need to wear glasses cannot afford them”. Shortly afterwards, more text appears over the video, stating that “75% of the children of unemployed single mothers are in poverty”.

Other triggers of vulnerability, such as violence, harassment and abuse, are less common in the sample. Of the references that are made, 50% appear in spots sponsored by a Spanish ministry, within specific campaigns about children growing up in contexts of violence, whether physical (as in Save the Children’s “#LosÚltimos100” [#TheLast100] campaign) or of a more symbolic nature (some campaigns emphasizing the enduring psychological imprint left by violence).

One last source of vulnerability refers to risk to privacy posed by the internet and social networks, but this does not specifically link to poverty. The UNICEF campaign that addresses this risk takes children and teenagers as examples of how much information one may provide to unknown users, other than friends and other contacts in social networking relationships. In this case, the damage is presented in terms of the potential risks to privacy and the possible future consequences of the dissemination and misuse of such information.

² The tag line is a play on words, alluding to the political candidates whom viewers are asked to pressure by signing a petition at the end of the spot.

Sources of support. Vulnerability is generally presented as a problem that it requires a collective effort to overcome. Adverts in the sample reference both formal and informal channels as key means for coping with it. Formal support comes from institutional aid, and mainly refers to the action of sponsors in structuring funding or material contributions to aid programmes, such as fundraising, food collections or regular donations. Formal support is also provided at an institutional level, by regional or general governments that delegate particular tasks to secondary institutions such as families. Hence, when vulnerable children find themselves outside of a family, usually when they have been institutionalized in extreme situations, government bodies search for foster families in an attempt to alleviate such a condition by providing the nearest equivalent available.

Volunteerism is often represented as part of an institutional coping strategy. Far from being a spontaneous action undertaken by particular individuals, the call for volunteers is a collective enterprise that is channelled by central agencies (mainly NGOs and NPOs) to enlarge the supporter base, on one hand, and to sustain campaigns over a certain time period, on the other. Twelve spots in the sample (37.5%) explicitly call the audience to join the institution, give donations or become actively involved in other ways (e.g. by downloading items to make a material or economic contribution).

In contrast, informal support is almost absent in the examined sources: only one piece (3.1%) shows the relevance of this kind of assistance. It is a spot from EDUCO where a female neighbour gives a sandwich to a girl who is going to the playground with her father, as now he has plenty of time ("we're going to spend the summer playing [...] since daddy doesn't have a job anymore, he has a lot of holidays" says dad to a smiling woman). She smiles at the girl and says: "Great! But I'm sure you've forgotten your lunch" while handing her a snack. After some seconds in silence, an embarrassed father looks at the woman and says a laconic "thank you", whereas she nods in silence. However, the seeming underrepresentation of informal support in the sample does not mean that it has no practical relevance, nor that there is a preference for formal channels. Rather, it is quite likely the consequence of an inherent bias in social advertising, given that every spot is the consequence of the intentional purpose not of individuals, but of the foundations, institutions and other kinds of non-profit organizations that finance them.

The active agency of families and children. In the media, popular opinion and a not insignificant proportion of academic research, vulnerable groups are considered defenceless and essentially passive, as they lack the capacity to actively overcome their adverse situations. However, while some research has contested the reproduction of victimizing discourses that withdraw any capacity for transformation from the actors in question (Echeverría, 2014), social advertising does not seem to fully restore such a transformative ability to the people it portrays, despite avoiding excessively negative depictions.

Nonetheless, a couple of examples show that children may be considered somewhat exceptional in this regard. In the first spot, Save the Children asks some children what they thought to be major problems in their autonomous community (Andalusia) and how they would act to change them (poverty, violence, etc.). This campaign (#LegislaturaDeLaInfancia [#Children'sLegislature]) does not consider children to be mere passive receptors, but rather turns them into subjects with the capacity to critically reflect on major social concerns.

The second example (UNICEF @NoSeasEstrella [#Don'tBecomeaStar]) also focuses on children and teenagers and their ability to control certain aspects of their lives, such as the kind of private information they are willing to share. Despite the fact that these young people are not able to manage information channels, their decision-making ability and critical judgement are highlighted.

However, beyond those two specific cases, characters depicted as vulnerable are seen more as recipients of aid than active agents of positive change. Only one spot (EAPN's campaign) overtly alludes to the blaming and shaming of vulnerable people through a voiceover in which several different voices label them as the deserving poor and sometimes come close to calling them scroungers that drain welfare funds (as also by Chauhan & Foster, 2014: 398). But the ultimate intention of that spot is to fight stigma and victimization by exposing how the poor are intentionally made invisible, and the multiple negative consequences that this kind of punitive moralism has in the present and future for real people, rather than mere stereotypes.

Discussion

Vulnerable children are keenly present within social advertising in Spain: one of the top five post-Brexit Eurozone economies, where poverty and sociocultural vulnerability have hit some social sectors hard, making them the most visible 'others' within national borders (Donis and Martín 2017). Thus, single parent families, households with dependent children and the young population are the collectives that have suffered most and are widely depicted as particularly vulnerable groups. Against this background, regional and national government bodies, non-profit and non-governmental organizations, as well as social foundations of major financial institutions have turned to social advertising as a crucial strategy for fighting vulnerability, both by raising public awareness of the issue and by mobilizing individual and collective assets to alleviate the problem. In fact, charities are the organizations with the greatest presence in Spanish TV advertising over the last decade.

However, far from being merely instrumental devices, social advertising campaigns shape conceptual constructions of vulnerability and embody precise audiovisual narratives, based on certain cultural statements and ideological assumptions about vulnerability, care and support. Hence, by analysing their audiovisual outcomes, researchers can better delineate mainstream narratives on major social problems, as well as specific strategies for presenting and coping with those issues.

Despite the fact that academic studies show vulnerability to be a multidimensional phenomenon (Morselli et al. 2016), particular spots have to address specific target audiences, so they base their message on specific concerns. This may lead to the overrepresentation of single-cause problems, seemingly erasing multidimensional perspectives. Thus, single-topic ads may be the consequence of the thematic nature of sponsored campaigns, rather than an oversimplification of the concurrent causes of socio-cultural vulnerability.

All in all, audiovisual depictions of vulnerable children confirm that poverty is the major common denominator for different situations of vulnerability (Chauhan and Foster 2014). Furthermore, far from being shown as an isolated issue, current conditions of economic and material shortage are considered as frequently as the material and emotional imprint such situations will leave upon the future. Another common topic raised through analysis of the selected sample is gender issues. This analysis showed a noticeable difference among adult women and adult men in social advertising depicting vulnerable offspring. This demonstrates the cultural predominance of women as the main caregivers with responsibility for child welfare, although the treatment of gender seems to be more carefully balanced in governmental advertising, where spots appear to pay more attention to depicting spaces and tasks in an egalitarian manner.

While academic sources show that women tend to be more associated with the home and men are more often regarded as the main breadwinners, the intentional tone of social advertising may tend to balance these gender tropes, although this intention should be explored

further in future studies. It is interesting to note the relevance of gender morphemes in languages like Spanish, in which there are distinct male and female forms, as using a gendered term instead of a more gender-neutral one may introduce important ideological nuances. However, gender seems to make no significant difference among children, which is the only age category that is present in nearly all settings.

Other basic theoretical and ideological statements clearly permeate such portrayals. Family is overtly shown to be the main social setting in which relationships are developed and care is provided in most cases, while parents are usually the primary caretakers. Grandparents play an implicit role as secondary custodians. When biological parents cannot take care of their offspring, the foster family is portrayed as the best subsidiary option.

If we consider the sources of available help depicted, the infrequency with which informal support is included as a coping strategy in the adverts is surprising, given its relevance in real life (Gazso et al. 2016). Once again, this is probably due to the bias induced by the very nature of such campaigns: if the institution sponsoring the campaign is seeking to channel the active involvement of the audience, such support may be considered formal. The activity and efficiency of informal personal networks does not fit with the intention of social advertising. However, interpersonal solidarity is sometimes shown and, in such cases, it seems that someone anticipating your need and providing aid may result in a less embarrassing situation than receiving a donation from a charity or more explicit assistance. As the example of the neighbour offering a snack in the EDUCO spot may show, solidarity among closely-connected individuals in the form of a favour may make beneficiaries feel less uncomfortable than receiving other more explicit handouts. Generally speaking, the social advertising examined avoids punitive moralist discourses and makes very limited use of negative images, although the emotional appeal is not absent. This supports Chang and Lee (2009) observations on the persuasive power of negative messages (understood here as commiserative ones), while introducing a nuance, by which overly negative, straightforward visual depictions of vulnerable subjects are (seen as) less effective.

This research also confirms Echeverria's (2014) observations on the lack of agency of those who are designated victims: vulnerable children and families are given very little capacity for active transformation. Social advertising makes it plain that vulnerable people need help, and it contributes to providing such aid but, as in its underrepresentation of informal networks, the social agency of such collectives is seldom portrayed.

Although this study goes some way to address the lack of research in this area from non-English-speaking countries (Jordan and Prendella 2019), it has several limitations. Firstly, it focuses mainly on audiovisual outcomes, so other relevant perspectives (production, distribution and reception) cannot be addressed. Multimodal approaches may be useful for future research, in order to cover other stages in the social advertising production process. Secondly, similar social advertising from different countries should be included in future studies, in order to get a broader picture of this activity from a cross-cultural point of view. Thirdly, other types of media could be also included in future research to cover more of the formats involved in broadcast social advertising. Finally, collecting the points of view of vulnerable families and children on such social campaigns could also be included in the design of further studies.

Finally, the results of this study may be useful for advertisers and advertising agencies – especially those specialized in social advertising campaigns – as well as charities, NPOs/NGOs and other third sector entities that work to alleviate situations of vulnerability among children, and policymakers responsible for designing and implementing transformative policies targeting vulnerability.

References

ALLBRITTON, Dean

- 2014 Prime risks: the politics of pain and suffering in Spanish crisis cinema. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 15(1–2): 101–115. <https://doi.org/10.1080/14636204.2014.931663>

ALVARADO, María Cruz

- 2010 *La publicidad social: una modalidad emergente de comunicación* [Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/11522/1/T27111.pdf>

ALWANG, Jeffrey - SIEGEL, Paul - JORGENSEN, Steen, et al.

- 2001 *Vulnerability: a view from different disciplines*. <http://siteresources.worldbank.org/SOCIALPROTECTION/Resources/SP-Discussion-papers/Social-Risk-Management-DP/0115.pdf>

ANDREASEN, Alan

- 1994 Social Marketing: Its Definition and Domain. *Journal of Public Policy & Marketing*, 13(1): 108–114.

DONIS ARELY, Claudia - MARTÍN, Teresa

- 2017 Representation of the Other in social advertising: Analysis of the graphic advertising of NGOs in social networks. *Revista Latina de Comunicación Social*, 72: 415–429. <https://doi.org/10.4185/RLCS-2017-1172>

BARNETT, Alison - HODGETTS, Darrin - NIKORA, Linda - CHAMBERLAIN, Kerry And KARAPU, Rolinda

- 2007 Child poverty and government policy: The contesting of symbolic power in newspaper constructions of families in need. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 17(4): 296–312. <https://doi.org/10.1002/casp.933>

BIDART, Claire - LAVENU, Daniel

- 2005 Evolutions of personal networks and life events. *Social Networks*, 27(4): 359–376. <https://doi.org/10.1016/j.socnet.2004.11.003>

BÖHNKE, Petra

- 2008 Are the poor socially integrated? The link between poverty and social support in different welfare regimes. *Journal of European Social Policy*, 18(2): 133–150. <https://doi.org/10.1177/0958928707087590>

CANALDA, Arturo

- 2011 *Menores en los medios de comunicación: información responsable o espectáculo*. <http://www.madrid.org/bvirtual/BVCM013910.pdf>

CHANG, Chun-Tuan - LEE, Yu-Kang

- 2009 Framing Charity Advertising: Influences of Message Framing, Image Valence, and Temporal Framing on a Charitable Appeal. *Journal of Applied Social Psychology*, 39(12): 2910–2935. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.2009.00555.x>

CHAUHAN, Apurv - FOSTER, Juliet

- 2014 Representations of Poverty in British Newspapers: A Case of “Othering” the Threat? *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 24(5): 390–405. <https://doi.org/10.1002/casp.2179>

CLAWSON, Rosalee A. - TRICE, Rakuya

- 2000 Poverty as we know it media portrayals of the poor. *Public Opinion Quarterly*, 64(1): 53–64. <https://doi.org/10.1086/316759>

CONSELL AUDIOVISUAL DE CATALUNYA.

- 2019 *Recomanacions per al tractament de la infància en els mitjans de comunicació*. https://www.cac.cat/sites/default/files/2019-12/Recomanacions_IA_tutelada_CA.pdf

DIMAGGIO, Paul - GARIP, Filiz

- 2012 Network Effects and Social Inequality. *Annual Review of Sociology*, 38: 93–118.
<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.012809.102545>

ECHEVERRÍA, Martín

- 2014 Representaciones de la pobreza en contextos de crisis. Un ejercicio desde el análisis crítico del discurso. *Signo y Pensamiento*, XXIII(64): 78–94.

FERNANDES-ALCANTARA, Adrienne L.

- 2011 *Vulnerable and Disconnected Youth: Background and Policies*. Washington-D.C: Congressional Research Service.

FERRISS, Abbott L.

- 2006 Social structure and child poverty. *Social Indicators Research*, 78(3): 453–472.
<https://doi.org/10.1007/s11205-005-1606-7>

GAZSO, Amber - MCDANIEL, Susan - WALDRON, Ingrid.

- 2016 Networks of Social Support to Manage Poverty: More Changeable than Durable. *Journal of Poverty*, 20(4): 441–463. <https://doi.org/10.1080/10875549.2015.1112869>

GRANÉ, Aurea - ALBARRÁN, Irene - ARRIBAS-GIL, Ana.

- 2019 Constructing a Children's Subjective Well-Being Index: an Application to Socially Vulnerable Spanish Children. *Child Indicators Research*, 13: 1235–1254. <https://doi.org/10.1007/s12187-019-09692-w>

GRISOLD, Andrea - THEINE, Hendrik

- 2017 How Come We Know? The Media Coverage of Economic Inequality. *International Journal of Communication*, 11: 4265–4284. <https://doi.org/1932-8036/20170005>

HENRICH, Joseph - HEINE, Steven J. - NORENZAYAN, Ara.

- 2010 The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2–3): 61–83.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>

HIRSCH, Donald.

- 2013 Paying for Children: The State's Changing Role and Income Adequacy. *Journal of Social Policy*, 42(3): 495–512. <https://doi.org/doi:10.1017/S0047279413000238>

INFOADEX

- 2020 *Estudio INFOADEX de la inversión publicitaria en España 2020. Resumen*. <https://www.infoadex.es>.

JORDAN, Amy - PRENDELLA, Kate.

- 2019 The invisible children of media research. *Journal of Children and Media*, 13(2): 235–240.
<https://doi.org/10.1080/17482798.2019.1591662>

KESLER, Christel

- 2015 Welfare states and immigrant poverty: Germany, Sweden, and the United Kingdom in comparative perspective. *Acta Sociologica (United Kingdom)*, 58(1): 39–61. <https://doi.org/10.1177/0001699314560238>

KHANOVA, Aigul F. - MAZAEVA, Tatyana V. - GALLYAMOV, Filus G.

- 2017 Some Stylistic Aspects of Social Advertising in Russia. *Journal of History Culture and Art Research*, 6(4): 1284.
<https://doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1169>

LLANO, Juan Carlos

- 2017 *El estado de la pobreza seguimiento del indicador de riesgo de pobreza y exclusión social en España 2008-2016*. Madrid: EAPN España.

MAHOLMES, Valerie

- 2014 Parenting and Family Matters. Contrasting Parenting and Family Processes—Examining Family Strengths and Assets. In *Fostering Resilience and Well-Being in Children and Families in Poverty: Why Hope Still*

- Matters*. Valerie Maholmes (ed). Oxford University Press, pp. 51–72.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199959525.001.0001>
- MÉNDIZ NOGUERO, Alfonso.
2018 La representación del menor en la publicidad infantil. De la inocencia a la sexualización. *Methados.Revista de Ciencias Sociales*, 6(1): 125–137. <https://doi.org/10.17502/m.rcs.v6i1.231>
- MISRA, Joya - MOLLER, Stephanie - STRADER, Eiko - WEMLINGER, Elizabeth.
2012 Family policies, employment and poverty among partnered and single mothers. In *Research in Social Stratification and Mobility*, 30(1): 113–128. <https://doi.org/10.1016/j.rssm.2011.12.001>
- MORSELLI, Davide - DASOKI, Nora - GABRIEL, Rainer - GAUTHIER, Jaques Antoine - HENKE, Julia - LE GOFF, Jean Marie
2016 Using Life History Calendars to Survey Vulnerability. In *Surveying human vulnerabilities across the life course*. Michel Oris, Carolin Roberts, Dominique Joye & Michel Stähli (Eds.) Berlin: SpringerOpen. Pp: 177–199
- MUTTER, John C
2008 Preconditions of Disaster: Premonitions of Tragedy. *Social Research*, 75(3): 691–724.
- PERRIG-CHIELLO, Pasqualina - HUTCHISON, Sara - KNÖPFLI, Bina
2016 Vulnerability Following a Critical Life Event: Temporary Crisis or Chronic Distress? A Psychological Controversy, Methodological Considerations, and Empirical Evidence. In *Surveying human vulnerabilities across the life course*. Michel Oris, Carolin Roberts, Dominique Joye & Michel Stähli (Eds.). Berlin: SpringerOpen. pp. 87–111.
- PINAZO, Daniel
2003 Cambio de actitudes estable. Comunicación social innecesaria. In Vicente Benet & Eloísa Nos Aldás (Eds.), *La Publicidad en el Tercer Sector. Tendencias y Perspectivas de la Comunicación Solidaria*. Icaria. pp. 181–202.
- POPKOVA, Elena - LITVINOVA, Ttiana - MITINA, Maria - FRENCH, Jeff
2018 Social advertising: A Russian perspective. *Espacios*, 39(1): 17–26.
- ROTHENBÜHLER, Martina - VOORPOSTEL, Marieke
2016 Attrition in the Swiss Household Panel: Are Vulnerable Groups more Affected than Others? In *Surveying Human Vulnerabilities across the Life Course. Life Course Research and Social Policies*. Michel Oris, Carolin Roberts, Dominique Joye & Michel Stähli (Eds.) *Surveying human vulnerabilities across the life course*. Berlin: SpringerOpen. pp. 223–244.
- SILVER, Caleb
2020 *The Top 20 Economies in the World*. Investopedia. <https://www.investopedia.com/insights/worlds-top-economies/>
- SINGH, Sapam Ranabir - EGHAMI, Mohammad Reza - SINGH, Sarbjit
2014 The Concept of Social Vulnerability: A Review from Disasters Perspectives. *International Journal of Interdisciplinary and Multidisciplinary Studies*, 1(6): 71–82.
- SMITH, N. Craig - COOPER-MARTIN, Elizabeth
1997 Ethics and Target Marketing: The Role of Product Harm and Consumer Vulnerability. *Journal of Marketing*, 61(3): 1–20. <https://doi.org/10.1177/002224299706100301>
- SOLÉ, Meritxell - SOUTO, Guadalupe - RENTERIA, Elisenda, PAPADOMICHELAKIS, Giorgios - PATXOT, Concepció
2020 Protecting the elderly and children in times of crisis: An analysis based on National Transfer Accounts. *Journal of the Economics of Ageing*, 15: 1–11. <https://doi.org/10.1016/j.jeoa.2019.100208>

USAMAH, Muhibuddin - HANDMER, John - MITCHELL, David - AHMED, Iftekhhar

2014 Can the vulnerable be resilient? Co-existence of vulnerability and disaster resilience: Informal settlements in the Philippines. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 10: 178–189.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2014.08.007>

WELLMAN, Barry; WORTLEY, Scot.

1990 Different Strokes from Different Folks: Community Ties and Social Support. In *American Journal of Sociology*, 96(3): 558-588.

ABITARE, TECNOLOGIA E BENESSERE. STRATEGIE E TECNOLOGIE UMANE PER UN BENESSERE COME PROCESSO: DA UN CASO STUDIO

Emanuela Sangiorgio, *University of Basilicata*

ABSTRACT

This contribution intends to share part of the results of an ethnographic investigation aimed at researching the perception of well-being in urban living environments and in relation to technology. The ethnographic research, both in its methodological part and in the interpretation of the results, has been articulated inspired by the method of sensory ethnography (Pink 2015) and has been addressed in the context of a theoretical path that led to reflect on the main themes of the research: well-being, living and technology. The article shares many of the theoretical issues addressed, some significant methodological aspects and some of the results from the field research. In particular, it discusses what kind of well-being was researched and how it emerged from the accounts of the research participants. Starting from an unexpected result, the presence of a perception of well-being that exalts the role of discomfort, the article shows how it is involved in daily life with two types of technologies: a material and digital one and one that we have defined as "inner".

KEYWORDS

Living, material culture, technology, wellness

BIO

Emanuela Sangiorgio has a degree in Operatore dei Beni Culturali with an anthropological focus from the University of Basilicata, and a Master's degree in Scienze Antropologiche ed Etnologiche from the University of Milan Bicocca. She is a scholarship holder at the University of Basilicata, engaged in an ethnographic research on the themes of well-being and technology within the project of research and experimental development COGITO. She is currently working on issues of living and citizenship.

esangiorgio@hotmail.it

Introduzione

La ricerca etnografica, della quale si discutono alcuni risultati, si è svolta nell'ambito del progetto di ricerca industriale e sviluppo sperimentale COGITO (*COGnitive dynamic sysTem to allOw buildings to learn and adapt*), un progetto ancora in corso, che ha come obiettivo la creazione di una tecnologia capace di unire Internet of Things (IoT) con sistemi dinamici cognitivi (SDC)¹. Questa tecnologia, mettendo in dialogo una quantità enorme di dati, permette di sostenere il funzionamento di prodotti tecnologici in grado di apportare innovazioni in contesti urbani abitativi e lavorativi ed offrire nuovi servizi per le persone. In questo senso il ruolo del gruppo di ricerca dell'Università degli Studi della Basilicata è stato quello di studiare i bisogni delle persone-abitanti, le possibili reazioni all'arrivo di queste nuove tecnologie e l'impatto sulle vite. Il campo discusso in questo articolo attiene ai risultati della ricerca antropologica in uno degli aspetti indagati: il benessere.

La ricerca sul campo è stata condotta da antropologi e geografi attraverso quattro focus group², che hanno coinvolto abitanti e lavoratori di quattro diversi quartieri di Matera³. La divisione in quartieri è un aspetto metodologico impostato dal gruppo di ricerca composto da geografi, che hanno realizzato una metodologia di analisi finalizzata ad indagare le tematiche del benessere su scala urbana e le loro declinazioni in ambito suburbano a seconda delle differenze funzionali e dotazionali dei quartieri.

La parte antropologica invece ha privilegiato l'esperienza quotidiana ed individuale in un ambito perlopiù domestico; un approccio focalizzato sui racconti personali, sugli stili di vita e sulle relazioni che le persone intrattengono con le cose, con se stessi e con gli altri. I racconti di vita domestici e quotidiani sono stati considerati sposando alcune importanti osservazioni sorte nel campo degli studi culturali globali, della cultura materiale e delle tecnologie digitali. Le riflessioni sulle società attuali hanno ravvivato l'interesse per le unità domestiche, considerate non più in un'ottica strutturalista, "ma [...] come luoghi dove confluiscono gusti, si costruiscono alleanze, si esprimono preferenze differenziali, si evidenziano pratiche di vita quotidiana come progetti culturali che risentono degli influssi globali" (Meloni 2014: 438).

In uno dei lavori condotti insieme alla dottoranda Fiona Parrot nelle abitazioni di una via di Londra, Daniel Miller osserva come le società siano ormai caratterizzate da una grande disomogeneità, "un nucleo familiare, e spesso un solo individuo, deve creare per se stesso i principi e le pratiche cosmologiche ed economiche che un tempo rappresentavano il compito della società" (Miller 2014: 195). Aspetti come l'abbondanza di risorse materiali, la relativa autonomia e le basi educative "garantiscono un'autonomia creativa [che mescola] le influenze culturali e familiari, gli ordini normativi sociali e altri ingredienti che [si aggiungono] strada facendo" (Ibid.). In questo quadro, nonostante le specificità dei mondi domestici, la società non viene sostituita da un individuo isolato, ma piuttosto da "persone che si sforzano di creare relazioni sia con altre persone sia con le cose" (Ibid.: 196). Anche per questo motivo, l'antropologia riesce ancora a rispondere ad interrogativi generali nonostante la minuzia dei suoi oggetti di interesse etnografico.

Per ricercare il benessere e la relazione con la tecnologia nei luoghi dell'abitare abbiamo innanzitutto riflettuto sui modi di intendere e declinare alcuni concetti alla base del tema di ricerca: il benessere, l'abitare e la tecnologia. Questi concetti sono stati problematizzati non per darne un'ultima definitiva definizione, bensì per conoscerli in molte delle loro forme, apprezzare la materia poco reificabile che li compone ed infine prepararsi a ricercare ed accogliere al meglio tutte le questioni derivanti dalla ricerca sul campo.

Abbiamo analizzato il concetto di benessere cercando di evidenziare le retoriche e le strumentalizzazioni alle quali si presta e si è prestato nel corso della storia; ne abbiamo considerato le

¹ Il progetto coinvolge molti partner e l'Università degli Studi della Basilicata vi sta prendendo parte con un gruppo di ricerca composto da giuristi, geografi e antropologi coordinati dalla responsabile di progetto professoressa di Diritto Amministrativo Giovanna Iacovone.

² I focus group sono stati organizzati insieme agli antropologi Francesco Marano e Vita Santoro ed ai geografi Luigi Stanzione e Lucia Ciappiello.

³ La città di Matera nel 2018 è stata scelta, insieme ad altri comuni italiani, per la sperimentazione della rete mobile di quinta generazione (5g); è stata dunque luogo privilegiato dell'analisi "sociale" e alcuni suoi edifici sono stati individuati come dimostratori dei prodotti tecnologici risultati dalla ricerca industriale sperimentale.

connessioni con altri concetti, come per esempio *comfort*, ben-vivere e “qualità della vita”. Questi sono stati indagati per esercitare la possibilità di spostare lo sguardo e scoprire, attraverso le sfumature di significato, la possibilità e le opportunità di usare una categoria piuttosto che un’altra, in particolare nella lettura dei racconti di vita ricavati dall’indagine di “campo”. L’abitare è stato ricercato a partire dalla sua connessione con l’“essere”, per poi riconnetterlo alla “materialità” delle sue azioni attraverso la relazione con i luoghi e gli oggetti. La tecnologia è stata pensata superando i pregiudizi e le posizioni dicotomiche (favorevoli e contrarie) e considerata nella sua dimensione relazionale e materiale attraverso i due concetti chiave di “corrispondenza” (Ingold 2013) e di “oggettificazione” (Miller 1987).

A causa delle restrizioni attuate per il contenimento del Covid 19, la ricerca sul campo è stata condotta attraverso il metodo del focus group; un’esperienza di ricerca affrontata cercando di mettere in pratica in particolare gli insegnamenti del metodo dell’etnografia sensoriale, attivando il racconto dei vissuti quotidiani, compresi quelli considerati più insignificanti, stimolando l’evocazione di preferenze, sensazioni e percezioni.

Nonostante il tema della ricerca coinvolga la tecnologia e l’abitare (quindi la casa con tutta la sua materialità e i suoi oggetti), inserendo l’indagine in un panorama di studi di cultura materiale molto vasto, la “scelta” di un metodo di ricerca fondato sulla narrazione di storie di vita quotidiana, fuori dai contesti di questa stessa vita e lontano dai suoi luoghi ed oggetti, ne ha molto condizionato l’approccio. Si è teso, infatti, ad analizzare la relazione con gli oggetti concentrandosi su percezioni e universi di senso a scapito di altri aspetti in grado di seguire maggiormente le “traiettorie degli oggetti” (Meloni 2013: 359). Tutto ciò anche a causa del fatto che il focus principale della ricerca fosse il benessere e si intendesse “osservarlo” emergere dai racconti delle persone in modo il più possibile disancorato, anche dalle categorie del ricercatore. Sempre in quest’ottica abbiamo scelto di non individuare una precisa tipologia tecnologica, non distinguendo tra materiale, digitale, tra elettrodomestici e mondo delle applicazioni o dei *social network*, per dare ai nostri partecipanti alla ricerca la libertà di riferirsi alla tipologia nella quale avvertivano maggiori coinvolgimenti e lasciare che facessero riferimenti attingendo a percezioni personali.

Nel corso dell’articolo, nello specifico nella parte dedicata all’analisi dei risultati di “campo”, si discuteranno le questioni emerse dai racconti dei partecipanti ai focus group. Si mostrerà come, dalle storie, sia emersa l’idea di un “benessere come processo”. In questo processo, che pone al centro il movimento e il cambiamento, si nota come il benessere si delinea discostandosi dal concetto di *comfort* valorizzando invece quello di *discomfort*. Vista questa inaspettata centralità della scomodità nell’ambito del benessere e considerata la forte presenza nei racconti di una tecnologia “interiore” molto attiva e soddisfacente, ci siamo posti il problema di capire quale ruolo avesse la tecnologia materiale e digitale in un quadro così composto.

Attraverso un’attenta analisi e interpretazione dei preziosi incontri avuti con i partecipanti ai focus group, abbiamo scoperto un ulteriore aspetto del benessere che questa volta non solo ammette la presenza delle tecnologie materiali e digitali, ma può giustificarne il successo ottenuto sino ad ora e portare a prevederne un ulteriore ampliamento. Questo aspetto del benessere emerso dal campo è costituito dall’esercizio di alcune capacità che, mutuando l’approccio di Martha Nussbaum (2001), abbiamo chiamato “capacità umane fondamentali”.

Benessere come concetto

Per ricercare il benessere all’interno dell’analisi sul “campo” abbiamo innanzitutto cercato di conoscere e decostruire la visione monolitica e etnocentrica del concetto di benessere. Per avvicinarci sempre più alle persone e al loro agire, siamo partiti dal riconoscere che intendere il benessere come stato della persona non esaurisce i suoi significati. Oltre che come stato psico-fisico, esso esiste anche come concetto: è storicamente e culturalmente caratterizzato, ha attraversato la storia, le ideologie e il Mercato in modi sempre differenti.

Il concetto di benessere, al pari di altri come sviluppo, crescita, salute, ricchezza e felicità, lungi dall’essere un fatto neutro, è al centro di dibattiti, soggetto a differenti interpretazioni a causa (e anche a seconda) della molteplicità di contesti, di persone e degli scopi coinvolti nella sua definizione. Per esempio la guerra fredda ingaggiata tra le due potenze vincitrici della Seconda guerra mondiale, fu un

braccio di ferro giocato a colpi di ideologie e retoriche dello sviluppo e del benessere, attraverso le quali si giustificavano ingerenze nell'autodeterminazione di altri Stati nazione. Una conseguenza fu la definizione strumentale di una gerarchia dei mondi, dal primo al quarto mondo, e dei concetti di "sottosviluppo" e "via di sviluppo", che ancora oggi permane nel linguaggio comune (Olivier de Sardan 2008). Questa retorica ha sostenuto politiche e progetti di "sviluppo", che hanno condizionato le relazioni internazionali, le politiche interne e animato in tutto il mondo un lungo dibattito su sfruttamento, neo-colonialismo, ecologia ed economia (Nespor 2020).

Un altro esempio di utilizzo del concetto di benessere si trova nella definizione di "società del benessere", modo in cui viene definita storicamente la società capitalista del secondo dopoguerra (anni cinquanta e sessanta), favorita dal Piano Marshal e dalla creazione dell'OCEE (Organizzazione per la Cooperazione Economica Europea), oltre che del FMI e della Banca Mondiale. Era un tipo di società caratterizzata dal così detto "boom economico", con un aumento della popolazione, della produzione industriale, dello sfruttamento delle energie fossili, dei consumi privati (auto, elettrodomestici), dei mass media e degli scambi internazionali oltre che del Welfare State. In alcuni casi la "società del benessere" è il modo in cui viene definita, con una connotazione critica, la società contemporanea, in particolare per i consumi "eccessivi", l'esaltazione dei beni considerati superflui, l'inquinamento e lo sfruttamento.

Esempi più recenti ci portano ad una declinazione del concetto di benessere, sempre economica e strumentale, che ritroviamo in un fenomeno tutto nuovo e ancora di grande successo, quello della wellness economy. Un'economia in crescita dal 2015, che ha fatto del benessere una vera e propria "merce", trasformandolo da stato da perseguire attraverso beni di consumo a esso stesso oggetto di mercificazione; venduto sotto forma di alimenti biologici, cosmesi naturale, massaggi, spa, fanghi, terme, vacanze esperienziali, fitness, corsi di yoga e meditazione. In questo senso sono molto interessanti i dati provenienti dall'analisi dei consumi della classe media e dei ricchi americani, in particolare uno studio della sociologa urbana Elizabeth Currid-Halkett che descrive desideri, aspirazioni e consumi della nuova classe media definita "classe aspirazionale" (Currid-Halkett 2018).

La classe agiata americana descritta da Currid-Halkett non esprime il suo status attraverso l'acquisto di beni materiali da ostentare, ma investe in "capitale culturale". Questa élite urbana investe in consumi culturali, legge Economist, ha un abbonamento podcast a programmi radio culturali (NRP), compra cibo sano ed ecosostenibile, investe in pratiche della cura del corpo, indossa tutto il giorno vestiti da ginnastica, ha a cuore i diritti degli animali, allatta i figli al seno e spende molto per la loro istruzione. La sociologa sottolinea come queste pratiche, nonostante non siano vistose come i vecchi oggetti di status, certamente sono un segno di appartenenza ad una parte della società molto esclusiva e sono in grado di rappresentare e riprodurre un privilegio (Ibid.).

A proposito delle declinazioni e dei significati sociali del benessere contemporaneo, è molto interessante considerare lo studio proposto da Stefano Boni (2019). L'antropologo descrive l'attuale situazione di vita dell'Uomo (anche se non di tutti, afferma) come il frutto di una storia di continua ricerca di comodità, realizzata attraverso una graduale e costante estromissione dell'organico e della fatica dalla vita quotidiana. Ritene che questa storia abbia segnato il passaggio dall'ipotecnologia all'ipertecnologia e che l'esclusione della fatica e dell'organico dal quotidiano, in virtù del *comfort*, abbia creato una sorta di paradosso per cui il benessere contemporaneo si traduce spesso in una ricerca di contatto saltuario e "addomesticato" proprio con quelle parti estromesse. Fa notare come questa ricerca si traduca il più delle volte in un ricorso al mercato del wellness che, nella narrazione e apparenze, esprime un ritorno al mondo ipotecnologico, mentre nella sostanza ricorre, riproduce e ricade in quello ipertecnologico. "*Homo comfort* per beneficiare della "natura" e riattivare i sensi paradossalmente paga per chiudersi nelle SPA o nei centri benessere dove si rigenera individualmente, per brevi momenti, occasionalmente" (Boni 2019: 177).

Boni fa un riferimento molto interessante ad una tendenza nella costruzione del benessere contemporaneo, quella di associare l'armonia fisica, estetica ed emotiva alla moralità della persona. Si tratta di una questione già in parte sollevata e che Alenka Zupancic chiama "biomoralità"; un'idea secondo la quale al benessere emotivo e fisico si associa la bontà della persona, finendo per prescrivere il benessere come "imperativo morale". Al contrario il malessere tradotto in eccessi, in un fisico non in forma, in stati d'animo altalenanti, diventa uno stigma sociale.

Per Boni questa ricerca del benessere in solitaria ha una serie di importanti ripercussioni nella vita sociale e politica ma, a differenza della sociologa Currid-Halkett, che pensa che i gusti della nuova classe possano influenzare positivamente le altre classi, non ha una visione molto ottimista. Per l'antropologo, i modi in cui si persegue questo tipo di benessere che definisce come "opulento benessere contemporaneo", amplifica la concorrenza nei rapporti sociali e sottrae la ricerca alla sua dimensione collettiva. Questo ha come effetto negativo l'impossibilità di individuare i veri meccanismi responsabili del malessere e impedisce di operare un reale cambiamento politico e sociale di tipo strutturale. "Leggere il mondo partendo dal proprio corpo, e finendo nel giudizio morale su quello altrui, vuol dire rinunciare ad assumere un protagonismo politico nel senso che si abdica un esercizio di potere inquadrato in un progetto di cambiamento condiviso. L'attenzione è tutta volta alle scelte esistenziali dei singoli piuttosto che ai poteri che plasmano il mondo: man mano che si abbandonano analisi sulle cause dei malesseri si inibiscono aspirazioni di trasformazione politica e le si rimpiazza con una morale estetizzante fatta di preferenze e predilezioni soggettive. Così le insicurezze generate dal sistema produttivo contemporaneo vengono scaricate sul singolo come inadeguatezze personali e come responsabilità di superarle mediante un continuo sforzo di perfezionamento" (Boni 2019: 180).

Per Boni il "vero" benessere è "maturazione delle diverse qualità soggettive" e ritiene che fino a quando esso sarà inteso e ricercato attraverso adesione a canoni universali sarà necessariamente distribuito in modo esclusivo ed escludente.

Benessere personale

Nelle pagine precedenti si è sottolineato come il concetto di benessere si presti a numerose interpretazioni e strumentalizzazioni. Questa panoramica è stata utile in particolare ad operare delle distinzioni e permettere di incamminarsi verso una visione del benessere sempre più vicina alle persone.

Nel rapporto della Commissione Salute dell'Osservatorio europeo su sistemi e politiche per la salute, a cui partecipa il distaccamento europeo dell'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), è stata proposta la definizione di salute come "lo stato emotivo, mentale, fisico, sociale e spirituale di ben-essere che consente alle persone di raggiungere e mantenere il loro potenziale personale nella società". In particolare nel rapporto si legge come grande importanza abbia l'equilibrio tra questi ambiti. Altri spunti interessanti vengono dal Glossario di Promozione della Salute dell'OMS⁴, nel quale troviamo la definizione di "qualità della vita", un concetto vicino a quello di benessere, che al pari di esso apre ad innumerevoli questioni e che consideriamo qui per avvicinarci sempre più alle persone che animano il nostro campo. "Con qualità della vita si intende la percezione che ogni individuo ha della propria posizione nella vita, nel contesto del sistema culturale e di valori esistente nel luogo in cui egli vive e in relazione agli obiettivi, alle aspettative, agli standard e agli interessi che gli sono propri. Si tratta di un concetto molto vasto che implica, in modo complesso, la salute fisica di una persona, la condizione psicologica, il livello di indipendenza, i rapporti sociali, i valori personali e il modo di rapportarsi con le caratteristiche salienti dell'ambiente" (www.dors.it).

Nonostante non sia utile per la nostra indagine sposare particolari definizioni o interpretazioni, quest'ultima descrizione sembra molto interessante in quanto suggerisce l'idea che la qualità della vita non sia un concetto misurabile attraverso strumenti di misurazione oggettiva, ma piuttosto una valutazione estremamente soggettiva e personale. A lato della definizione si legge: "la qualità di vita riflette la percezione che le persone hanno del livello di soddisfazione dei propri bisogni, e l'impressione che non siano loro negate le opportunità per essere felici e sentirsi realizzati, indipendentemente dallo stato di salute fisico o dalle condizioni sociale ed economiche" (Ibid). Troviamo qui un'altra serie di utili osservazioni, che ci permettono di dubitare di una ovvia corrispondenza tra salute fisica, benessere sociale ed economico e benessere generale e di vederne la relazione variabile e non necessaria.

In particolare un aspetto che ci è stato utile accogliere per prepararci alla ricerca "sul campo" è la questione della percezione. Abbiamo valutato come il modo più opportuno per indagare il benessere negli spazi dell'abitare urbano fosse interrogare le occasioni di relazione con l'ambiente e con gli altri

⁴ Tradotto in italiano nel 2012 e pubblicato nel 1998 ma redatto nel 1997 in preparazione della Quarta conferenza internazionale di promozione della salute di Jakarta.

abitanti dal punto di vista percettivo, cioè focalizzando l'attenzione sui significati che le persone danno alle sensazioni che ricevono attraverso i sensi. Infatti particolare importanza è stata data al modo in cui certe sensazioni vengono oggettivate in modo del tutto personale e originale, connesso a vissuti, emozioni, idee, desideri, immaginazioni.

Altro termine che ci è stato utile considerare per lo svolgimento della ricerca è quello di ben-vivere (*well-living*) (Corsin 2008). Un concetto che da notevole importanza all'uso del tempo e che, sostituendo "essere" con "vivere", dona maggiore centralità alle azioni delle persone, permettendo di isolare i significati economici e strumentali che il termine benessere porta con sé.

Infine suggestioni di grande interesse vengono dal percorso filosofico ed in particolare dalle riflessioni della filosofa Martha Nussbaum (2001) sul tema della dignità umana. Il suo lavoro propone un approccio al tema della dignità che non si concentra sul concetto, considerato troppo astratto, di diritto, bensì su una sorta di bagaglio di potenzialità espresse e individuate in alcune "capacità umane". Attingendo a un repertorio di storie personali e di testimonianze, Martha Nussbaum individua una serie di capacità umane individuali capaci di connettersi a questioni di giustizia sociale, trasversali rispetto ai gruppi, che istituzioni e "comunità" dovrebbero promuovere e rispettare. Stila un elenco minimo e aperto, nel quale troviamo la "vita" intesa come possibilità di non morire prematuramente e di vivere una vita che valga la pena di essere vissuta. La "salute" come sana riproduzione, nutrizione e adeguata abitazione; l'integrità fisica: libertà di movimento, di scelte riproduttive e protezione da aggressioni. La capacità di immaginazione e pensiero, come capacità di dare un significato libero e personale alla propria esistenza; capacità di provare ed esprimere sentimenti di amore e affetto. Avere una ragion pratica, avere un pensiero morale libero. Capacità di appartenenza: avere le basi sociali per il rispetto di sé e la propria dignità, vivere con gli altri in solidarietà, compreso il mondo della natura. Capacità di gioco, ridere, giocare e ricrearsi; infine avere il controllo del proprio ambiente inteso come reale partecipazione alle scelte politiche e accesso al lavoro (Ibid.).

Questo elenco certamente non ha, almeno esplicitamente, l'obiettivo di definire il benessere o di fornire una lista di indicatori per ricercarne e verificarne la presenza o l'assenza nei piccoli contesti abitativi. Tuttavia sembra molto utile considerare la teoria di Nussbaum che, con il suo approccio delle "capacità umane", ci ha aiutato ad interpretare meglio le storie provenienti dal campo, a comprendere le strategie attuate per il raggiungimento di un benessere quotidiano e vederne le connessioni con le tecnologie.

Abitare i luoghi che accadono

Il passo successivo necessario per condurre la ricerca è stato, ed è ora nel percorso che porta alla discussione dei risultati, quello di pensare a "cosa è" o meglio a "com'è" una delle azioni umane considerate più vicine alla condizione dell'essere e cioè l'abitare.

Spunti particolarmente interessanti vengono da un lavoro del filosofo Martin Heidegger (1993) e dell'antropologo Tim Ingold (2000) in un dialogo sul tema ricostruito da Giacomo Pozzi (2015). Ad un primo sguardo potrebbe sembrare che la relazione tra abitare e costruire sia per certi versi di causa-effetto, costruiamo per abitare con la conseguente conclusione che abitare significhi "semplicemente" occupare una casa. Attraverso una ricerca etimologica Heidegger offre spunti per una riflessione che porta a risultati differenti: abitare non è tra le pratiche dell'uomo, bensì caratteristica della sua stessa natura. La parola tedesca che significa "costruire" è *bauene*, che deriva da una parola dell'inglese antico *buan*, un termine che significa "abitare" ma nel suo significato più ampio oltrepassa la dimensione domestica, fino ad indicare "vivere sulla terra". In un'interessante lettura dell'opera di Heidegger, Ingold dice che "avendo dimenticato come le attività citate siano radicate nell'abitare, il pensiero moderno riscopre l'abitare come occupazione di un mondo già costruito [...] se prima il costruire era circoscritto dentro l'abitare, ora la posizione è ribaltata, con l'abitare circoscritto dentro il costruire" (Ingold 2000: 185). Aggiunge che l'idea del filosofo è "recuperare la prospettiva originale, così che ancora una volta si possa comprendere come le attività di costruzione – coltivazione e edificazione – appartengano al nostro abitare nel mondo, al modo in cui siamo". Cita lo stesso Heidegger: "Non abitiamo perché abbiamo costruito, ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, ovvero perché siamo abitanti" (Heidegger 1993).

A guardare le metropoli globali ipertecnologiche contemporanee, piene di specialisti del costruire e del progettare, oltre che di leggi, burocrazia e finanza, la scollatura che si è prodotta tra questi tre aspetti fondamentali dell'essere è particolarmente evidente. Per esempio nell'ambito delle politiche istituzionali e nelle logiche del Mercato globale del mondo capitalista, la casa e gli spazi della città sono trattate come merci, valutate e considerate secondo il loro valore di scambio e non per il loro valore d'uso. Il sostegno ai bisogni abitativi dei cittadini è scomparso dalle prerogative dello Stato, insieme ad uno smantellamento sistematico del Welfare State; le città sono continuamente ridisegnate da una forza che spinge i "disagi" verso un esterno sempre più lontano dal centro, riconsegnando i centri delle città agli interessi del Mercato (gentrification). Case, edifici, piazze o quartieri sono lasciati vuoti e in abbandono in ottemperanza a logiche finanziarie.

Se questo quadro politico denota un grosso distanziamento tra costruire, abitare e essere, dall'altra, nelle stesse grandi e alienanti città globali e neoliberiste, ritroviamo tracce eminenti del fatto che l'unità tra questi aspetti è fortemente sentita e ricercata, forse proprio a causa di quella corrispondenza della quale parlavano Heidegger e Ingold. Il riferimento è in particolare alle rivendicazioni di alcuni dei maggiori movimenti urbani che negli ultimi anni, soprattutto quelli seguiti alla crisi economica del 2008, hanno riempito lo spazio pubblico, comunicando un desiderio di riappropriarsi delle città. Questa rivendicazione ha assunto in più parti del mondo la forma di una richiesta, di una protesta, ma anche di una vera e propria proposta, attraverso iniziative di riappropriazione e auto costruzione degli spazi, occupazione di case, edifici, ex fabbriche, piazze, strade e giardini.

Per tornare al discorso filosofico e antropologico, è interessante sottolineare come questi movimenti urbani globali, attraverso le loro pratiche, rivendichino una rinnovata corrispondenza tra costruire (inteso come partecipare alla produzione e uso) e abitare e siano mossi dall'idea che l'abitare sia fondamento dell'esistenza umana; mi riferisco in modo particolare alla rivendicazione del "diritto alla città". Questo particolare diritto è stato descritto da Henri Lefebvre, che in questo contesto parlò della città come "proiezione della società sul territorio" e come luogo in cui si possono ritrovare tutti i suoi meccanismi, in particolare quelli di potere. Per Lefebvre il "diritto alla città" non è altro che il diritto a partecipare, inteso come il diritto degli abitanti a svolgere un ruolo attivo nella produzione dello spazio urbano, ma è anche considerato una sorta di "diritto superiore", il diritto ad avere diritti, diritto alla libertà, proprio in quanto diritto alla fruizione e anche all'opera (Lefebvre 2014). Propongo che il modo in cui il diritto alla città è stato declinato nel corso degli anni dai movimenti sociali (Primavera arabe, Occupy Wall Street, Indignados e i movimenti globali di lotta per la casa) e il modo in cui questo è stato affrontato in ambito accademico da David Harvey (Harvey 2013), sia la prova sociale e politica di quella corrispondenza svelata dal viaggio etimologico proposto da Heidegger.

Questa parentesi politica permette di fare un breve ma forse dovuto accenno, nel quadro delle nostre riflessioni, a come le case e i luoghi dell'abitare siano anche luoghi di aspre contese e di accesi conflitti sociali fondati su aspetti materiali e simbolici fortemente intrecciati tra loro.

Se ad un livello *macro* si possono ben individuare due spinte sociali, una che allontana "costruire", "abitare" e "essere", e l'altra che rivendica e agisce l'avvicinamento di questi aspetti umani, ad un livello *micro*, focalizzato sulle piccole pratiche del quotidiano e dei suoi numerosi spazi, riusciamo ad individuare una trama più fitta di campi di azione, tra costruzione, modifica, interazione, interpretazione, descrizione e immaginazione dello spazio. Questa immersione nel quotidiano e nel suo fluire ci permette di ripensare la relazione tra Uomo e spazio. Le azioni dell'agire umano mostrano come, al di là dei rapporti di potere, esista una relazione tra persone e spazio che va al di là dell'idea di città come proiezione o metafora della società della quale parlava Lefebvre in un'ottica materialista. Una relazione che conduce, non solo al percorso che muta lo spazio in luogo ma, anche a scoprire la sostanza non reificabile, relazionale, mutevole e fluida di questi stessi luoghi.

Heidegger definisce gli spazi come una sorta di condizione del luogo allo stato precedente, anche qui propone una riflessione a partire dai significati sottesi al linguaggio: la parola *raum* "spazio" indica un'estensione fisica sgombra, aperta simile al concetto greco *πέρας* ovvero "slargo" reso libero per un futuro insediamento (Pesare 2006). Ciò che caratterizza il luogo è dunque l'elemento antropico, ma un luogo non è un'entità fissa e neutrale caratterizzata da superfici che costituiscono lo sfondo per le attività umane, al contrario il luogo ne è parte integrante.

Nella definizione di Edward Casey un luogo è un'entità dinamica, “è più un evento che una cosa assimilabile a categorie conosciute, e in quanto evento è unico, idiolocale. Piuttosto che essere un certo tipo di cosa – per esempio fisica, spirituale, culturale, sociale – un determinato luogo assume le sue qualità dai suoi occupanti, tali qualità nella sua stessa costituzione e descrizione ed esprimendole quando occorre come un evento; i luoghi non soltanto sono, essi accadono” (Casey 1996: 13-52).

Un brano di Merleau-Ponty ci permette di visualizzare questa relazione tra l'agire del corpo umano e lo spazio: “visibile e mobile il mio corpo è nel numero delle cose, è una di esse, è preso nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché esso vede e si muove, tiene le cose in un cerchio intorno a sé, esse sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua definizione piena e il mondo è fatto della stessa stoffa del corpo” (Merleau-Ponty cit. in Marano 2013). Questo brano amplia la definizione del luogo come “accadimento” che abbiamo visto attraverso la definizione di Casey e propone un'immagine nella quale ambiente e persone sono come “incrostate” nello stesso materiale costitutivo.

È interessante osservare come queste argomentazioni abbiano un parallelo nel discorso che l'antropologo Tim Ingold (2013) propone sulla relazione dell'Uomo con le cose e con i suoi artefatti. La sua riflessione è tesa ad argomentare il superamento del modello ilomorfo (sulla scia di Gilles Deleuze e Felix Guattari). Questo modello nasce dalla filosofia aristotelica e avrà ampia diffusione in tutto il pensiero occidentale; si fonda sull'idea che ogni cosa è una combinazione tra forma e materia e che esse si congiungono nella fase di creazione. Nella sua diffusione questa idea porterà a pensare alla forma come a qualcosa che si prefigura nella mente dell'agente sotto forma di progetto, e alla materia come a qualcosa di inerte e passivo che risponde all'imposizione della forma.

Ingold propone un discorso teso a superare questa idea seguendo diversi casi in antropologia, archeologia, arte e architettura. Tra i numerosi esempi il caso dell'amigdala sembra particolarmente emblematico, anche a causa del dibattito che ha provocato tra gli studiosi. L'amigdala è un oggetto da taglio diffuso in epoca preistorica e presente in una vasta area geografica. Si tratta di un nodo di pietra a forma di goccia particolarmente appuntita con le due facce convesse e le due parti laterali fatte di tante piccole scheggiature, che all'epoca dovevano renderla tagliente. La questione che ha reso l'amigdala un caso dibattuto è che non si comprende come essa potesse essere impugnata senza ferire la mano di chiunque la utilizzasse. Inoltre, per le sue caratteristiche e per la sua diffusione, molti si sono interrogati sulla capacità o meno da parte del suo costruttore, l'*Homo erectus*, di costruire a partire da un progetto mentale predefinito.

Per le sue riflessioni Ingold riprende le idee dello psicologo William Noble e del paleontologo Ian Davidson, che ipotizzano che l'amigdala non sia stata scheggiata in un processo che ha portato al compimento di un prodotto finito, come da progetto, ma sia un nucleo di pietra che veniva portato con sé e scheggiato volta per volta per utilizzarne le schegge. Poiché la schegge sono state ritrovate spesso in luoghi molto vicini, l'ipotesi di una scheggiatura fatta per l'uso delle schegge è stato escluso. Tuttavia Ingold sottolinea come l'idea di Noble e Davidson introduca l'importante concetto dell'"oggetto esaurito"; secondo questa tesi, l'oggetto giunto fino a noi non è un oggetto finito ma un oggetto esaurito, esattamente come una matita temperata a tal punto da divenire impossibile da maneggiare.

In aggiunta a questa ipotesi Ingold chiama in causa gli studi di Leroi-Gourhan, archeologo ed antropologo attento rilettore de *Le tecniche del corpo* di Marcel Mauss (1936). Leroi-Gourhan, nel solco dei suoi studi di cultura materiale incentrati sulla relazione tra corpo e oggetto in contesti perlopiù preistorici (1964), osservò come le forme degli utensili sembrassero “filtrati dai [loro] cervelli e dal [loro] corpo” (Leroi-Gourhan cit. in Ingold 2013: 71). Ancora riprendendo le osservazioni di Noble e Davidson, Ingold suggerisce come la forma dell'amigdala corrisponda esattamente alla forma delle mani dello scheggiatore messe a coppa in accoglimento della pietra in lavorazione e avanza la teoria secondo la quale non c'è motivo di credere che lo scheggiatore abbia iniziato a scheggiare avendo una forma mentale in mente ma che “l'attività tecnica trasudasse dal corpo [...] per poi cristallizzarsi nelle forme degli artefatti” (Ingold 2013: 71). Facendo tesoro degli spunti di riflessione attinti dai contributi di questi brillanti pensatori e ricercatori sul caso archeologico, Ingold conclude che la forma (al contrario di come diffuso dal pensiero ilomorfo) non è imposta sulla materia da una idea preesistente, ma “emerge” dal dispiegarsi di un campo di forze. Conclude che “la relazione essenziale in un mondo in formazione [...] intercorre non tra forma e materia, ma tra forze e materiali” (Ingold 2013: 84).

Anche in questa lezione ritroviamo l'insegnamento che le persone, le cose, così come l'ambiente sono un risultato in continuo movimento e sono il frutto di una costante "corrispondenza" per dirla alla maniera suggerita da Ingold o sono in una "concrezione", volendo accogliere l'immagine fortemente carnale proposta da Merleau-Ponty. Queste riflessioni riguardanti la relazione tra "cose" e persone risuonano in alcune delle osservazioni che vedremo nel prossimo paragrafo dedicato alla tecnologia.

In una visione di luogo e ambiente suggerita dalle idee filosofiche e antropologiche discusse, risultano meno evidenti alcuni altri importanti aspetti come per esempio le percezioni, i sentimenti, le emozioni, o gli elementi materiali e immateriali, quali le memorie connesse al luogo. Alcune delle prossime riflessioni, in particolare sul metodo dell'etnografia sensoriale, ci aiuteranno nel recupero di questi aspetti.

Antropologia ed etnografia digitale

La relazione tra uomo e tecnologia ha una storia antica e altrettanto si può dire del dibattito che l'ha accompagnata. I progressi tecnologici sono da sempre visti in modo duplice: con ottimismo e fiducia, come segni di un progresso inesorabile e necessario, sinonimo di avanzamento della società; o con diffidenza, considerati un veicolo di sempre maggiore allontanamento dell'Uomo dalla sua "essenza" e dalla sua "natura", responsabile di terribili tragedie (come nel caso della bomba atomica) e dell'impoverimento delle relazioni e delle abilità umane.

Una proposta molto interessante dell'antropologia sul tema del rapporto tra persone e tecnologia è quella di superare alcuni giudizi o interpretazioni che hanno per diversi anni rallentato o impedito un approccio significativo delle scienze umane all'argomento. Le riflessioni in campo alle scienze sociali, hanno portato all'idea che non esista una distinzione netta tra "reale" e "virtuale", che le categorie di "materiale" e "immateriale" vadano sfumate nella loro definizione e che gli oggetti non siano immobili e immutabili, ma "cose" fortemente in relazione con l'ambiente e le persone.

Un percorso in parte comune a quello degli studi di cultura materiale in cui l'oggetto è stato sempre più spogliato da interpretazioni preconcepite e sottoposto a diversi approcci in grado di restituirne la complessità. Considerato come prolungamento del corpo fisico (Leroi-Gourhan 1964), come simbolo all'interno della "società dei consumi" (Baudrillard 1968), visto in relazione di crescita vicendevole con le persone (Miller 1987, 1998), oggetto di incorporazione e tecniche del corpo (Warnier 1999), possessore di una biografia culturale (Kopytoff 1986) e di una vera e propria vita sociale (Appadurai 2014).

Per quanto riguarda il mondo della tecnologia, ed in particolare quella digitale, importanti studi e riflessioni vengono dal suo impiego nel mondo della comunicazione. È il 1993 quando il sociologo Howard Rheingold parla per la prima volta di "comunità virtuale". Questa definizione sostituisce quella di network individuali secondo la quale le persone usano la rete per trovare o pubblicare informazioni in solitaria; con "*comunity*" si rende l'idea dell'uso della rete per conoscersi, comunicare e condividere esperienze.

In antropologia importanti contributi vengono da Heather Horst e Daniel Miller (2012) che attraverso una serie di casi di studio, Facebook, Second Life e Google Earth, mostrano come l'umano e il digitale possano essere definiti in relazione l'uno con l'altro e avere una connessione inaspettata con il mondo culturale. "Miller considera gli oggetti mediali parte integrante della cultura materiale contemporanea e li analizza come oggetti della sfera domestica. L'antropologia digitale è, per lui, direttamente collegata alla casa, semplicemente per il fatto che la maggior parte delle persone usa i media digitali anche – anzi, spesso – a casa propria, nella propria intimità domestica. Si tratta però di un'intimità che spesso viene resa pubblica e condivisa" (Meloni 2014: 436). Secondo Miller gli oggetti, e in particolare modo quelli digitali, servono a costruire alleanze e ritiene che il successo di Facebook, così come di altri simili *social network*, non risieda nel cambiamento, bensì nella sua capacità di riprodurre rapporti sociali in continuità e corrispondenza con le abitudini della vita affettiva familiare e sociale (Miller 2011).

Inoltre Miller, insieme ad un gruppo di ricerca, ha ricercato in diverse città del mondo per verificare la relazione tra le persone e i *social media* ed evidenziare, non come la tecnologia ha cambiato le persone, ma come le persone hanno cambiato i *social media* (Miller 2018). I campi analizzati sono: educazione e giovani, lavoro e commercio, relazioni online e offline, genere, disuguaglianza, politica, immagini visive

e individualismo. I risultati hanno mostrato come le persone di diverse parti del mondo modifichino l'uso del canale *social* a seconda della loro visione culturale e personale di questi singoli aspetti. Ciò ha messo in mostra l'inconsistenza della divisione tra "reale" e "virtuale" e dimostrato la capacità delle persone di utilizzare i dispositivi e le tecnologie non sottostando a progetti, idee e obiettivi degli ideatori e progettisti, ma utilizzando in modo scelto le parti più confacenti ad esprimere e realizzare le proprie esigenze affettive, relazionali e culturali.

È interessante sottolineare come le idee e le etnografie discusse sino ad ora si leghino ad altre importanti teorie di cultura materiale: la già citata "corrispondenza" (Ingold 2013) e la teoria dell'oggettificazione (Miller 1987). La teoria dell'oggettificazione si pone come lettura più fluida e reciproca della relazione tra oggetti e persone e riunisce le interpretazioni semiologiche e quelle legate al corpo; tende a superare alcune teorie dell'oggetto, tra le quali quella semi-strutturalista espressa dal concetto di *habitus* di Pierre Bourdieu o quelle tese a privilegiare i significati simbolici. Sostiene che non esista una distinzione netta tra materiale e immateriale e tra soggetto e oggetto, in quanto vi è tra i due una reciproca relazione di sviluppo e crescita. Il grande merito di questa teoria è quella di riuscire a mettere in discussione l'oggettivazione come fenomeno negativo, degradante e alienante, come nella visione del materialismo storico, dove le persone sono perlopiù inconsapevoli appendici delle cose di cui si circondano.

Altro importante contributo alla ricerca antropologica dei mondi digitali viene dall'antropologa Sarah Pink che, insieme a Heather Horst, John Postill, Larissa Hjorth, Tania Lewis e Jo Tacchi (2016), descrive pratiche e significati dei *digital media* e riflette su una etnografia digitale in cui casi etnografici intrecciano le teorie sul metodo di ricerca. Gli autori suggeriscono l'apertura ad un metodo multidisciplinare in cui il digitale perde centralità per essere trattato non solo come un oggetto di studio, ma come parte integrante degli ambienti di vita in un mondo che è sia online che offline, sia materiale che digitale.

Etnografia sensoriale come metodologia di ricerca per i focus group di Matera

Il metodo di ricerca adottato per il "campo" si è articolato considerando gli insegnamenti dell'etnografia digitale e sensoriale.

Il metodo dell'etnografia sensoriale ideato da Sarah Pink è un metodo innovativo frutto di ricerca interdisciplinare e multisensoriale nei campi dell'esperienza, conoscenza e pratica (Pink 2015). Nasce dall'idea che il sensoriale sia parte importante dell'esperienza umana, in particolare del modo in cui si conoscono le cose e il mondo. A questo proposito la Pink pone una questione fondamentale: come si articola, da parte delle scienze sociali, la possibilità di conoscere e indagare il mondo delle percezioni sensoriali?

Nel metodo di ricerca sarà importante considerare che la maggior parte delle volte questi aspetti non sono verbalizzati, non emergono in discussioni o interviste; come la stessa antropologa afferma, le sensazioni sono ben conosciute nei corpi ma si tende a non affermarle e ad escluderle da ciò di cui si parla. Questo tipo di limitazione della possibilità di una conoscenza profonda da parte di chi fa ricerca non è nuovo in ambito antropologico, tant'è vero che proprio in seno alle sue riflessioni è nato il metodo dell'osservazione partecipante. Il metodo proposto dalla Pink ha di diverso rispetto ai metodi più diffusi di osservazione partecipante una serie di aspetti: indaga nello specifico l'ambito del domestico e del quotidiano, non mira a formulare teorie antropologiche ma a raccontare storie utili per una condivisione interdisciplinare dei risultati, utilizza mezzi audiovisivi (in particolare il video) e digitali, sia per l'indagine sul campo che per la condivisione e pubblicazione dei risultati, preferendo il mezzo del flusso delle immagini alla linearità dell'elaborazione scritta. Un ultimo aspetto riguarda la presenza del ricercatore: l'occhio del ricercatore e il suo punto di vista non sono né negati né occultati, ma messi a valore all'interno della scena.

Nel periodo compreso tra il 2010 e il 2014 Sarah Pink alla guida di un gruppo di antropologi, insieme ad un team di designer e ingegneri, ha lavorato ad un progetto congiunto per sperimentare la creazione di prodotti di design. Questo lavoro ha costituito un'occasione di applicazione, verifica e miglioramento dell'innovativo metodo etnografico. L'obiettivo della ricerca era ottenere una comprensione più profonda di come il consumo di energia e l'uso dei media si adattano alle pratiche e alle abitudini quotidiane

nella vita domestica, allo scopo di orientare la progettazione di oggetti di design. Il metodo si è articolato sostanzialmente in tre percorsi: l'*home video tour*, le rievocazioni video, e le registrazioni di attività quotidiane (www.energyanddigitaliving.com). L'*home video tour* è un giro o una passeggiata filmata all'interno della casa, in cui l'abitante spiega le caratteristiche della casa approfondendo come sono le attività di interazione con le sue proprietà materiali e sensoriali. Questo percorso ha permesso di documentare gli ambienti e le attività domestiche, ma anche di scoprire in cosa le case sono "giuste" per i loro abitanti. Le rievocazioni hanno rappresentato una parte importante della metodologia di ricerca svolta, nelle quali è stato chiesto ai partecipanti di mostrare come normalmente eseguono alcune operazioni: alzarsi la mattina, uscire, tornare a casa e andare a letto la sera. Sono state delle occasioni importanti in quanto hanno mostrato come queste routine fossero abituali, conosciute nel corpo, piuttosto che pensate deliberatamente e come fossero allo stesso tempo totalmente pervase da elementi di improvvisazione (Ibid). Girare queste routine ha permesso di investigare il significato e l'importanza di elementi abituali apparentemente poco significativi e scarsamente visibili, ma anche di individuare gli elementi di improvvisazione presenti al loro interno. Nelle registrazioni di attività quotidiane, a differenza delle rievocazioni, i partecipanti sono stati filmati mentre recitavano pratiche quotidiane, con particolare attenzione all'uso dei media, lavanderia, cucina, doccia e riscaldamento. Questo esperimento è stato utile a mostrare come queste attività non sono definibili "pratiche", poiché nella realtà della vita quotidiana, i vari momenti e compiti che compongono queste attività non vengono effettuate in modo lineare e continuo fino al raggiungimento dell'obiettivo, ma si mescolano ad altre numerose attività quotidiane, come in un flusso.

Nel nostro lavoro abbiamo tratto ispirazione dal metodo e dai risultati dell'etnografia sensoriale; purtroppo il distanziamento sociale imposto dalle regole di contenimento del Covid 19, hanno limitato la sperimentazione del metodo, proprio in uno dei suoi aspetti centrali, e cioè l'incontro con le persone nei luoghi del loro abitare. Indubbiamente questo ci ha precluso la possibilità di osservare e sentire noi stessi i luoghi, gli oggetti e le movenze degli abitanti, di intercettare tutto il "non detto" di cui parlavamo poc'anzi. La presenza del ricercatore sul cosiddetto "campo" è tra l'altro requisito minimo della ricerca etnografica che prevede l'osservazione partecipante come metodo di apprendimento.

Nonostante abbiamo dovuto adottare differenti pratiche etnografiche, l'esperienza di ricerca della Pink ha comunque ispirato alcune scelte, in particolare nella formulazione delle domande che hanno guidato lo svolgimento della discussione. Infatti non solo l'etnografia è da considerarsi un metodo, ma le etnografie sono un bagaglio di racconti di vite, di oggetti, di interpretazioni e visioni del mondo possibili. Esse sono utili per ispirare altre ricerche, non solo a proposito dei mezzi da utilizzare, ma anche suggerendo cosa guardare o meglio cosa, indossando lenti diverse, è possibile vedere.

Attraverso gli spunti derivanti dall'etnografia sensoriale e digitale e le considerazioni sul benessere, abbiamo riflettuto sul quotidiano abbandonando i pregiudizi, i giudizi morali e le letture dicotomiche tra "reale" e "digitale"; abbiamo riflettuto sul quotidiano, individuandolo come momento di creazione e ricerca di un benessere percepito e fortemente soggettivo, frutto di azioni condizionate da fattori numerosi e mutevoli.

Durante i focus group abbiamo cercato un contatto con le persone tale da permetterci di aprire una finestra sul loro quotidiano inteso come universo fatto di tempi, luoghi, impegni, desideri, immaginazioni e cura. Un quotidiano composto da una sfera intima e una sociale sempre in dialogo nell'orientare scelte, preferenze e idee. Abbiamo posto alcune domande ai partecipanti utili a stimolare una riflessione e auspicabilmente un racconto della loro percezione del quotidiano, in particolare rispetto all'ambiente e provato ad attivare una narrazione che fosse il più possibile basata sulle preferenze, per invitare a considerare sensazioni, emozioni, percezioni. Si è cercato inoltre di stimolare l'immaginazione per comprendere desideri, disillusioni, diffidenze e preconcetti rispetto ad alcune soluzioni, cose, idee e tecnologie.

Nonostante il nostro interesse fosse quello di conoscere il benessere e indagare la relazione delle persone con la tecnologia, abbiamo scelto di non porre domande esplicite, ma di guidare i partecipanti ai focus group nel divenire a loro volta guide per noi ricercatori e accompagnarci in un viaggio nel loro universo sensoriale e simbolico. L'obiettivo è stato cercare di trasformare quelli che sarebbero stati dei semplici e freddi "dati" di ricerca in brevi ma dense storie di vita possibili.

Il mezzo che abbiamo scelto per cercare di entrare in questi universi, con delicatezza e rispetto, è quello delle preferenze. Per esempio ponendo ai partecipanti delle domande che andassero alla ricerca delle attività della vita quotidiana più connesse a percezioni di tempo, energia, e soprattutto piacevolezza e costruire un quadro di azioni e sensazioni alle quali provare ad accostare l'elemento tecnologico e comprenderne insieme le possibilità e le opportunità di utilizzo. Abbiamo puntato molto su questi elementi convinti di poterne ricavare numerosi spunti sulla percezione di benessere e soprattutto sul rapporto materiale, simbolico e ideologico con la tecnologia.

Le domande sono state poste in modo tale da ottenere risposte che potessero il più possibile dare conto del tema di nostro interesse, ma anche del contesto di vita nel quale è posizionato⁵. Abbiamo stimolato nei partecipanti la descrizione di pratiche e sollecitato la loro immaginazione al fine di ottenere una visione ampia del campo di ricerca, utile a permetterci una interpretazione più vicina possibile alla realtà fluida delle vite immerse in innumerevoli variabili quotidiane.

Risultati dei focus group: il ruolo della scomodità e delle capacità in un benessere come processo

I focus group organizzati per condurre la parte di ricerca sul campo, come anticipato, sono stati organizzati da antropologi e geografi. I partecipanti sono stati coinvolti attraverso una lista eterogenea di contatti, riunendo conoscenze dei ricercatori e dell'Università, associazioni di quartiere, chiese rionali. Nonostante la scelta di strutturare gruppi divisi per quartieri rispondesse principalmente alle esigenze della ricerca condotta dai geografi di UNIBAS, l'indagine antropologica ha tratto giovamento da questa organizzazione, che ha favorito la composizione di gruppi eterogenei formati da partecipanti disposti a scambiare idee e a raccontare le proprie esperienze.

I dialoghi sono stati interamente registrati, l'interpretazione è avvenuta attraverso la sbobinatura e un'accurata analisi di ogni singolo intervento. Il raggruppamento per gruppi differenti è stato mescolato per privilegiare un confronto tra tematiche ricorrenti, aspetti contraddittori o contrastanti. Proprio da questo tentativo di comprensione profonda e sforzo interpretativo, sono nate le riflessioni e le problematiche che affrontiamo di seguito.

I racconti attivati dalla discussione durante i focus group compongono un quadro in cui la tecnologia è posta in relazione con il benessere per mezzo delle attività, dei luoghi e degli oggetti della vita quotidiana. Un quadro fatto di esperienze e visioni del mondo, della vita e del tempo, in grado di svelare in modo più o meno esplicito una serie differenti idee sulla tecnologia. Sia nei cori che nelle premesse con le quali i nostri partecipanti hanno introdotto le loro risposte, erano presenti osservazioni sulla tecnologia abbastanza positive, che lasciavano intendere una buona disposizione al suo uso e ai miglioramenti apportati alla vita quotidiana. Nonostante questo, non ci sono state grandi dichiarazioni di apprezzamento, ma piuttosto piccoli accenni ad aspetti positivi spesso seguiti da frasi avversative espressione di dubbi, diffidenze o anche valutazione di casi. Silvia dice: "la tecnologia mi piace in qualsiasi cosa, ma non la posseggo, non ho l'età"; Raffaele: "ovviamente qualsiasi tipo di tecnologia aiuta però..."; Veronica: "io sono pro tecnologia però..."; Massimo: "la tecnologia va vagliata e va preso il meglio che ti può offrire [...] io non sono un ideologo, anzi io sono convinto che qualsiasi cosa tecnica inventata e proposta è un fatto positivo".

Alcune delle maggiori reticenze emerse sono assimilabili ad una diffidenza nei confronti del Mercato e della tecnologia come "merce". Per Vincenzo, che spesso insiste sulla differenza tra "vera" e "falsa" tecnologia, quella in vendita è una "mezza tecnologia" sempre e volutamente incompleta e insufficiente, appositamente creata per soddisfare mezzo bisogno e lasciarne molti altri insoddisfatti, con lo scopo di creare sempre nuove fette di mercato. Anche per Franco la tecnologia deve dimostrare la sua "reale utilità", per lui la sua applicazione al tema del risparmio energetico nelle cosiddette *smart city* non è cosa scontata: "[la tecnologia per] il risparmio energetico è discutibile, già con quello che noi sappiamo, sappiamo che se tu spegni la lampadina risparmi l'ambiente o se cambi la marcia fai una cosa per l'ambiente, per la macchina e per il portafogli, non c'è bisogno che la tecnologia ti insegni tutto ciò [...]

⁵ In questo senso è stato molto utile condurre i focus group insieme al gruppo dei geografi che, attraverso le loro domande, hanno permesso di allargare il campo di discussione.

la tecnologia deve essere certificata deve assicurare che si risparmia davvero energia". Berardino e Antonella pensano che la tecnologia debba fare la differenza altrimenti non vale la pena perché "il robottino poi lo devi lavare".

In queste osservazioni vediamo come la tecnologia è sottoposta ad un attento vaglio di costi e benefici e ad una critica che non sembra affatto far pensare ad un accoglimento scontato, acritico o ideologico della tecnologia e dei suoi progressi. Le sue capacità reali o sperimentate dai partecipanti ai focus group, sono poste in costante confronto con quelle veicolate dai progettisti e venditori. L'uso della categoria economica di "merce" per definire un certo tipo di tecnologia "falsa" poco apprezzata e lontana dalle esigenze delle persone, mostra la consapevolezza di aspetti oggettivi del Mercato ma anche la sovrapposizione di aspetti morali (Kopitoff 1986) che marciano una differenza tra oggetti apparentemente categorizzabili sotto il nome indistinto di tecnologia.

Altri aspetti molto significativi provengono dal campo delle riflessioni sulla relazione tra benessere e *comfort*. I racconti e le esperienze raccolte hanno suggerito una maniera del tutto originale e inaspettata di intendere il benessere; un modo che fa emergere tutto il portato delle *agency* delle persone e il loro ruolo nella gestione dei momenti critici della vita quotidiana. Si tratta di una idea di benessere che esclude una relazione necessaria con il *comfort* e ne crea una molto diretta con il *discomfort*. Massimo non ama particolarmente fare le attività di casa, dice di essere un uomo "di piazza" e quando è in casa ama ozio, suonare uno strumento e stare sul letto a guardare la televisione, per questo lo abbiamo stimolato ad immaginare di poter avere una tecnologia in grado di recepire le sue preferenze su profumo, temperatura e luminosità e creare sempre l'ambiente ideale per lui. A questo ha risposto che per lui "sarebbe monotono, [sarebbe] un *comfort* che [...] toglie stimoli", per Massimo "gli stimoli vengono dai contrasti, anche dal fastidio". A questo proposito racconta di come rientrare a casa e trovare un posto freddo crea le condizioni adatte a stimolare un po' di attività domestiche, attivando un circolo virtuoso in cui da un lato ci si aiuta a mantenere il corpo caldo in attesa che la casa raggiunga una buona temperatura e dall'altra si saranno sbrigate delle faccende che altrimenti sarebbero state rimandate. Per Massimo ciò che crea benessere non è l'assenza di malessere o di scomodità, bensì la soddisfazione che si prova nell'apprezzare il cambiamento tra i due stati.

Questa idea trova una certa risonanza in altre questioni emerse con frequenza e in modo trasversale nel corso delle discussioni. Durante i focus group abbiamo chiesto ai nostri interlocutori di raccontarci quali azioni, miglioramenti e modifiche sono soliti fare alla casa per renderla più accogliente o più giusta per loro. Alcuni partecipanti hanno detto di amare cambiare la disposizione dei mobili nelle stanze. Per Giovanni questo cambiamento gli permette di abitare in case diverse, cosa che trova particolarmente piacevole; Bruna invece pensa che sia un modo per rendere la casa più spaziosa, che per lei è sinonimo di più accogliente. Berardino ama cambiare la disposizione dei mobili e addirittura dice che l'ideale sarebbe avere una casa dalle pareti mobili o removibili.

La "pratica" di spostare i mobili è oggetto di un'analisi di Pauline Garvey (Miller 2001: 47-68). L'autrice, che nel testo espone alcuni particolari casi etnografici, analizza i comportamenti domestici e racconta come spostare i mobili sia risultato significativo nel coltivare un senso di *empowerment* interno per molti dei suoi informatori. In un caso analizzato, sottolinea come sia una pratica eseguita in risposta a sentimenti di noia o apatia, vissuta come mezzo per combattere la solitudine e la monotonia dello spazio domestico ed esercitare un controllo sull'ambiente e sulle circostanze. In un altro caso si declina come azione immediata e catartica, che consente un grado di introspezione privata. Per Garvey il senso di questa pratica è quella di stabilire una sensazione di novità e differenza in un ambiente altrimenti caratterizzato da un elevato grado di normatività.

Un aspetto interessante riguarda il fatto che questa novità non contempli semplicemente lo spazio fisico ed estetico, non coinvolga solo la vista e nemmeno esclusivamente gli aspetti simbolici dell'azione, ma prevede veri e propri cambiamenti nelle abitudini del corpo che, come direbbe Jean-Pierre Warnier (2005), deve abituarsi ad incorporare i nuovi oggetti posti in posizioni inusuali. A questo proposito è interessante soffermarsi sull'affermazione della nostra partecipante alla ricerca, che ha riferito di spostare i mobili per rendere la casa più spaziosa. È possibile che Bruna intendesse riferirsi allo spazio liberatosi in seguito alle azioni di pulizia e allo scarto degli oggetti inutili, che spesso accompagnano i cambi di disposizione, ma questo racconto potrebbe anche confermare l'idea warnierana di incorporazione. Sembra innanzitutto confermare l'esistenza di un'abitudine del corpo che considera e incorpora uno

spazio considerandolo occupato, e potrebbe mostrare che, quando esso si libera per lo spostamento di un oggetto, lasci la sensazione che si sia liberato dello spazio nella stanza, nonostante in fin dei conti sia semplicemente cambiata la disposizione e lo spazio si sia rioccupato da un'altra parte.

Poiché questi spostamenti richiedono delle fasi di adattamento del corpo che deve ri-apprendere la relazione con i luoghi non è infrequente avere piccoli incidenti, come per esempio urtare le gambe del tavolo o gli spigoli dei mobili spostati. In queste storie troviamo, quindi, un ruolo della comodità ridimensionata, nelle quali evidentemente gli aspetti scomodi ed antieconomici non solo non sono temuti e passano in secondo piano rispetto al desiderio di un cambiamento, ma probabilmente sono parte sensoriale integrante e necessaria degli aspetti di piacevolezza che le modifiche portano.

Ulteriori questioni di interesse scaturiscono dall'interpretazione di altri due racconti di "scomodità" quotidiane sorprendentemente legate ad un certo benessere. Una storia viene dalla passione di uno dei partecipanti per i piccoli lavori domestici e per le riparazioni di tutto ciò che si rompe in casa. In particolare, nonostante consideri gli ingorghi degli scarichi il malfunzionamento più impegnativo da risolvere, pensa che questo problema offra occasione di provare grande soddisfazione una volta giunti alla risoluzione. Raffaele invece, è un artigiano e ha la sua bottega tra i Sassi e centro storico, durante la discussione aveva manifestato di trovare abbastanza fastidioso il continuo rumore dei trolley dei numerosi turisti transitanti nei pressi della bottega. A questo punto lo abbiamo stimolato a riflettere sull'idea che un dispositivo tecnologico potesse essere in grado di rilevare il suono dei trolley in arrivo e chiudere automaticamente la finestra; Raffaele si è detto molto poco interessato all'idea, affermando di considerarlo "un filtro [della realtà] che non [gli] piacerebbe". In effetti Raffaele aveva già mostrato come rispetto a questa percezione di fastidio acustico fosse solito azionare una "tecnologia interna", tutta personale, fatta di considerazioni economiche e sociali utili a tollerare, se non addirittura risignificare, il rumore. Ha raccontato come per lui il suono delle rotelle sulle chianche avesse assunto almeno due diversi significati: una svolta culturale per Matera e un forte cambiamento nella personale vita sociale ed economica. Raffaele racconta che la ribalta dei Sassi sulla scena culturale internazionale per lui è principalmente un'occasione per riempire questi luoghi dal "valore estetico assoluto" di contenuti culturali altrettanto "assoluti". Riferisce che per lui non era più il caso che luoghi di così grande valore continuassero ad ospitare eventi culturali con protagonisti locali come "Stacchic e Brhnett", riferendosi alle rappresentazioni teatrali in vernacolo i cui protagonisti sono chiamati con i nomi dei due patroni di Matera: Eustachio e Bruna. "Contenuti assoluti in contenitori assoluti, rendono i trolley sopportabili" dice. In secondo luogo Raffaele racconta di come per lui quel rumore abbia il significato della socialità, rappresenti il suono di un potenziale incontro, un potenziale ingresso nella sua bottega. Questa connessione si è accentuata soprattutto in seguito al periodo di lockdown per Covid 19, durante il quale ha sperimentato una nostalgia di quegli incontri e del suono che li accompagna.

Dai racconti di semplici attività quotidiane e di quelle più o meno amate è emerso, dunque, un modo di intendere e percepire il benessere non solo come frutto di un processo, ma inteso come il processo stesso. In altre parole ciò che è risultato dare benessere non è trovarsi in una condizione favorevole bensì la sua creazione: intervenire con delle azioni trasformative e poter apprezzare il cambiamento di stato avvenuto. Inoltre, alla ricerca della relazione tra abitanti, benessere e tecnologia abbiamo visto in azione, nella vita quotidiana e nei processi di benessere, delle particolari strategie che potremmo chiamare "tecnologie interiori". Queste, per la loro preponderante presenza, potrebbero sembrare alternative alla tecnologia materiale e digitale o quanto meno togliergli centralità. Nei racconti dei partecipanti ai focus group si nota come per la realizzazione dei processi di benessere intervenga l'opera di strategie in grado di ribaltare attraverso attività di risignificazione gli aspetti percepiti come negativi della vita quotidiana, come nel caso del rumore del trolley e della temperatura spiacevole nella casa di Massimo. Se ci limitassimo a questo potremmo dire che la tecnologia materiale e in particolare quella digitale, è esclusa dai processi di benessere e risponde più che altro ad esigenze più vicine al *comfort*, come d'altra parte ipotizzava Boni nella sua idea di *Homo comfort* ipertecnologizzato (Boni 2014).

A ben vedere, dalle storie di relazioni con gli oggetti, con i luoghi, le persone e gli avvenimenti quotidiani è emersa, oltre alle questioni già citate, una particolare tensione e considerazione di una serie di attività che, mutuando l'idea della filosofa Martha Nussbaum (Nussbaum 2001), chiamiamo "capacità umane fondamentali". Particolarmente importanti sono risultate le capacità di conoscere, modificare, creare, controllare. Queste capacità sono emerse come aspetti particolarmente significativi, centrali nella

ricerca di una soddisfazione e di un benessere quotidiani e tenuti in forte considerazione in molte delle più ampie idee di ciò che dovrebbe essere una vita umana piena e realizzata.

Nelle storie raccontate sopra abbiamo già visto declinate alcune di queste “capacità fondamentali”: la capacità di “conoscere” la realtà, di “modificare” gli stati d’animo, le atmosfere e i luoghi e la capacità di “creare” delle novità. Nelle prossime storie vedremo come si esprime la capacità di controllare. La vedremo in una stretta e specifica relazione con quella di “conoscere” e in relazioni diverse con altrettanto differenti visioni della tecnologia. Massimo dichiara di non avere un buon rapporto con la tecnologia anzi di non amarla assolutamente, ma quando è in casa ama guardare la televisione inoltre, nel suo lavoro da ristoratore, spesso utilizza la lavastoviglie per lavare i piatti. Ci si chiede allora se Massimo non abbia una visione della tecnologia che gli permette di accettare dei dispositivi e di rifiutarne altri. Quello che viene fuori è che per Massimo la tecnologia è esattamente ciò di cui non ha il perfetto controllo, per questo dichiara di non sopportare la tecnologia pur usando la lavastoviglie, perché secondo la sua visione “la lavastoviglie non è una tecnologia”. Vincenzo su questo ha una visione molto particolare, per certi versi diversa e per altri uguale a quella di Massimo. Vincenzo pensa che la vera tecnologia sia una tecnologia che offre la possibilità di dimenticare di dover fare una certa cosa, che interpreta gli avvenimenti della casa, le necessità sue e quelle dei suoi abitanti; per lui una tecnologia che si aziona al battito di mani è falsa e incompleta perché richiede comunque un intervento umano. Anche Vincenzo come Massimo sembra attribuire alla tecnologia la capacità di sottrarre protagonismo nel controllo dell’ambiente ma, a differenza di Massimo, lo trova un aspetto positivo, anzi apprezza la possibilità che “non ti [debba preoccupare] più che una cosa venga fatta perché c’è qualcuno che ci pensa per te”. Se a prima vista la questione della perdita di controllo non sembra essere un aspetto percepito come negativo, approfondendo il discorso si scopre che Vincenzo costruisce la tecnologia che usa e ha costruito da sé quasi tutti gli impianti tecnologici della sua casa; questo dimostra che Vincenzo in relazione alla tecnologia non solo “controlla”, ma anche “conosce”, “modifica” e “crea”. Per Vincenzo uno dei problemi della tecnologia attualmente sul mercato è quello di rendere i suoi utilizzatori ignari del “*know how*” e di renderli “semplici fruitori di scatolette”. A questo proposito il signor Giovanni ci offre un ulteriore punto di vista. Racconta che per lui la tecnologia “va vagliata e va preso il meglio che ti può offrire”; elenca una serie di casi nei quali il suo contributo è “fondamentale”: permette di controllare una cosa evanescente come un bancomat o una carta o un conto e di essere informato se qualcuno ti sottrae dei soldi, dà la possibilità di effettuare pagamenti in rete e evitare lunghe code presso gli uffici pubblici.

Riassumendo i tre casi, Massimo non ama alcune tecnologie delle quali percepisce di non avere il controllo, Vincenzo ama particolarmente la tecnologia in grado di funzionare “davvero”, cioè di dargli la possibilità di non dover più controllare dei funzionamenti della casa, ma allo stesso tempo controlla e conosce i meccanismi della tecnologia; Giovanni apprezza la tecnologia che gli permette di gestire aspetti che altrimenti sarebbero stati fuori controllo.

Sebbene emergano diverse visioni della tecnologia declinata nel senso della possibilità e capacità di controllare l’ambiente e le cose, non è interessante per noi avvalorare una visione piuttosto che l’altra. Quello che le storie di vita quotidiana raccontate dai partecipanti ai focus suggeriscono sulla relazione delle persone con la tecnologia è che essa viene usata, pensata, vagliata e immaginata in relazione alle capacità che, per come sono emerse dalla ricerca e per il loro essere basilari nella relazione Uomo-ambiente, abbiamo chiamato “fondamentali”. In molti racconti abbiamo visto come le diverse idee su certe tecnologie si articolino intorno alla possibilità di realizzare queste capacità, che costituiscono comunque un elenco aperto e ampliabile.

Un altro caso emerge dalle storie di Nicola, Giovanni e Veronica e riguarda la capacità di conoscere. Nicola ha raccontato di come durante un suo viaggio in Spagna aveva acquisito una discreta capacità di muoversi autonomamente in automobile per le strade. Quando dopo un breve rientro in Italia era tornato in Spagna, essendo trascorso molto tempo, aveva dimenticato quasi tutto e scelto di affidarsi a Google Maps; un giorno a causa del cellulare scarico si è ritrovato in grande difficoltà, di fronte ad un’assoluta mancanza di orientamento e conoscenza del territorio. Nicola ha raccontato di essere stato particolarmente colpito da questo episodio che lo ha fatto riflettere su come nel suo primo viaggio la vista e l’udito gli fossero bastati per conoscere l’ambiente, mentre seguire Google Maps lo aveva portato a non imparare nulla. Giovanni, invece, parlando del web e delle informazioni recuperabili attraverso

la navigazione, sottolinea come questo offra spesso la possibilità di accedere a conoscenze altrimenti inaccessibili. Solitamente queste notizie gli permettono di terminare un lavoro, che altrimenti sarebbe rimasto in sospeso, e di poter proseguire la giornata. Le osservazioni di Veronica complicano il quadro. A proposito della prospettiva di poter utilizzare una tecnologia che informi sulla presenza di posti liberi per posteggiare le auto, la nostra partecipante nota come per muoversi nella città di Roma possa essere davvero utile. Allo stesso tempo però racconta di come, di fronte ad una comunicazione del dispositivo che le avrebbe suggerito di dirigersi verso Trastevere segnalando tre posti liberi, lei avrebbe deciso di fare tutto il contrario di quanto consigliato dal dispositivo. In sostanza avrebbe accolto l'informazione, ma alla luce di questa conoscenza avrebbe agito in modo opposto. Sembra che Veronica, nell'immaginare questa tecnologia, le abbia attribuito affidabilità in una certa conoscenza e cioè nella conta dei posti vuoti, ma non nella capacità di sapere quanto sia ambito e ricercato un posto auto a Trastevere e prevedere in quanto poco tempo possa tornare occupato.

Questa storia suggerisce una serie di questioni: ci dà un'idea di come possano essere fatte alcune tecnologie mal funzionanti o incomplete, suggerisce come le persone possano utilizzare le tecnologie sovrapponendole ad altre conoscenze; mostra un esempio di diffidenza nei confronti della tecnologia e un uso (anche se ipotetico) diverso da quello immaginato dai progettisti. Ma ritornando ai tre racconti presentati, anche in questo caso non ci sembra interessante avvalorare una delle tre idee, quanto piuttosto considerarle nel panorama dei modi di intendere e percepire la tecnologia e concentrarsi su un discorso focalizzato sulle capacità.

È interessante notare come i racconti che pongono al centro queste capacità facciano pensare che, se da un lato la tecnologia interiore sembra tranquillamente in grado di sostituire la tecnologia materiale e digitale nei processi di benessere, essa può e riesce a ritagliarsi un importante ruolo in questi processi a seconda del modo in cui esalta e amplifica le capacità di conoscere, modificare, controllare e creare. L'idea di tecnologia ricavata dai nostri focus group suggerisce che essa viene pensata a seconda di come viene percepita in relazione con queste capacità.

Questa idea potrebbe trovare riscontro nelle teorie sulle tecnologie mediali e digitali del mondo contemporaneo risultate dalle ricerche di Miller (2011), fare il paio con esse associandosi in particolare alla considerazione del loro fondamentale ruolo relazionale. Mentre nelle teorie di Miller i *social network* vengono utilizzati riproducendo rapporti sociali e culturali, l'idea di tecnologia ricavata dai nostri focus group suggerisce un rapporto stretto con quelle capacità che mettono in relazione l'Uomo con l'ambiente. Questo potrebbe spiegare il motivo del successo della tecnologia sia materiale che digitale e basare le previsioni di un successo futuro.

Conclusioni

Considerando il complesso delle riflessioni teoriche, il tipo di benessere che si è ricercato, indagato e in seguito riscontrato nella ricerca è un benessere percepito, agito e in costante ridefinizione. Abbiamo visto come considerare il "ben-vivere" sia stato un modo utile per ovviare all'aspetto più eminentemente "culturale" e retorico del benessere, un modo per cambiare lente e riuscire a dare centralità alle persone, dargli protagonismo mettendo lo sguardo a fuoco sul loro agire. Questo ha permesso di offrire al benessere una dimensione "attiva", per il suo essere legata all'azione in movimento e in cambiamento della vita quotidiana. L'espressione "qualità della vita" ci ha offerto spunti per considerare la parte percettiva di un benessere come valutazione personale.

Questioni molto più complesse abbiamo visto scaturire dall'idea di *Homo comfort* di Stefano Boni e la sua distinzione tra "benessere opulento contemporaneo" e benessere per così dire "auspicabile" per l'umanità. Ricordiamo brevemente che secondo l'antropologo Stefano Boni non il benessere bensì la comodità e la sua continua ricerca e bramosia sono alla base di una storia dell'uomo degli ultimi secoli. In particolare negli ultimi anni, questa ricerca lo avrebbe portato allo stadio "evolutivo" attuale e alla formazione della specie *Homo comfort*. Nel suo testo Boni sostiene che alcuni aspetti di ingiustizia sociale ed ecologica parte di un "ordine stabilito" sono accolti con un consenso passivo non ideologico ma esperienziale dello stare-nel-mondo "comodo" (Boni 2014: 11). Le considerazioni generali (rispetto alla specie *Homo*) ci hanno suggerito di porci in particolare una questione: per quel che riguarda la relazione tra persone e tecnologia nei luoghi dell'abitare è il caso di parlare di risposta alle esigenze di *comfort* o di

benessere? Ci siamo posti questa domanda in fase di riflessione teorica, prima di partecipare e condurre i focus group e l'idea non era di trovare una risposta "sul campo", ma semplicemente quella di considerare la distinzione tra comodità e benessere nella comprensione e interpretazione dei racconti. Inaspettatamente, queste due categorie sono venute fuori dai focus group come fortemente distinte ed è emerso che c'è nelle persone una percezione e consapevolezza di ciò che le distingue. Questo è stato riscontrato in particolare nelle attente valutazioni alle quali i partecipanti hanno mostrato di sottoporre le proposte tecnologiche.

Inoltre, mentre noi ricercatori cercavamo nel *comfort* una parte importante del benessere percepito, il campo ha suggerito il ruolo fondamentale del *discomfort*. È necessario considerare che la centralità assunta dalla scomodità nel panorama dei risultati dei focus group potrebbe derivare anche dal tipo di comunicazione che è stato attivato come mezzo di ricerca. Avendo basato lo scambio di conoscenze della vita quotidiana su un racconto, esso ha certamente dato maggiore visibilità ad un aspetto più attivo e movimentato, rispetto al suo corrispettivo "positivo" più statico, prevedibile e che meno si presta ad essere raccontato. Tuttavia le doti e le opportunità della scomodità sono giunte da più racconti. L'importante connessione tra *discomfort* e benessere, emersa dalle storie di vita quotidiana, ha portato ad immaginare un tipo di benessere che non è soltanto causa ed effetto di una continua ricerca ed attività quotidiana, ma corrisponde esattamente a questo processo. In questo, gli aspetti negativi o percepiti come poco favorevoli sono assolutamente necessari ma soprattutto parte integrante del benessere per diversi motivi: per il loro essere opportunità di messa in gioco e di messa alla prova, per essere pretesto per il cambiamento e per essere parte costitutiva della percezione sensoriale del cambiamento. In particolare ciò che viene esaltata è la soddisfazione che apporta il poter apprezzare il mutamento di condizione. Dunque, se la ricerca teorica preliminare ha suggerito l'idea di un benessere come risultato di un processo, dal campo è emerso che il benessere è il processo stesso.

Attraverso gli esempi presentati abbiamo sottolineato la presenza di varie tecnologie in azione nella vita quotidiana e domestica, una compresenza di tecnologia digitale, meccanica e materiale, affiancata da una sorta di "tecnologia interiore". Abbiamo visto come rispetto alle difficoltà più o meno grandi della vita quotidiana le persone adottino una serie di tecniche in grado non solo di superarle, ma anche di accoglierle. Il primo modo è risignificarle: considerando gli aspetti positivi che quella difficoltà porta, come nel caso del rumore del trolley per Raffaele. Il secondo è rendere le difficoltà pretestuose per cose positive, meccanismo che abbiamo visto nel caso della temperatura inospitale di casa di Massimo e verificato anche in altri racconti.

Abbiamo sottolineato come, stando a queste prime osservazioni, la tecnologia digitale e materiale sarebbe potuta sembrare esclusa dai processi di benessere. Le enormi capacità della tecnologia interiore e la soddisfazione che le persone provano nell'esercitarla, avrebbe potuto far pensare ad un ruolo marginale della tecnologia (soprattutto digitale) nei processi di benessere e relegarla ad un abito afferente al *comfort*.

Riascoltando con attenzione le registrazioni dei nostri focus group e confrontandoli tra loro si è notato che nelle osservazioni riguardanti la tecnologia e nelle storie di interazione con l'ambiente sia le preferenze che le diffidenze, sia le criticità che le opportunità, ponevano al centro alcune particolari capacità umane tra cui: conoscere, modificare, controllare, creare. Il loro ruolo nel "benessere come processo" è stato considerato primario sia per come queste capacità sono state discusse fungendo da sfondo e spesso da base dei racconti e degli immaginari di vita dei nostri partecipanti, che per la loro capacità di realizzare l'individuo nella sua relazione con l'ambiente (oggetti e luoghi). Abbiamo ipotizzato, dunque, che un ruolo della tecnologia nei processi di benessere è possibile nel momento in cui asseconda e potenzia queste capacità. Seguendo gli insegnamenti della cultura materiale e digitale ed in particolare le idee di Miller sulle capacità relazionali delle tecnologie e degli oggetti, abbiamo ipotizzando che il ruolo della tecnologia nella realizzazione di queste capacità, che pongono le persone in relazione con l'ambiente, sia ciò che può spiegare parte del successo della tecnologia e permettere di prevederne un ulteriore futuro ampliamento.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Ben

2009 "Affective Atmospheres", in *Emotion, Space and Society*, n. 2, pp. 77-81.

APPADURAI, Arjun

2014 La vita sociale del design, in *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano, Raffaello Cortina Editore.

BAUDRILLARD, Jean

2000 *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani.

BOURDIEU, Pierre

2003 *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

BONI, Stefano

2019 *Homo Comfort*, Milano, Elèuthera.

CASEY, Edward

1996 *How to get from space to place in a fairly short stretch of time*, in *Senses of Places*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, pp. 13-52.

CASTRIOTTA, Azzurra

2017 *Pink Sarah, Horst Heather, Postill John, Hjorth Larissa, Lewis Tania, Tacchi Jo, 2016 Digitphy: Principles and Practice UK: Sage Publishing*, in "Antropologia", n. 1, pp. 221-225.

CORSIN, Jimenez Alberto

2008 *Culture and Well-Being. Anthropological Approaches to Freedom and Political Ethics*, London, Pluto Press.

CURRID-HALKETT, Elizabeth

2018 *Una somma di piccole cose: la teoria della classe aspirazionale* Milano, Franco Angeli Edizioni.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

2008 *Antropologia e sviluppo: saggio sul cambiamento sociale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

DOUGLAS, Mary

1998 *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Mulino.

HARVEY, David

2013 *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Milano, il Saggiatore.

2018 *The right to the city*, in "New Left Review", n.53, pp. 23-40.

HEIDEGGER, Martin

1993 *Building Dwelling Thinking*, in "Basic Writings" Washington, Washington University Press.

HORST Heater, MILLER Daniel

2012 *Digital anthropology*, London, Bloomsbury.

HOWARD, Rheingold

2000 *The Virtual Community: Homesteading of the Electronic Frontier* Cambridge (Mass.), London, The MIT Press.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill* Londra - New York, Routledge.

2013 *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

KOPYTOFF, Igor

1986 *The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process*, in A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of*

Things. Commodities in Cultural Perspective, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.

LEFEBVRE, Henry

1991 *The Production of Space*, Oxford, Black Well Publishing.

2014 *Il Diritto alla Città*, Verona, Ombre Corte.

LEROI-GOURHAN, André

1977 *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi.

MARANO, Francesco

2013 *L'antropologia tra spazi e luoghi*, in *Mappare. Arte, antropologia e scienza*, Matera, Altrimedia.

MELONI, Pietro

2011 *La cultura materiale in ambienti domestici*, in *La materia del quotidiano per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pisa, Pacini.

2013 *Oggetti di vita quotidiana e relazioni sociali: una riflessione sugli studi di Daniel Miller*, in "Lares" n.2-3 pp. 351-359

2014 *L'uso (o il consumo) dello spazio domestico*, in "Lares" n.4, pp. 419-438 Firenze, Leo S. Olschki

2016 *La vita quotidiana come progetto socio-culturale: note di antropologia del design* in *Interdisciplinary design: progetto e relazione tra saperi*, pp. 87-88

MILLER, Daniel

1998 *Teoria dello shopping*, Roma, Editori riuniti.

2001 *Home Possessions: material culture behind closed doors*, Oxford, New York, Routledge.

2011 *Tales from Facebook*, Cambridge, Polity Press.

2013 *Per un'antropologia delle cose*, Milano, Ledizioni.

2014 *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra*, Bologna, Il Mulino.

2018 *Come il mondo ha cambiato i social media*, Milano, Ledizioni.

NESPOR, Stefano

2020 *La scoperta dell'ambiente. Una rivoluzione culturale*, Bari, Laterza.

NUSSBAUM, Martha C.

2001 *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino.

PESARE, Mimmo

2006 *La sicurezza dei luoghi*, in "Quaderno di Comunicazione", Roma, Meltemi, n. 6, pp. 83-98.

PINK, Sarah

2015 *Doing Sensory Ethnography* Los Angeles, SAGE Publications Ltd.

PINK, Sarah HORST, Heater POSTILL, John HJORTH, Larissa LEWIS, Tania TACCHI, Jo

2016 *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Sage.

POZZI, Giacomo

2015 *Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio*, in "Cartografie dell'attualità per una critica della ragion spaziale- Philosophy Kitchen", n.2, pp. 95-109.

WARNIER, Jean-Pierre

2005 *La cultura materiale*, Roma, Meltemi.

SITOGRAFIA

www.energyanddigitalliving.com

www.dors.it

www.Kaosenlared.net

LA NARRAZIONE DEI LUOGHI COME STRUMENTO DI RESTITUZIONE DEI TERRITORI.

ATLANTE DI GENTI REMOTE: IL RACCONTO DELLE ISOLE TREMITI ATTRAVERSO LE STORIE DEI SUOI ABITANTI

Ciriaca Coretti, *DICEM - Department of European and Mediterranean Cultures, University of Basilicata*

ABSTRACT

From an anthropological point of view, a narration of places, as a means of restoring territories, implies recalling the vision of place as given to us by the French anthropologist Marc Augé, when he speaks of an anthropological place as opposed to the concept of "non-place". Anthropological places are all those spaces that have the prerogative of being identity, relational and historical, legible expressions of the social and historical bond between inhabitants and territory. An effective narration of places implies the interpretation of this domesticated space as the result of an encounter between several parties. Telling places, from an anthropological point of view, means restoring their identity.

From an anthropological point of view, the investigation carried out in the Tremiti Islands, through the connotation of the 'human space' that makes up the cultural landscape, aimed to relate individual memory and 'tourist space', where the latter, far from being defined once and for all, is continually renegotiated by local actors in a typical rhetoric that, taking into account the visitor's view, constitutes the sense of place.

KEYWORDS

Locality, Tourism, Heritage, Memory, Place

Bio

PhD at the DICEM - Department of European and Mediterranean Cultures of the Unibas, with a doctoral thesis in M-DEA/01, entitled Artistic craftsmanship and processes of locality construction. The cases of the city of Matera and the Catalan region. She obtained a degree in Operatore dei Beni Culturali, specialising in demioethnoanthropology, at the University of Basilicata with a dissertation in Visual Anthropology entitled *Il documentario sociale di Mario Carbone* and, in 2012, the Master's degree in New Technologies for History and Cultural Heritage with a thesis in Anthropology Museums and Cultural Heritage entitled *I fondi fotografici del Centro di Documentazione "Rocco Scotellaro e la Basilicata nel Secondo Dopoguerra"*, which received an honourable mention in June 2013 in the "Schettini-Lacapra" Prize awarded to the best thesis on the Basilicata region. She is currently a member of the SIAC (Italian Society of Cultural Anthropology). She is on the editorial board of the journal "Archivio di Etnografia". She collaborated in 2018 on the publication of the catalogue *Fucina Madre. Expo of craft and design in Basilicata. Basilicata Design & Craft Expo. Matera 21-25 April 2018*, edited by APT Basilicata with an article entitled *Craftsmanship, patrimonialisation and tourism. Technical knowledge and cultural creativity*.

ciriaca.coretti@gmail.com

e improvvisamente mi fu chiaro che le isole altro non sono che piccoli continenti e che i continenti, a loro volta non sono altro che isole molto, molto grandi.

Judith Schalansky, *Atlante delle Isole Remote. Cinquanta Isole Dove Non sono Mai stata e Mai Andrò.*

Premessa

L'arcipelago delle Isole Tremiti lega il suo nome a quello dell'eroe acheo Diomede, tanto che in antichità le isole furono chiamate isole Diomedee e ancora oggi sono conosciute con questo nome. La leggenda racconta che nacquero per mano dell'eroe, quando egli gettò in mare tre giganteschi massi, corrispondenti a San Domino, San Nicola e Capraia, misteriosamente riemersi sotto forma di isole; la leggenda narra anche che Diomede stesso sia morto nell'arcipelago pugliese. Un aspetto interessante è legato alla presenza sull'isola dei caratteristici uccelli che popolano l'arcipelago, le Diomedee; secondo la versione di Dionisio di Alessandria, si vuole che questi uccelli, dal nome riconducibile all'eroe greco, siano i suoi compagni trasformati da Afrodite per compassione o, secondo Virgilio, per vendetta; la versione non virgiliana invece, che è anche quella più narrata, vuole che la dea, per compassione verso il dolore dei compagni di Diomede, li abbia trasformati in uccelli che con i loro garriti, simili al pianto di un bambino, continuano a piangere la scomparsa del condottiero¹. Nel 1737 il possesso delle isole verrà rivendicato dai borboni e le stesse annesse al regno di Napoli. Successivamente, nel 1764 furono eseguiti a spese della corona i primi lavori di restauro dell'Abbazia di Santa Maria a Mare, costruita nel 1045 d.C. dai Benedettini e ormai in disfacimento. Con ordinamento del 13 giugno 1792, il Sovrano istituì, presso la stessa abbazia, una colonia penale². Nel 1911 furono confinati alle Tremiti circa milletrecento libici che si opponevano all'occupazione coloniale italiana e, a distanza di un anno circa, un terzo di loro morirono di tifo esantematico. Le tracce della deportazione sono ancora visibili nel mausoleo libico, eretto nel 2004, presso l'Isola di San Nicola. L'autonomia comunale risale al 1932 ma in epoca fascista l'arcipelago continuò a essere luogo di confino, ospitando anche il futuro Presidente della Repubblica Sandro Pertini e Amerigo Dumini. Nel 1938, Mussolini fece deportare centinaia di omosessuali a San Domino, sebbene nessuna legge proibisse all'epoca l'omosessualità. Le condizioni sull'isola erano molto difficili ma San Domino ebbe la particolarità di essere l'unico campo di internamento in cui tutti i prigionieri erano omosessuali e paradossalmente si andò formando una nuova "comunità", tanto che quando i confinati lasciarono l'isola molti di loro ne furono rammaricati, dato che, tornati a casa, seppur liberi, avrebbero dovuto scontrarsi con l'omofobia dilagante di quegli anni (Goretti, Giartosio: 2006). Una campana è stata apposta nel 2013, dall'Amministrazione comunale, in memoria degli omosessuali confinati durante il fascismo. Il confino della comunità omosessuale terminò il 28 maggio 1940 e l'isola di San Domino fu trasformata in un campo di internamento dove vennero reclusi i politici contrari al regime ed ebrei. Nel 1987 Muammar Gheddafi, in virtù delle deportazioni di cittadini libici effettuate soprattutto dal governo Giolitti a partire dal 1911, dichiarò l'arcipelago parte della Libia e tali pretese territoriali accompagnarono la tensione diplomatica con l'Italia³. Nel novembre 1987 due cittadini svizzeri misero una bomba sul faro di San Domino, che ancora oggi ne riporta le tracce: il primo attentatore rimase ucciso nell'attentato, il secondo fu catturato e condannato. Alcune ipotesi giornalistiche suggerirono che i due attentatori, agenti segreti, collaborassero con i servizi francesi, nazione con la quale l'Italia aveva all'epoca una controversia diplomatica. Tuttavia, il processo al secondo attentatore, chiuso nel 1990 con la condanna a dieci anni di reclusione, mai scontata, non condusse a nessuna certezza⁴. Nel 1998, al largo dell'isola di Capraia, a circa tredici metri di profondità,

¹ Si veda: <<https://www.ilcentro.it/abruzzo/non-siamo-discendenti-libici-1.1381169>>.

² Attualmente il santuario di Santa Maria a Mare è utilizzato per celebrare i riti straordinari di matrimoni, battesimi e prime comunioni, mentre nella Chiesa di San Domino viene celebrato il rito domenicale della Santa Messa. Per una storia dell'Abbazia di Santa Maria a Mare di veda: <<https://www.fondoambiente.it/luoghi/abbazia-di-santa-maria-a-mare?ldc>>.

³ Si veda: <<https://laveja.wordpress.com/2016/11/11/i-deportati-libici-in-italia-negli-anni-1911-1912/>>.

⁴ Si veda: <<https://quotidianodifoggia.it/gheddafi-lombra-incancellabile-nellisola-di-san-domino/>>.

veniva deposta la statua bronzea di Padre Pio alta tre metri, realizzata dallo scultore foggiano Mimmo Norcia e oggi meta di numerosi turisti e appassionati di immersioni subacquee⁵.

I miti di fondazione e le vicende storiche tendono, da un punto di vista storico e culturale, a costituire oggi la memoria collettiva dei luoghi e in tale contesto le isole, luoghi di transito e movimenti si collocano, paradossalmente, nell'immaginario di residenti e visitatori, in una sorta di intervallo atemporale le cui tappe concorrono a comporre l'attuale identità del luogo.

Il mito ci aiuta a comprendere l'identità di un gruppo di isole all'interno di un arcipelago, quale insieme compatto, di straordinaria bellezza, allo stesso tempo unite e divise dal mare, in una narrazione che unifica uomo, storia e natura. L'antichità ha legato le parti e le isole con il mito di una loro fondazione e di un loro mutuo congruire, ma tale unificazione non ha retto al tempo e alla storia. La modernità le ha separate, scisse dal continente e private di propri centri politici, rendendole quei lacerti di insularità che Matvejević evoca (Simonicca 2006:117).

L'insularità, ci ricorda Alessandro Simonicca, «è tendenzialmente una condizione etnologica, se solo si riflette sul fatto che le isole, e qui si fa particolare riferimento alle 'isole piccole', sono spesso nella condizione di 'colonie interne' dentro gli Stati metropolitani, le società sviluppate, oppure entro ecosistemi assai particolari». Simonicca individua due aspetti importanti che caratterizzano le isole, non sempre in connessione tra loro: una cultura “separata” e un ambiente spesso fragile (Simonicca 2006:112).

Atlante di genti remote. Forse il paradiso è un'isola ma anche l'inferno, è il titolo di un progetto fotografico nato all'interno del Laboratorio di fotografia e scrittura di viaggio, coordinato dal fotoreporter Antonio Politano e dal professore Fabio Pollice, che ha portato all'allestimento di una mostra collettiva dal titolo *Arcipelago ad Oriente*, in esposizione a Roma, nel 2018, durante il Festival della Letteratura di Viaggio⁶. Il progetto ha mirato a produrre un racconto dei luoghi che faccia da tramite tra la percezione delle persone che quei luoghi li abitano e la percezione iconica degli stessi, in una narrazione che scaturisce dal racconto soggettivo e personale degli interlocutori. La mia ricerca fotografica ha avuto lo scopo di generare nuovi racconti delle Isole Tremiti, attraverso le etnografie delle persone che lo abitano e lo transitano abitualmente. Rinnovare la percezione del paesaggio attraverso lo sguardo della comunità locale elaborando una visione critica del territorio in riferimento alla narrazione e al vissuto dei protagonisti che occupano quegli spazi e li rendono vivi. Il racconto delle Isole Tremiti attraverso la narrazione fotografica delle storie personali degli abitanti stanziali, e non, che ridefiniscono il paesaggio fisico delle isole e ne compongono quello umano.

1. Il racconto delle Isole Tremiti attraverso le storie dei suoi abitanti. Note di campo

Le isole Tremiti sono un arcipelago del mare Adriatico a 22 km a nord del promontorio del Gargano e 45 km a est da Termoli (costa molisana). L'arcipelago si compone in tutto di sei isole, di cui quattro disabitate: il Cretaccio e La Vecchia, scogli disabitati, Capraia, detta anche Caprara o Capperia per la presenza delle numerose piante di cappero, e Pianosa, Riserva Marina Integrale, distante molti chilometri dalle altre. Soltanto due isole sono abitate, San Nicola, sede comunale e centro storico, e San Domino, la più grande per estensione, dove si trovano invece la maggior parte dei servizi essenziali e delle strutture turistiche⁷. Amministrativamente, l'arcipelago costituisce il comune sparso di Isole

⁵Si veda: <<http://sangiovaninotondofree.it/2018/09/24/la-statua-di-padre-pio-sul-fondale-delle-isole-tremiti-venti-anni-fa-il-posizionamento/>>.

⁶ Il Laboratorio di scrittura e fotografia in viaggio, a cura di Antonio Politano, fotografo e giornalista, si è svolto, alle Isole Tremiti, con gli allievi del Master in Reportage di Viaggio e della Scuola di Placetelling dell'Università del Salento, coordinata da Fabio Pollice, nell'ambito dell'Anteprima del Festival della Letteratura di Viaggio XI Edizione, Roma, 20-23 settembre 2018.

⁷ Nell'Isola di San Domino sono situati: l'unico ufficio postale e bancomat della zona, il pronto soccorso, la farmacia, l'unico rifornimento di benzina, due piccoli supermercati, la Chiesa, dove vengono celebrate le funzioni domenicali, e quella che, fino al 2011, funzionava come scuola e che, adesso invece è gestita come ludoteca dall'Associazione Piccoli Tremitiesi. La ludoteca destinata ai bambini è stata anche l'oggetto della ricerca fotografica di Giovanna Paiano, anche lei allieva del Laboratorio di fotografia e scrittura di viaggio; il reportage di Giovanna, dal titolo *Molliche di pane. Storie di piccoli tremitiesi*, ha vinto il Primo Premio Laboratorio di Scrittura e

Tremi che conta circa 450 abitanti nella provincia di Foggia in Puglia, ma per raggiungerle occorre passare il confine che divide la regione pugliese da quella molisana; l'unico collegamento rimane di fatto il traghetto che da Termoli raggiunge l'isola di San Domino, oltre all'eliporto inaugurato nel 2008, principalmente con la funzione di assicurare operazioni di soccorso, per la protezione civile e il trasporto passeggeri in aree inaccessibili. Dal porto di San Domino è possibile raggiungere in barca, in determinati orari e attraverso un servizio di trasporto a pagamento, il porticciolo di San Nicola a soli 450 metri di distanza. Durante i mesi estivi il numero dei frequentatori aumenta sensibilmente grazie al turismo che costituisce in molti casi l'unica fonte di occupazione; la maggior parte degli isolani, infatti, pur essendo di fatto residenti, lasciano le isole nei mesi invernali traferendosi sulla terraferma. In riferimento ai confini geografici e territoriali delle isole, è emerso, durante la ricerca, un dato interessante che ha riguardato il senso di appartenenza degli isolani alla regione molisana piuttosto che a quella pugliese, scaturito, da un lato, dalla vicinanza al comune molisano di Termoli e, dall'altro, a detta degli interlocutori, dalla mancanza di iniziative, da parte della regione Puglia, utili al potenziamento di infrastrutture e servizi comunitari.

L'arcipelago è, di fatto, uno dei centri turistici più importanti dell'intera regione Puglia e per la qualità delle sue acque di balneazione, che attirano ogni anno appassionati di nuoto e pesca subacquea, è stato più volte insignito della bandiera blu. Il comune fa parte del parco nazionale del Gargano e dal 1989 parte del territorio costituisce la riserva naturale marina delle Isole Tremiti (Langiano: 2020). L'isola di San Domino è anche meta favorita di turisti e viaggiatori, appassionati delle canzoni di Lucio Dalla che, prima della sua scomparsa, era solito trascorrere le vacanze alle Isole Tremiti; nell'isola di San Domino, a pochi passi dalla piazza centrale, si trova la casa del cantautore, e a lui sono dedicate alcune installazioni artistiche situate presso il porto e in Piazza Belvedere⁸.

Con il gruppo di lavoro coordinato da Antonio Politano, e composto da studenti e ricercatori, tra i quali fotografi, videomaker, geografi e umanisti, ho trascorso circa dieci giorni sulle Isole Tremiti, nel periodo tra la fine del mese di agosto e quello di settembre. L'obiettivo era quello di produrre, ognuno nel proprio campo di studi, una narrazione fotografica che, lontano dalla "cartolina turistica", esplorasse gli aspetti meno abituali e conformi alla tipica narrazione destinata al mercato del turismo.

Considerando l'intervallo temporale nel quale si è svolta la ricerca, pare ovvia la ristrettezza dei tempi, soprattutto se paragonata ai tempi solitamente richiesti dalla pratica etnografica. Tuttavia, occorre precisare come durante la mia permanenza sulle Isole il tempo ha assunto una valenza diversa da quella solitamente scandita dalle ore, diventando quasi condizione mentale utile a facilitare il processo di immersione nel contesto sociale; la mia personale impressione è stata che le giornate non finissero mai. Ho imparato che il tempo è prezioso, scandito dal mare e dal vento, dal sole che sorge e che tramonta, e in mezzo la fragilità delle relazioni tra isolani e la densità dei rapporti umani. Il tempo sulle isole segue un ritmo lento, la ristrettezza degli spazi amplifica le relazioni umane e l'isolamento geografico lascia poco spazio alle distrazioni.

Tornando alle modalità di svolgimento del progetto: ci è stato chiesto, sin da subito, dal nostro coordinatore, di individuare quale sarebbe stato l'oggetto della nostra ricerca. Ho trovato personalmente molto imprudente e, in un certo senso, banale, fare una scelta basandomi sulle informazioni turistiche che avevo letto prima del mio arrivo. Guardando, in generale, alla letteratura o alla produzione video-fotografica esistente la rappresentazione delle Isole Tremiti è legata essenzialmente al fattore naturalistico in connessione al turismo. In ogni modo, dopo una lunga chiacchierata con quella che successivamente è diventata una delle mie interlocutrici privilegiate, tale Giusy N., imprenditrice e gestore di uno dei bar più frequentati dell'Isola di San Domino, ho deciso, ascoltando le sue parole e i suoi racconti, che una narrazione delle Isole non potesse prescindere dalla storia personale dei suoi abitanti. Giusy, grazie alle sue conoscenze, e al di là del suo rapporto di amicizia, più o meno informale, con gli altri isolani, mi ha introdotta alla conoscenza della maggior parte di quelli che sono stati gli altri testimoni privilegiati della ricerca e questo mi ha garantito da parte loro un certo grado di accettazione utile al proseguimento della ricerca.

Ho deciso che il racconto delle Isole Tremiti sarebbe stato il racconto delle sue "genti minori", gli isolani, abitanti più o meno stanziali, che abitano le Isole e le rendono vive. Ho cercato di raccontare

Fotografia in Viaggio dedicato alla memoria di Bruno Boschin durante la XI Edizione del Festival della Letteratura di Viaggio, promosso, a Roma, dalla Società Geografica Italiana

⁸ Si veda: <<https://www.foggiareporter.it/lucio-dalla-isole-tremi.html>>.

attraverso le fotografie i miei interlocutori in riferimento agli spazi che abitano e ai contesti in cui quotidianamente operano: personaggi comuni che compongono il paesaggio e gli danno un senso. L'obiettivo principale è stato quello di inserire le storie dei miei interlocutori all'interno di un racconto più ampio che mettesse in evidenza i tratti caratteristici che compongono l'attuale immaginario collettivo delle Isole Tremiti e che solitamente caratterizzano il racconto di questi luoghi.

Ho individuato nello specifico dodici interlocutori, tra l'Isola di Sa Domino e quella di San Nicola, ognuno dei quali appartenenti a diversi ambiti socio-culturali. Ogni testimone è il portatore di un carattere distintivo che compone il racconto fotografico delle Isole: Giusy gestisce attualmente un bar, che comprende anche una pensione e un ristorante, luogo di ritrovo di molti isolani; Arturo, marito di Giusy, è un imprenditore turistico ed è conosciuto sull'Isola per essere stato, nel 1968, Campione mondiale di pesca subacquea; Luigi è un avvocato ed è noto a tutti per aver scritto un libro intitolato *Intrighi a Punta del Diavolo* (2015) dedicato all'esplosione del Faro di San Domino; Elio gestisce l'unica stazione di benzina delle isole, situata a Punta Secca, dove nidificano le Diomedee, caratteristici uccelli che popolano l'arcipelago; Antonio ha lavorato sulle Isole come comandante dei vigili urbani, appassionato di barche e modellismo, possiede una casa nell'Isola di San Nicola; Gabriele lavora come Guardia Costiera Ausiliaria, prestando, durante i mesi estivi, soccorso in mare per circa dodici ore al giorno; Federico è il proprietario di uno dei primi disco-ristoranti dell'Isola di San Domino, che gestisce insieme a suo figlio Alessandro e sua moglie Maria (a Federico e Maria si è ispirato Lucio Dalla per la sua canzone *La casa in riva al mare*); Saheda Sultana e sua figlia Humaira, hanno origini bengalesi e gestiscono, insieme alla loro famiglia, una bancarella ambulante, l'unica dell'isola; Carolina è la proprietaria di un ristorante nell'Isola di San Nicola, dove Lucio Dalla era solito recarsi dopo la pesca; Carlo si trasferisce alle Tremiti nei mesi estivi e lavora come guardiano di notte per il noto Villaggio Touring Club dell'Isola di San Domino, situato in quella che è conosciuta come *Cala degli Inglesi*; Padre Massimo, trasferitosi dalla Siria, è l'unico sacerdote delle Isole Tremiti; Simone, musicista, primo corno del Teatro di San Carlo e cugino di Lucio Dalla. Le storie dei protagonisti sono riportate brevemente nelle didascalie a margine delle immagini; in ogni caso è bene sottolineare come la ricerca non abbia avuto lo scopo specifico di ricostruire le biografie degli interlocutori ma di inserire le loro storie nel racconto fotografico di un contesto rappresentato dalle Isole Tremiti.

Dopo aver conquistato la fiducia dei miei interlocutori e spiegato loro le ragioni della ricerca, ho raccolto le loro storie di vita, attraverso il metodo dell'intervista effettuata a mezzo audio, con l'intento di cogliere attraverso il racconto la percezione degli stessi in riferimento alla memoria storica e collettiva del luogo. Il racconto di una storia di vita mette sempre in evidenza le modalità attraverso cui la memoria privata dell'interlocutore opera la decostruzione e ricostruzione del passato in una sorta di rappresentazione personale del mondo che lo circonda; in definitiva non si tratta di uno spazio fisico oggettivo ma di uno spazio vissuto e immaginato (Pavanello 2009:184-189). L'idea è stata quella di dare voce agli interlocutori, in una sorta di racconto autobiografico basato su quello che Alessandra Broccolini, chiama colloquio «confessionale», un approccio all'intervista che, a differenza di quello estrattivo, inteso come semplice mezzo di indagine e di raccolta delle informazioni, è caratterizzato, invece, dall'autorappresentazione ed è frutto dell'incontro. (Broccolini 2019: 9-13). Tale approccio mi ha consentito di incrementare il grado di interazione con gli interlocutori e, solo dopo i nostri colloqui, abbiamo concordato insieme le modalità di realizzazione delle fotografie, in una sorta di autorappresentazione che tenesse conto degli aspetti rilevanti emersi durante il racconto.

La ricerca ha previsto un momento di restituzione, quando, circa un anno dopo, mi sono recata nuovamente alle Isole Tremiti e ho consegnato a ognuno dei miei interlocutori la stampa fotografica dei ritratti realizzati, in una sorta di scambio simbolico che ha sancito la nostra collaborazione e il mio coinvolgimento⁹. In un contesto nel quale gli isolani sono abituati al transito ininterrotto di turisti, visitatori, giornalisti e reporter di viaggio, il mio gesto si è rivelato un'azione inaspettata e ha meravigliato positivamente tutti i miei interlocutori.

Le isole sono il riflesso delle persone che le abitano, ed è vero anche il contrario: l'equilibrio fragile tra uomo e natura governa questi spazi e si riflette nella dinamica delle relazioni umane. È stato doveroso non invadere lo spazio privato di ognuno, cercando di superare la diffidenza che, abitualmente, caratterizza, in una fase iniziale, l'incontro con l'altro, dove l'altro, in tale contesto, è il turista, il

⁹ Per una lettura approfondita sul tema del dono, si veda: Mauss, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.

viaggiatore temporaneo, il ricercatore: io sono stata, in definitiva, quello che Simonicca definisce, lo «sguardo straniero» (2004), e il fatto che ponessi domande, trascorressi del tempo con loro e fotografassi la quotidianità del loro vivere, è parso a tutti, inizialmente, un comportamento ambiguo, quasi sospetto, e a tratti eccentrico. Solitamente l'interesse di turisti e visitatori è rivolto alle bellezze naturalistiche delle isole, ai servizi balneari, alle tradizioni culinarie e alle attrazioni turistiche: in questo contesto è usuale guardare agli isolani nel loro unico ruolo di “fornitori di servizi”.

Nel breve testo che ha accompagnato, durante la mostra a Roma, il mio racconto fotografico, è contenuta questa frase a sintetizzare la mia esperienza umana: «Ho imparato a entrare in punta di piedi nello spazio personale di ognuno come si entra a piccoli passi, facendo attenzione a non cadere, nel grande mare che circonda le Tremiti».

2. La narrazione dei luoghi come strumento di restituzione dei territori

Da un punto di vista antropologico, una narrazione dei luoghi, come strumento di restituzione dei territori, implica il richiamo alla visione di luogo così come ce la restituisce l'antropologo francese Marc Augé, quando parla di luogo antropologico in contrapposizione al concetto di “non luogo”. I luoghi antropologici sono tutti quegli spazi che hanno la prerogativa di essere identitari, relazionali e storici, espressioni leggibili del legame sociale e storico tra abitanti e territorio. (Augé 2009:53-74). Una narrazione dei luoghi, in un racconto efficace, implica l'interpretazione di tale spazio addomesticato quanto risultato di un incontro tra più parti. Raccontare i luoghi, da un punto di vista antropologico, significa restituirne l'identità.

L'interpretazione dei luoghi è spesso legata all'immaginario collettivo e alla percezione che abbiamo di essi; nella maggior parte dei casi l'esperienza reale è guidata da immagini precostituite. Il repertorio iconografico e letterario di un luogo ne costruiscono l'attrattività. Come ricorda Marco Aime, (2012): l'immaginario turistico condiziona fortemente la nostra percezione dei luoghi e, nella pratica moderna del viaggio, tutti si muovono in un quadro di immagini precodificate. In una società contemporanea, fortemente mediatizzata, il racconto di un luogo, finalizzato alla conoscenza e al consumo, diventa patrimonio condiviso delle comunità, che si trasforma, loro malgrado, in una sorta di icona. In questa accezione la visione solitamente attribuibile alle Isole Tremiti attraverso l'immagine turisticizzata promossa dagli attuali canali di diffusione promozionale richiama i “non luoghi” di Marc Augé; la ricerca ha invece provato a restituire una visione alternativa di questi luoghi fondata sulla densità delle relazioni tra persone e spazio abitato.

L'identità storica e culturale delle Isole Tremiti è legata ai miti e alle leggende iscritte nella genesi del loro nome e nei luoghi e edifici storici che, nel corso degli anni, ne hanno caratterizzato la storia fino a comporre, quella che è attualmente, la memoria storica e la rappresentazione collettiva del luogo, legate entrambe dallo scambio continuo tra presente e passato. Antonella Tarpino parla di “geografie del passato” per indicare: «un paesaggio fatto di architetture, cose, edifici e oggetti del tempo trascorso, che è insieme fisico e mentale, rielaborato com'è sul piano interiore» (Tarpino 2008:3); allo stesso tempo l'autrice riporta la riflessione dello storico Charles S. Maier (1995), secondo cui il processo di destoricizzazione della memoria si lega a una parallela tendenza della memoria a celebrare sé stessa. Nella contemporaneità, e soprattutto in riferimento alla rappresentazione turistica, la memoria subisce profonde mutazioni segnate da una percezione distratta, o distorta, del passato che a sua volta viene continuamente e nuovamente storicizzato. La memoria individuale si sovrappone a quella storica di cui il portatore è testimone.

È uno spazio, quello della memoria contemporanea, sconvolto, segnato da una continua ridisposizione dei suoi perimetri [...] In questo conflitto inesausto tra interazione sociale ed esperienza personale i nuovi codici di percezione dello spazio giocano, come si vedrà, un ruolo emblematico [...] lo spazio ridiventa luogo solo attraverso l'operazione “sentimentale” della narrazione [...] Raccontare un luogo vuol dire quindi animare i suoi perimetri fisici: ritagliarne il profilo nello spazio indifferenziato e inerte che lo circonda (Tarpino 2008:21-22).

Un racconto efficace delle Isole Tremiti non può prescindere dall'analisi del rapporto tra rappresentazione dello spazio turistico e spazio sociale, dove sono gli stessi attori locali a delineare i confini, spaziali e simbolici, che compongono la percezione del luogo (Simonicca 2004:194-199). Allo

stesso modo, le dinamiche legate al turismo generano nella stessa comunità locale notevoli cambiamenti nelle modalità di autorappresentazione. Alessandro Simonicca scrive: «L'immagine del sito, sia nella sua composizione umana che in quella spaziale, gioca diversi ruoli nel processo turistico», dove per immagine ci riferiamo insieme alla sua definizione come stereotipo, schema mnemonico-visuale, configurazione mentale oppositiva a realtà “autentica” (2004:121-123).

I miti fondativi, le leggende e i sedimenti storici, a cui si è fatto riferimento nella premessa iniziale, sono tutti presenti nella narrazione turistica delle Isole Tremiti, riportata abitualmente nelle guide e nelle brochure di viaggio, nonché nelle rappresentazioni fotografiche, nelle cartoline turistiche e nei video promozionali. Gli stessi riferimenti, o “significati condivisi”, sottoposti a un'attenta selezione da parte degli attori locali, si intrecciano ai racconti biografici degli interlocutori in una trama che, attraverso una rielaborazione soggettiva della storia e della memoria collettiva, viene riproposta al visitatore nei suoi risvolti privati. In tale contesto il processo di produzione dello spazio turistico sembra caratterizzare incessantemente l'incontro con l'Altro e connotare costantemente il racconto personale. Tale operazione tiene conto di un processo di selezione della memoria, operato dagli attori locali, al fine di identificare gli elementi di maggiore attrattività e isolare invece quelli ritenuti, molto probabilmente, motivo di imbarazzo e disagio. Per fare un esempio: nel racconto dei miei interlocutori ricorrono costantemente alcuni aspetti che, pur attraverso diverse declinazioni, si ripropongono in maniera persistente e richiamano, in linea di massima, le rappresentazioni iconiche legate alla percezione turistica del luogo; altri argomenti vengono celati o appena sottintesi. Il mito di fondazione legato all'eroe acheo, il legame di Lucio Dalla con le isole, la deposizione della statua di Padre Pio sono solo alcuni degli elementi che ricorrono reiteratamente nei colloqui con gli isolani. In una sorta di “memoria della vergogna”, le tracce visibili della storia legata alle deportazioni libiche, o ancora quelle che ricordano il confinamento della comunità omosessuale, sono presenti nelle targhe e installazioni commemorative apposte sulle Isole e fortemente volute dall'amministrazione comunale ma esse, lontano dall'essere motivo di orgoglio e attrattiva turistica, vengono occultate o dissimulate nel racconto dei miei interlocutori che tende invece a selezionare e rievocare specifiche memorie al contrario di altre¹⁰.

Nell'ottica di una etnografia della contemporaneità, Simonicca riporta le riflessioni di Dean MacCannell (2005), che, in riferimento ai processi di costruzione del “sito turistico”, si interroga:

[...] su quale tipo di fonte energetica il “sito” potesse contare per “attrarre” (appunto) i turisti. La risposta era “semiotica”, e rimandava alla costruzione simbolica di un “sito” quale discorso retorico di “identità sociale” esercitata su un luogo ed elaborata da parte del luogo stesso [...] V'è quindi un “processo produttivo” del sito, che stringe le relazioni economiche e sociali in una maniera che mostra norme coattive e unitarietà di forma, nonostante le differenze contestuali o locali (Simonicca 2006:61-62).

In tale prospettiva si collocano le poetiche e le politiche dello sguardo, le attività di produzione e di uso delle immagini e l'influenza dello *sguardo* e dell'*icona* che, secondo Simonicca, concorrono a mettere in relazione la fruizione soggettiva del sito e la sua formazione. I processi iconici sono rappresentati da tutte quelle attività interpretative che compongono quello che, da MacCannell in poi, si definisce *frontstage*, e cioè, l'insieme delle rappresentazioni che costituiscono la cornice del sito stesso e che viene proposta ai visitatori. Se, da un lato, è lo sguardo del turista a garantire l'identità e l'attrattività dello spazio turistico, di fatto sono gli “agenti interculturali”, intesi come soggetti culturali produttivi, a mettere in pratica e capire come avvalersi di tali dinamiche (Simonicca 2006:65-71).

In conclusione, una narrazione che miri a produrre, in maniera efficace, il racconto di un luogo, ha l'obbligo di esplicitare tali processi di costruzione e portare alla luce le dinamiche interne alla costruzione della memoria collettiva che lo compone. Da un punto di vista antropologico, l'indagine condotta alle Isole Tremiti, attraverso la connotazione dello “spazio umano” che ne compone il paesaggio culturale, ha avuto lo scopo di mettere in relazione memoria individuale e “spazio turistico”, dove quest'ultimo, lontano dall'essere definito una volta per tutte, viene continuamente rinegoziato dagli attori locali in una retorica tipica che, tenendo conto dello sguardo dei visitatori, ne costituisce il *sense of place* (Simonicca 2006:69).

¹⁰ Nel 2008 circa trenta di abitanti delle isole si sono sottoposti, volontariamente, all'esame del DNA allo scopo di stabilire se nel loro sangue vi fosse traccia dei deportati libici del 1911; Il risultato fu negativo. Per una lettura più approfondita, si veda: <<https://www.ilcentro.it/abruzzo/non-siamo-discendenti-libici-1.1381169>>.



FIG. 01: Giusy, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Giusy giunge alle Isole Tremiti nel 1989, come turista di ritorno dagli Stati Uniti, conosce Arturo, suo marito, e se ne innamora. Insieme abitano stabilmente nell'Isola di San Domino e gestiscono la *Pensione Belvedere*, che comprende anche un ristorante e un bar, situato nella piazza centrale del belvedere e luogo di ritrovo di gran parte degli isolani.



FIG. 02: Arturo, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Arturo è nato a Tremiti ed è un imprenditore turistico, come anche i suoi genitori e i suoi nonni, che gestivano la ristorazione nell'Isola di San Nicola. Nel 1945, dopo la guerra, ha conosciuto alle Tremiti i primi subacquei italiani della Cressi e con loro, all'età di cinque anni, ha partecipato ai primi corsi di pesca e fotografia subacquea. La sua passione è continuata fino a raggiungere livelli professionali e diventare nel 1968 Campione mondiale di pesca subacquea.



FIG. 03: Elio, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Elio nasce a Tremiti, nell'Isola di San Nicola, studia a Foggia e nove anni fa torna a San Domino per incontrare Arturo, suo amico d'infanzia. Gestisce l'unica stazione di benzina dell'isola che si trova a Punta Secca, dove nidificano le Diomedee. Il canto di questi uccelli, simile a un pianto, si ascolta nelle notti senza luna e per Elio questo spazio di isola è un luogo magico. Scrive poesie e racconti, uno di questi dal titolo *Le mie stelle*.



FIG. 04: Carolina, Isola di San Nicola, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Carolina viene da Napoli e si è trasferita a Tremiti dopo aver conosciuto suo marito. Nel 1977 hanno aperto insieme il ristorante *L'Architiello* nell'Isola di San Nicola, dove prima c'era un magazzino di pesce salato. Carolina ha imparato a cucinare da suo marito. Lucio Dalla si recava spesso a mangiare da loro dopo aver pescato, e lei lo ricorda sempre con molto affetto.



FIG. 05: Luigi, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Luigi è nato a Foggia, dove lavora come avvocato penalista. È arrivato alle Isole Tremiti nel 2005 con la sua famiglia, se ne è innamorato e ha comprato casa sull'isola di San Domino. Incuriosito dalle leggende del Faro ha scritto un libro intitolato *Intrighi a Punta del Diavolo* in cui ha raccontato le vicende dell'esplosione e del processo che ne è seguito. Quando è sull'isola trascorre le giornate andando a pesca con il suo grande amico Arturo.



FIG. 06: Federico, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Federico è il proprietario di *A'Fumicula*, uno dei primi disco-ristoranti dell'Isola, che gestisce insieme a suo figlio Alessandro e sua moglie Maria. A Federico e Maria è ispirata la canzone *La casa in riva al mare* di Lucio Dalla, loro grande amico. Durante l'inverno gestisce un negozio di abbigliamento a Termoli, insieme a suo figlio Fabrizio, ma una volta a settimana torna sull'isola per ritrovare la forza che gli permette di affrontare la stagione invernale.



FIG. 07: Gabriele, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Gabriele è molto giovane, vive a Lesina, sta terminando gli studi universitari a Foggia e da tre anni lavora come Guardia Costiera Ausiliaria alle Isole Tremiti. Si trasferisce nell'Isola di San Domino da maggio a settembre prestando soccorso in mare per dodici ore al giorno e alloggiando presso i locali comunali adibiti a foresteria.



FIG. 08: Padre Massimo, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Padre Massimo è l'unico sacerdote delle Isole Tremiti e viene da Aleppo, in Siria. Ha studiato a Roma e per quattordici anni e ha vissuto l'isolamento della vita monastica a Pulsano, presso l'Abbazia di San Nicola. Alla ricerca di silenzio, pace e meditazione, si è trasferito da otto anni alle Isole Tremiti dove ha riscoperto, soprattutto nei mesi estivi la gioia della socievolezza e del vivere comune.



FIG. 09: Saheda Sultana e Humaira, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Saheda è nata a Dacca e vive da diciassette anni in Italia, nell'isola di San Domino, con suo marito, i suoi due figli e sua figlia Humaira che finita l'estate si trasferisce a Pescara per studiare. Insieme alla sua famiglia gestisce una bancarella ambulante, l'unica dell'isola, e l'inverno si sposta a Termoli. A volte torna in Bangladesh per far visita a sua mamma e nel suo paese si è occupata come giornalista di temi legati all'immigrazione.



FIG. 10: Antonio, Isola di San Nicola, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Antonio arriva a Tremiti per la prima volta all'età di 5 anni con sua zia da cui eredita la casa. Nel 1977 conosce sua moglie e si trasferiscono a San Nicola. Lavora per sei anni a Foggia e nel 1995 torna alle Tremiti per vivere con la sua famiglia e lavorare come comandante dei vigili urbani. È un grande conoscitore dell'isola, della sua storia e delle sue leggende. Appassionato di elettronica e modellismo, passa i mesi estivi sull'isola. Ora la sua casa è in vendita.



FIG. 11: Carlo, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Carlo vive a Carpino, un paese dell'entroterra del Gargano dove si prende cura dell'oliveto di famiglia ereditato da generazioni. Da tredici anni, dalla fine di maggio fino a metà settembre, si trasferisce alle Tremiti e lavora come guardiano di notte per il Villaggio Touring Club situato presso la Cala degli Inglesi nell'Isola di San Domino. Nelle ore libere cura il giardino che circonda la struttura turistica come fosse anche «il guardiano delle bellezze di questi luoghi».



FIG. 12: Simone, Isola di San Domino, 2018. Foto di Ciriaca Coretti.

Simone, secondo cugino di Lucio Dalla, per parte di madre, e suo grande amico, trascorre i mesi estivi nella casa di famiglia ereditata dal cantautore e meta, ogni anno, di numerosi visitatori. Ha suonato da solista con numerose orchestre e da anni ricopre il ruolo di Primo Corno nell'Orchestra del Teatro San Carlo di Napoli e in quella de I Solisti Veneti. Simone ricorda che con Lucio Dalla nacque un bel connubio artistico quando lo invitò a suonare con I solisti Veneti che lo portò, dal 1999, anno dell'uscita dell'album musicale *Ciao*, a collaborare con il cantautore per quasi tutti i suoi brani e album musicali.

Bibliografia

AA.VV.

2018 "Piccolo arcipelago vicino. Mostra Tremiti: L'arcipelago ad Oriente". In Politano A. (a cura di), *Fest Book. Festival della letteratura di viaggio 2018* (p. 21). Roma: Exorma Edizioni.

AIME M. – PAPOTTI D.

2012 *L'altro e l'altrove: antropologia, geografia e turismo*. Torino: Einaudi.

AUGÉ M.

2009 *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera.

BECCATTINI G.

2015 *La coscienza dei luoghi: Il territorio come soggetto corale*. Roma: Donzelli.

BROCCOLINI, A.

2019 "Ascoltare, dialogare, condividere. Riflessioni sui dilemmi dell'intervista in antropologia". *Archivio di Etnografia*, 2 (XIV), 9-46.

FAETA F.

2011 *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino: Bollati Boringhieri.

FOUCAULT M.

2011 *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie* (4th ed). Milano - Udine: Mimesis Edizioni.

GORETTI, G. – GIARTOSIO T.

2006 *La città e l'isola. Omosessuali al confino nell'Italia fascista*. Roma: Donzelli Editore.

LANGIANO, D.

2020 *Isole Tremiti*. Faenza: Polaris Editore.

LEO, L.

2015 *Intrighi a Punta del Diavolo*. Foggia: Luigi Leo.

MACCANNELL, D.

2005 *Il turista. Una nuova teoria della classe agiata*. Torino: UTET Università.

MAIER, C. S.

1995 “Un eccesso di memoria? Riflessioni sulla storia, la malinconia, la negazione”. *Parolechiave*, 9.

MAUSS, M.

2002 *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.

PAVANELLO, M.

2009 *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*. Bologna: Zanichelli.

PENNACINI, C.

2010 *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*. Roma: Carocci.

PEROTTI L. M.

2016 *Isole Tremiti*. Documentario Ray Play. Durata 50:34 minuti. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=yyiszsasEk>.

SCHALANSKY J.

2013 *Atlante delle Isole Remote. Cinquanta Isole Dove Non sono Mai stata e Mai Andrò*. Milano: Bompiani.

SIMONICCA A.

2004 *Antropologia del turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici* (4th ed). Roma: Carocci.

SIMONICCA A.

2006 *Viaggi e comunità: prospettive antropologiche*. Milano: Meltemi.

STANISCA S.

2012 *Islands. Hot spots of change*. Barcellona: List Lab Laboratorio Internazionale Editoriale.

TARPINO A.

2008 *Geografie della memoria: case, rovine, oggetti quotidiani*. Roma: Einaudi.

Sitografia

FAI – Fondo Ambiente Italiano. *Abbazia di Santa Maria a Mare. San Nicola di Tremi, Foggia*. Consultato su: <<https://www.fondoambiente.it/luoghi/abbazia-di-santa-maria-a-mare?ldc>>.

Foggia Reporter. (2019, 10 giugno). *Lucio Dalla e le Isole Tremi, qui scrisse tre delle sue canzoni più belle*. Consultato su: <<https://www.foggiareporter.it/lucio-dalla-isole-tremi.html>>.

LaVeja. (2016, 11 gennaio). *I deportati libici in Italia negli anni 1911- 1912*. Consultato su: <<https://laveja.wordpress.com/2016/11/11/i-deportati-libici-in-italia-negli-anni-1911-1912/>>.

Il Centro. (2008, 28 ottobre). «Non siamo discendenti libici». *Test del Dna per i residenti dopo l'appello di Gheddafi*. Consultato su: <<https://www.ilcentro.it/abruzzo/non-siamo-discendenti-libici-1.1381169>>.

Quotidiano di Foggia. (2016, 25 giugno). *Gheddafi, l'ombra incancellabile nell'isola di San Domino*. Consultato su: <<https://quotidianodifoggia.it/gheddafi-lombra-incancellabile-nellisola-di-san-domino/>>.

SanGiovanniRotondo. (2018, 24 settembre). *La statua di Padre Pio sul fondale delle Isole Tremi: venti anni fa il posizionamento*. Consultato su: <<http://sangiovanrirotondofree.it/2018/09/24/la-statua-di-padre-pio-sul-fondale-delle-isole-tremi-venti-anni-fa-il-posizionamento/>>.

ANIMISTIC MOTIFS AND THE CROSS: A VISUAL NARRATIVE ON INDIGENIZING CHRISTIANITY

Avitoli G. Zhimo, *University of Delhi*

ABSTRACT

An array of images has been used in this photographic essay to argue how the Sumi Naga (erstwhile Sema Naga) of India has indigenised Christianity as a strategy to retain their cultural identity while holding on to the new faith. The conversion to Christianity resulted in a change in social structure and culture. The converted Sumi Naga took water baptism to indicate that their old life is gone, behold the new has come. While renouncing their old self, they also disengaged every belief and practice. By the late twentieth century, the realisation dawned, that they can be Christians at the same time remain a Naga. Erection of centenary gate in the middle of the town decorated with animistic motifs and celebrating Tuluni, an agricultural festival in the church are some examples of indigenising Christianity.

KEYWORDS

Indigenising Christianity, Naga tribes, Tuluni, Headhunters

Bio

Avitoli G. Zhimo teaches Social Anthropology at the University of Delhi. She is credited for establishing a Visual Anthropology Lab in the Department of Anthropology, University of Delhi. Her area of interest includes Visual Anthropology, Tribal studies, and Anthropology of Law. She is an ardent fieldworker and interested in filmmaking. Her ethnographic film 'The village on the cliff' based on a Naga traditional village in Northeast India was screened during IUAES 2020 in Croatia. She aspires to convert anthropological findings and analysis into films or photo essays and make them accessible to the public; one way of reaching out or giving back to the public. She belongs to a tribe called 'Naga'. She strives to change the narratives of the colonial construct that labelled her tribe as headhunters and savages by writing critiques on colonial visuality and writings. <http://anthro.du.ac.in/F/PIC2021%20AGZhimo.pdf>

agzhimo@anthro.du.ac.in

ACKNOWLEDGEMENT

All the photographs are originally captured by Itokato V. Chopi and are used with his permission.

Introduction

For Christian Sumi Naga, anything that has linkage with the traditional religion was considered the ways of the 'devil' or was perceived a few decades back. The older faith that inclines animism includes propitiation of spirits, folk dance, folksong, headhunting, personal adornments that indicate social hierarchy, ceremonies that had taboos inbuilt. The twenty-first century saw a conflicted identity; it was time to pause, rethink, reevaluate and imagine how their future could be. The Sumi Naga is one of the major Naga tribes, documented as headhunters in monographs written by colonial administrators cum anthropologists (Hutton, Mills, Fürer-Haimendorf, Elwin) in the early twentieth century. They are found in the frontier state of Nagaland in India. In the first half of the twentieth century, the Sumi Naga embraced Christianity. With their new religious identity, they start renouncing their traditional faith and ceremonies. Conflicts between traditional faith and Christianity erupted often leading to segregation (Zhimo, 2015). New converts refused to touch liquor in any form, as it was considered a sin. Christians who went back to drinking liquor (rice beer) were excommunicated from the church membership. *Anaji* (rice beer) was a popular drink among the Sumi before the advent of Christianity. Certain ceremonies required the participation of the whole village. The non-Christians insisted that every member of the village must observe the animistic ceremony, and nobody should violate the tradition. The converts refused to participate in ceremonies that required sacrifices for the propitiation of the spirits. Conflicts continued, but eventually, most of the Sumi Naga converted to Christianity.

With this newfound worldview, society underwent a colossal transformation. The important positions of the village office like *Awou* (Priest), *Chochomi* (village counsellor), *Lapuu* (Corpse burier), *Amthau* (the first person to reap the harvest), became redundant. Social stratification changed when rich landlords and chiefs gave up their ownership of bondmen after becoming Christians. The aesthetic aspects of the culture like traditional architectural design, animal heads valued as trophies of valour, and horns of Mithun (*Bos frontalis*) as a symbol of prosperity, objects of art, were almost destroyed as they were considered integral to animistic tradition. Colourful ornaments of great artistic and value were discouraged from wearing due to their association with the varied spirits. Expression institutions got disrupted. According to folklore, some heavenly beings came down to earth and taught the steps of the traditional folk dance, thereby making it unholy to pursue. The traditional religion revolved around rituals that had prohibitions and taboos, especially for women. The life of a Naga revolved around agriculture. Agricultural rites enjoyed a prominent place among all the festivals. Society was in a conundrum at one point in time when the new converts were sceptical of their own culture, at the same time, not quite at ease at being who or what they were becoming.

However, in recent times, with the progress of formal education, the Sumi Naga have realized that they can be Christians and, at the same time, retain their Naga identity. The celebration of a traditional festival like *Tuluni* in the Church is the testament of indigenising Christianity. Another conspicuous symbol of indigenising Christianity is the erection of a big gate celebrating hundred years of Christianity where the pillars of the gate have traditional religion or animistic motifs. Apart from the Church hymns, people take joy in singing songs of indigenous style. They also attend the church service in traditional attire despite knowing that personal adornments represented one's social status in the past.

Most of the Sumi Naga are settled in Zunheboto district, in the state of Nagaland. The district headquarter is known for Sumi Baptist Church Zunheboto (SBCZ), considered to be one of the largest Churches in Asia. In July 2019, SBCZ celebrated the traditional agricultural festival inside the church. *Tuluni*, an agricultural festival, is observed to celebrate the harvest of the first fruits (Jimomi 2018). The Sumi celebrate the *Tuluni* festival after sowing and transplantation of paddy crops.



FIGURE 1. The Sumi Baptist Church Zunheboto stands majestically on the top of the hill in Zunheboto town, Nagaland. The building was designed by Honoholi K. Chishi. It took ten years to complete. The building dimensions are 203'x153'x166' with a seating capacity of 8500.

Derivation of the word 'Tuluni'

The term 'tuluni' is derived from the word *tulu*. *Tulu* was the name of a rich man who was generous and kind. He had a big house where people always gathered. He threw a feast for the entire villagers irrespective of their status after the sowing season. Thus, an annual gathering at his place came to be known as Tuluni. Jimo (2008) argued that Tuluni is derived from the word 'Tulu'. Among the Sumi, when a person sees another carrying a heavy load of wood or stone, the former offers to help the latter. *Tulu* is the verb used in the sentence while asking a person to go and *tulu* (help) another. Thus *tulu* means helping or supporting. After heavy or rigorous work, a day is set for rest which is called *Ni*. *Tuluni* thus literally means helping each other and resting after the end of heavy work (Jimo 2008, 56). The *Tuluni* celebration is usually for seven days. Each day has a unique name and activity from which the days in a week derived. During the observance of *Tuluni*, going to the agricultural fields is not permitted. They remain chaste to ward off ill-luck to the family.

Asuzani (Monday): Sowing of *Asu* (millets) always preceded paddy. Hence, *Asuzani* is considered the first day. On this day, it is taboo to step out of the village. Everyone must stay and clean the village.

Aghizani (Tuesday): *Aghi* (paddy) is the main food item but comes second to the millets as regards sowing. Hence, the second day is called *Aghizani*. Those persons who have acquired social status by performing certain rituals like the feast of merit, brew rice liquor.

Ashigheni (Wednesday): The third day is *Ashigheni*, meaning 'cutting meat'. All the members of *aloji* (working gang) would work for a one-day wage and out of that money, they would buy *awo* (pig) or *amishi* (cow). On the day of *Ashigheni*, they distribute meat among themselves. On this day, everyone had to remain in the village and eat pork. It is compulsory to stay in the village and consume pork to enhance the proper formation of grains.

Annighini (Thursday): Among all the days of *Tuluni*, *Annighini* is the most important day. It involves merrymaking and a grand feast. On this auspicious day, the enemies reconcile and settle differences by

inviting each other and sharing a scrumptious feast. No one is allowed to work on this day for fear of storms damaging the crops. No one is permitted to comb hair for fear of paddy crops getting entangled, thus becoming unproductive. Married couple make offerings at the foot of the front central post of the house called *Akhetsu Kucho* (King pillar). This day also marked the events of many competitions held among young unmarried people. The poorest of the poor are also invited for the feast, thereby making them happy. *Angakupumi* (a young girl who looks after a baby) receives a large piece of meat on this day. The bonded men had to present their master with any meat, and the latter, in turn, invite them for a feast. The prospective grooms get an invitation to a banquet thrown by his future in-law. The prospective grooms get to display their capabilities and potentials by indulging in games that require agility.

Mucholani (Friday): *Mucholani* marked a clearing day after the grand feast. All the *Muchomi* (married men) of the village would clear the village paths leading to the agricultural fields as well as granaries, thereby preventing inconveniences during harvest.

Tupulani (Saturday): *Tupu* means youth. On this day, young men and women would feed one another. Young men compete with one another in traditional sports like spear kicking, top-spinning, high jump and long jump.

Tughakhani (Sunday): *Tuluni* celebration goes on till *Tupulani*, but on the seventh day, nobody is allowed to go on a journey or agricultural fields. This day is considered a quarantine day. The village gate (*ayingo*) will be closed for two reasons: to prevent villagers from going out to fields or other villages and to prevent outsiders from coming in.

In the last few decades, *tuluni* is celebrated every year on the eighth of July. However, due to interruption by monsoon rains every year, the civil organizations decided to stop celebrating *Tuluni* and started giving more importance to the harvest festival *Ahuna*. For some years, people started observing *Tuluni* at the household level though it was supposed to be a community one. Thus, it was a timely intervention when the church stepped in to take over the celebration of the agricultural festival inside the premise of the church. Instead of observing all seven days, the church decided to pick selective *tuluni* activities as a representation of its entirety. The other days are left to each household or clan to celebrate. The church looked splendid with the material culture that was once an integral part of Sumi culture. The programme commenced with usual Christian worship - invocation prayer and singing Church hymn. An elderly member of the church gave a speech on the origin, meaning, and significance of *Tuluni*. Womenfolk presented a folksong while pounding rice as was done in the past. A group of young people staged a play depicting the visit of prospective groom or son-in-law to their respective in-laws for the *tuluni* feast. The *Tuluni* programme ended with the pastor pronouncing blessings over the paddy crops and invoking bountiful harvest for all the church members who are cultivators.



FIGURE 2. A replica of traditional bamboo hut with its long horns and bamboo wind chimes is created on the stage of the Church. The stage is adorned with traditional artefacts that include carrying basket, winnowing fan, machete, spears, bamboo mugs, wooden crockeries etc.



FIGURE 3. One elderly man, a member from the Church is deliberating the congregation on the essence of *Tuluni*.



FIGURE 4. Display of the first fruits of the season on the stage. The first fruit of every crop produced in the agricultural field or kitchen garden is brought to the altar of the Church as an offering. In the pre-Christian days, the same was offered to propitiate spirits.



FIGURE 5. A feast fit for son-in-law and prospective groom during the Tuluni festival. Cooked rice with pork curry on banana leaf spread over a wooden platter.



FIGURE 6. A group of women singing *Thishole*. Tuluni is incomplete without women pounding rice and singing folk song in praise of the village chiefs or brave warriors. The tune may remain the same, but the lyrics have been modified to suit the changing times. Christian terminologies tend to find their way into folk songs.



FIGURE 7. Feeding of prospective bridegroom during the *Tuluni* festival is enacted inside the Church. Whether the prospective groom is worthy or not is determined by how much pork fats he can consume and how many mugs of rice liquor he can drink besides competing in traditional sports to display his agility.



FIGURE 8. Pastors, deacons, and elders in Sumi Naga traditional attires after the Church *Tuluni* programme. Not only during the festival, but the congregation has started attending worship service wearing their traditional attire which was once discouraged as a reminder of older faith that revolved around spirits.



FIGURE 9. Centenary gate in the heart of Zunheboto town. Two huge pillars with animistic motifs proudly stand. A beam above the pillars reads 'Celebrating Hundred years of Christianity'. Motifs like flap meat, woman's breasts, star and moon are carved on the pillars. These motifs are representations of wealth, abundance, and generosity, which were exhibited by the wealthy people in the village. Flap meat symbolizes the ability of the person to share his resource with everyone in the village. The woman's breasts indicate the abundance of resources sufficient for the entire village. The skull of Mithun (*Bos frontalis*) indicates wealth and prestige. The motifs of the star and the moon indicate how all the above-mentioned activities are executed under the glaring aura of the stars and the moon.

REFERENCES

- JIMO, Lovitoli
 2008 Marriage Prestations and "Ame" Bridewealth in the Sumi Naga Society. *Indian Anthropologist* 38(2): 43-60.
- JIMOMI, Inavi
 2019 *Sumi Naga: The origin and migration of the Sumi Naga*. Dimapur: Heritage Publishing house
- SEMA, Najekhu Yeptho
 1985 *Sumi Chine-Apine (Gennas and Festivals of the Sema)*. Jorhat: Assam Printing works.
- ZHIMO, Avitoli G.
 2015 Indigenising Christianity: Politics of conversion among the Sumi Naga. *Social Change*. 45(1): 67-80.

MAKING DEPRESSION VISIBLE: A DECADE OF SELF PORTRAITS

Jason Yuk-Fai Lau, *University of Western Ontario, Canada*

ABSTRACT

In exploring my experience of living with chronic depression, I delve into a collection of self-portrait photographs spanning the past decade, and critically analyze my embodied performances depicting the experience of depression in front of the lens of a camera. Through analyzing representations, interpretations and broader cultural ideas communicated within these photographs, I engage with them using photo memoir as an autoethnographic research method. By doing this, I aim to bring to light facets of how depression has felt like to me personally, but also to broader public feelings and experiences of depression in larger sociocultural contexts.

KEYWORDS

Visual, Anthropology, Trauma, Depression, Mental Health

BIO

Human-centered design and art-making is at the foundation of everything Lau does. He has always strived for the idea of “more”—that there is always more to know about something, more context, and more meaning under the surface. His search for meaning led him to Anthropology, the study of human stories, pre-history and cultural diversity through time and space. It is this passion of his to deeply understand the human experience that has brought him around the world to Peru for a National Geographic Expedition, as well as to Greece for an archaeological excavation. Back home, he continues to work on multifaceted creative projects, from books to magazines, which help other individuals tell their own stories on their own terms. As a designer and media artist, Lau's work draws from his commitment and passion for understanding people, communities, materiality, and cultural contexts. Lau is the current Editor at Tusaayaksat Magazine, a quarterly publication from the Canadian Western Arctic that amplifies and shares the stories of Inuvialuit to the world. In the meantime, he is also a part-time Masters candidate in the discipline of Anthropology.

jasonlau95@gmail.com

Self-Portrait Photography: An Embodied Performance



FIGURE 1 – Maturity, 2009. Digital Photograph. [unidentified person facing away from a childhood doll and towards various more mature objects of hobbies and activities]

One decade ago, I created my first self-portrait photograph (see “Maturity”, pictured above) by placing a digital camera on a surface facing myself, setting a timer, and posing for a conceptual image that expressed a cultural idea I had at the time. Despite my discovery of it, self-portraits were, in 2009, by no means a novel phenomenon: as an artistic practice, self-portraiture has long been practiced since Victorian and modernist photography, and sustained through postmodern photographic practice and contemporary work in the present (Jones 2002:947).

A self-portrait is an image where an artist reveals and documents their self as a subject, with the goal of “deliver[ing] the artist in some capacity to the viewer” (Jones 2002:951). While the ways of creating of a self-portrait photograph can vary and include those taken with more conventional documentary purposes—I consider this (“Maturity”) to be my first self-portrait due to my intention in communicating—performing—a cultural idea, which also marks the first substantial act of self-reflexivity through photography. What had historically made self-portrait photography an innovative practice was its ability to “establish an exaggerated mode of performative self-imaging that open[ed] up an entirely new way of thinking about photography and the racially, sexually, and gender-identified subject” (Jones 2002:948). In other words, my journey into self-portraiture allowed me to begin thinking more reflexively about my social identity and experiences—such as my mental health. Self-portraiture photography also differs from documentary photography (e.g. Hunt 1997) due to its use of performance, visual esthetics, and manipulation—“elaborate rituals of research, costuming, makeup, and posing”—meaning that photographs are often carefully constructed, created, *performed* for the camera, and selected by an individual (Dalton et al. 2000:66; Jones 2002). In anthropology, the study of performativity has been a “paradigm for meaningful action” that is intrinsically tied to other concepts of poetics, play, process and power (Conquergood 1989:82; Turner 1988). Thus, the self-portrait photograph can be seen as a “living” site of performance that engages actively with the subjective representations and interpretations of the self and human body (Belting 2011; Mitchell 2005). In this paper, I will also argue that the self-portrait photograph is inherently an anthropological phenomenon—something Jones et al. (2002) describe as a *technology of embodiment*.

I believe that anthropological literature can benefit from exploring the value of self-portrait photographs in studying human cultural and social ideas. As Dalton et al. (2000:66) argue, self-portrait photographers are not primarily photographers—but rather “conceptualists who use photography to

illustrate their ideas about social identity,” something of great interest to anthropologists. Thus, anthropologists such as Kenney (1993) have employed self-portrait photography as a research method in understanding sociocultural ideas of other communities—however, there is a notable lack of autoethnographic literature that discusses the production of self-portraiture as a reflexive method of understanding sociocultural ideas. Additionally, studies like Kenney’s (1993) often oversimplify self-portrait photographs as direct, objective representations of individuals and social realities, likely because viewers of photographs are tempted to view them as truthful documents of what Barthes (1981:77) calls “that-has-been” in front of the camera (Adams 2000:3). The belief that photographs deliver an objectively ‘true’ subject was also an underlying belief of modernist discourses of art and photography (Jones 2002:951). This is not to say that self-portraits are not “truthful documents”; however, I will argue that self-portrait photographs must be viewed and studied critically as sites of true *embodied performance*, through the creation of subjective representations, interpretations of, and responses to social realities.

Self-Reflexivity and Autoethnography

The concept of self-reflexivity is not foreign to the discipline of anthropology. By the 1970s, an intellectual interest towards the anthropologist’s ‘self’, as well as the relationship between that self and ‘others’, was growing immensely. This led to an increasing awareness of anthropologists’ positionalities in the field, the inevitable subjectivity of ethnographic research, and the constructed nature of representation (Collins and Gallinat 2010:3). Since foundational texts during the postmodern turn (e.g. Clifford and Marcus 1986; Marcus and Fischer 2014) anthropologists have continued to write about looking inwards as a substantial and necessary part of conducting ethnographic fieldwork. Moreover, this interest in reflexivity branded new ways of thinking about ethnography: inclusions of cultural critiques, textuality and more critical ways of thinking about the use of language, autoethnography, as well as the preliminary consideration that anthropology could be ‘done at home’ as opposed to foreign places (Collins and Gallinat 2010:3).

In this paper, I will explore my experience of depression—at home—through the construction of a photo-memoir as an autoethnography. As defined by Ellis and Bochner (2000:742), autoethnography constitutes “autobiographies that self-consciously explore the interplay of the introspective, personally engaged self with cultural descriptions mediated through language, history, and ethnographic exploration.” Conversely, Chang (2008:46) argues that autoethnography should focus more on ethnographic analysis and interpretation rather than autobiographical description, as they make autoethnography transcend autobiography, specifically by uniting the personal—the self—to the social and cultural (Ellis and Bochner 2000:739; Reed-Danahay 1997). One approach of autoethnography is “autobiographical ethnography,” an area for anthropologists to deeply integrate personal experience with ethnographic writing (Reed-Danahay 1997:2; Chang 2008:47). My autoethnography will thus combine both “cultural analysis and interpretation with narrative details,” meaning that the stories about depression in my photo-memoir will be reflected upon, analyzed, and interpreted within broader sociocultural contexts (Chang 2008:46). Autoethnography draws from the idea that the “self is an extension of a community rather than it is an independent, self sufficient being,” which makes cultural self-analysis possible under the existence of the “self” within a cultural community (Chang 2008:26). There is thus enormous anthropological value in creating, analyzing, and integrating the use of self-portrait photographs in writing autoethnography and practicing self-reflexivity; by deeply exploring representations and performances of the self, anthropologists can also learn about a larger sociocultural context which may have influenced an individual to do so in certain ways.

Methodology



FIGURE 2 – Spaces, 2013. Digital Photograph. [unidentified person standing alone in a room, framed by a doorway]



FIGURE 3 – Unknown, 2014. Digital Photograph. [profile of unidentified person in front of a window]



FIGURE 4 – Expired Medication, 2015. Digital Photograph. [unidentified person crouched under a shelf full of expired medicine]



FIGURE 5 – Circular [3], 2016. Digital Photograph. [unidentified person hanging out of a clothes dryer with laundry scattered about]



FIGURE 6 – 263[365], 2011. Digital Photograph. [person spitting out water in front of a mirror and medicine bottles]



FIGURE 7 – Death and Sloth [4], 2016. Digital Photograph. [unidentified person with head submerged in a sink full of water]



FIGURE 8 – 329[365], 2011. Digital Photograph. [person sitting alone on a bed]

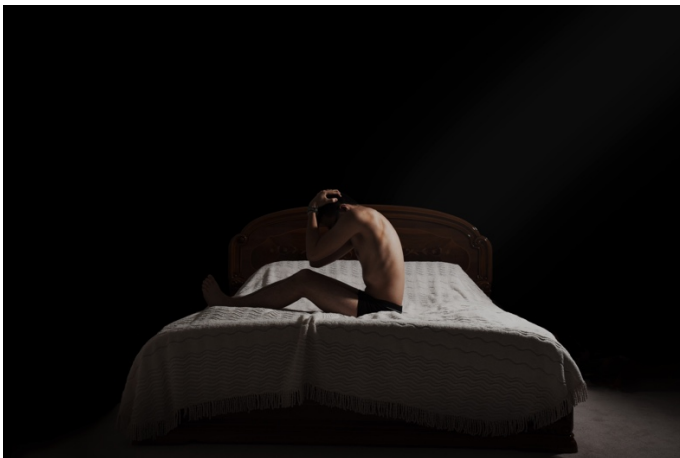


FIGURE 9 – Less, 2015. Digitally Manipulated Photograph. [unidentified person sitting alone on a bed]



FIGURE 10 – Death and Sloth [2], 2016. Digital Photograph. [lifeless person laying on a bed]



FIGURE 11 – Isolate, 2010. Digitally manipulated photograph. [unidentified person in front of curtains with hidden figure and hands outstretched]



FIGURE 12 – Afterpanic, 2016. Digital Photograph. [person sitting alone on a bed in a hotel room in front of window]

This paper draws from Ann Cvetkovich’s (2012:78) use of memoir as a research method—specifically the idea that doing so contributes significantly to academia, the public sphere, and most importantly, “the medical model of depression that dominates the expansive subgenre of depression memoirs.” In other words, much of anthropological research on depression has focused on looking outwards to others in cross-cultural approaches (Kleinman and Good 1985), psychiatric, psychological and mental illness contexts (Horwitz and Wakefield 2007; Jenkins 2015; Kleinman and Good 1985), or ethnographies of “othered” populations (O’Neill 1996). However, the use of memoir presents a vastly different perspective into depression as not always what Jenkins (2015) calls an “extraordinary” phenomenon that is situated within medical contexts, but also often in the “ordinary” spheres of everyday life (Cvetkovich 2012).

These ordinary depictions of depression can also be seen in many of my self-portrait photographs:

A new perspective I am bringing to Cvetkovich’s (2012) work is the use of *photo memoir*, which I believe engages with different qualities of affect, memory, and interpretation when compared to written memoir. Moreover, like Cvetkovich (2012), I am also presenting my critique of past scholarship on depression as a “productive or alternative suggestion,” which is manifested in the form and structure of my paper. While Cvetkovich (2012:82) argues that the research method of memoir had reflected her process of unpacking “fledgling knowledge,” I also argue that the creation of a photo memoir was also the process of how I began to make sense of my depression over the past decade of my life.

My engagement with self-portrait photographs rests on the notion of understanding images as cultural texts rather than “privileged images of reality”—sites and spaces of interpretation featuring “figured bodies in fictive spaces” (Rose 1997; Pollock 1994). Many of my self-portraits are in fact

performed in “fictive spaces”—backdrops that are ambiguous, neutral, or open to interpretation. Thus, photographs “[organise] a view of a specific body and of the space of and around that body,” and by analyzing the images and their relationships to viewers, anthropologists learn about its ‘spaces of representation’ and meaning-making behind the images (Rose 1997:277). In this light, I utilize a reflexive adaption of photo elicitation, which aims to evoke deeper and more interesting elements of personal consciousness and memory than words (Harper 2002:13). In tandem with reflexive photo elicitation, I will also engage with semiology (Rose 2016:74) when analyzing and discussing the specific symbols represented in the images of my photo memoir, and how they relate to larger sociocultural contexts.

Conversely, Ingold (2013:7) argues that, by focusing on visual analysis of photographs as objects, anthropologists are unable to understand the creative and productive processes that create them. Practicing an “art of inquiry,” or thinking through making, means allowing knowledge to “grow from...our practical and observational engagements” with the world around us (Ingold 2013:6; Dormer 1994; Adamson 2007). Similarly, Cvetkovich (2012) argues that creative and crafting practices—and its habitual nature within domestic life—can present an alternative to treating depression with drugs. Thus, in trying to understand the embodied experience of chronic depression, I have always created images and reflected upon the processes of doing so, long before I began using antidepressants. In this paper, I also re-create existing photographs to comparatively understand the experience, and its changes, between two different moments over time.

Chronic Depression

It is difficult to know, as anyone experiencing dysthymia would also find, when my chronic depression all began. What is clear, for me however, is that my depression seemingly began on a couch in a small, windowless office located somewhere deep inside the maze of a basement student health clinic.

“Dysthymia...that’s the diagnosis.”

So, that’s it?

It’s my second meeting with the psychiatrist. I’d come back to ask about my diagnosis again because of how uncertain it all seemed in the first one (“It sounds like dysthymia,” she’d said). The square room is lit dimly only by a single lamp in its corner—it’s almost a somber space. Slightly across from me to my right sits the psychiatrist. For a person who has “known” me for quite literally about an hour in total, she had learned more about me from my medical records than most people ever will in my lifetime. And with a single sentence, she diagnoses me with a condition that I had spent close to a decade trying to make sense of: chronic depression. I had never seen a psychiatrist before, or even spoken to a medical professional about the feelings I’d had. Chronic depression? All those years spent sitting, thinking, writing, and making self-portraits, were now clear.

“There’s not much else to say. I’ve went over everything relevant...do you have any other questions for me?”

Of course I did. My mind was bubbling and I could almost feel the questions spilling out of me. So, it’s not my personality? It’s an illness? What now? Can I get more meds? Will this ever be cured? Does it go away? Or is it just going to stick around forever?

I don’t end up asking any of the questions. At the moment, I was just trying to process the weight of my diagnosis. (circa March 2019)

A Diagnosis

In *A Diagnosis*, from the television series *Crazy Ex-Girlfriend*, we see a protagonist, Rebecca, singing about the process of navigating and understanding her mental illness. In her song, she describes the immense value of a medical diagnosis from a psychiatrist, through a quirky, upbeat musical production. Roaming optimistically through the halls of an outpatient clinic—for those seeking medical diagnosis and treatment—Rebecca sings:

For almost 30 years, I’ve known something was wrong...Fake it ‘till you make it—that’s how I got by
And when I tried to find the reason for my sadness and terror, all the solutions were trial and error
Take this pill, say this chant, move here for this guy... But now there’s no need for regret, ‘cause I’m about
to get a diagnosis... Doc, prescribe me my tribe; give me my thron. Tell me that this whole time I’ve

belonged—with those other people who share my diagnosis I’m aware mental illness is stigmatized, but the stigma is worth it if I’ve realized—who I’m meant to be Armed with my diagnosis (Bloom and Schlesinger 2017).

As revealed in Rebecca’s song, the diagnosis of a mental illness has a profound and empowering effect on individuals struggling to understand their mental state. Before delving into why this may be a reflection of a larger common social experience, it is important to consider the roots of the mental illness diagnosis in western medicine—the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM). The DSM is a manual by the American Psychiatric Association, which precisely defines “symptom-based disease entities” for psychiatric illnesses—of which dysthymia is just one of many (Horwitz 2002:57). Martin (2007:136) argues that the DSM categories for illnesses are so prominent and “potent” in current medical discourse because of the history of reimbursement for psychiatric care; practices of American insurance companies and federal programs had influenced doctors to begin using a system of categories featuring identifiable, discrete disease categories, developed in accordance with a scientific model. Now on a 5th edition of the DSM, these categories continue to be influenced by changing social conditions, cultural tendencies, scientific and clinical perspectives, and the “political economy of nosology under the powerful influence of pharmaceutical companies” (Jenkins 2015:6). Ultimately, the use of such highly abstract categories represents what Silverstein and Urban (1996:1) coin “text-atoms,” which allows something to conceive a form and meaning “that are imaginable apart from the spatiotemporal and other frames in which they can be said to occur.” In other words, what makes a DSM diagnosis potent is its ability to create a uniform vocabulary and language for the confusing experiences that people navigating mental illness struggle to describe and put into words. For doctors, diagnoses act as an administrative and bureaucratic tool for treatment processes. For individuals, however, a DSM diagnosis not only validates the reality of their social experience, it also situates them amongst a shared social experience—creating a “fabric of relatedness”—with many other individuals, which can relieve feelings of isolation (Martin 2002:146). Conversely, DSM diagnoses also often condense and oversimplify the diverse range of moods and their unique contexts people experience in everyday life, and neglect alternative, nuanced descriptions of social realities (Martin 2002:149). Thus, my paper is an attempt to exemplify these nuances of depression that do not exactly fall clearly into the criteria of a diagnosis.

The Cloak of Visibility



FIGURE 13 – Point of Disgust, 2013. Digital Photograph. [unidentified person with cloak covering most of their body, black and white]

I distinctly remember what led me to create “Point of Disgust” (pictured above) in 2013: it was the first time in my life that I had begun to seriously contemplate suicide. In this photograph, I don a cloak over my head and body, with only a small sliver of my face revealed within the cloak. At first glance, such an ominous cloaked figure is reminiscent of the popular Western figure of the “Grim Reaper,” a

personification of death in the form of a cloaked skeleton yielding a scythe. Having had just encountered death head-on for the first time in my life, the content of this image is potent and haunting. Yet, I discovered that this symbol of ‘the cloak’ had reappeared throughout my decade of self-portraits. In trying to make sense of this image, I also include an excerpt of a journal entry from the same time:

“I’ve been feeling low. it’s not natural, i know it, and for the longest time I was confused and just lost because I just had absolutely no idea where this was all coming from. it’s scary... there’s no way of hiding from them. from it. whatever it is i still can’t even find a word to describe it. it’s not introversion, it’s not depression or suicidal thoughts [...] it is just insanity...i thought about death again but i know i am not suicidal[.]” (circa July 2013)

As evidenced in my frantic writing, I was utterly unable to find a word to describe my experience—even “depression” did not seem to feel correct. One can argue that I would have greatly benefitted from a DSM diagnosis from a psychiatrist to ease the distress. Interestingly, Martin (2002:147) describes DSM terms and diagnoses as “protective cloaks...soft fabric, antimacassars” which act as “social framework[s] of knowledge and authority...[reaching] out to embrace the patient and enfold him or her in a legitimate—if limited—social fabric.” When I once showed a counsellor my cloaked self-portrait during talk therapy, she noted that it was an appropriate depiction of depression: to feel hidden, small—under the weight of the world, and ultimately invisible to it. And this is no surprise: the symbol of the cloak has long been associated with invisibility in Western folklore and mythology (e.g. Bane 2013:30; Davidson 1989:138). However, despite this, the performativity of creating self portraits with the cloak also represented visibility, in that I was able to make the experience of depression literally visible. The need for my struggle to be captured, seen, and heard was something that was only achieved through self-portraiture for me at the time, due to a lack of mental health support, and the social taboo of mental illness in my communities. It is interesting that Martin’s (2002) “protective cloaks” are both productive and comforting, but also simultaneously constricting—just like the effects of a diagnosis. Thus, while a diagnosis would have in fact been a meek attempt at describing the entirety of my despair, perhaps it was the very *cloak* that would have provided a small sense of comfort during the time, in reminding me that I was not alone in how I was feeling.



FIGURE 14 – X, 2015. Digital Photograph. [unidentified person with cloak under body and arms outstretched]



FIGURE 15 – Untitled, 2011. Digital Photograph. [person holding a cloak in front of their body]



FIGURE 16 – 249[365], 2011. Digital Photograph. [unidentified person under a cloak in a dark atmosphere]



FIGURE 17 – 61[365], 2010. Digital Photograph. [unidentified person under a cloak with light beaming in from behind]



FIGURE 18 – Stuck, 2014. Digital Photograph. [person under a plastic tarp on an old mattress in an empty room]



FIGURE 19 – Untitled, 2015. Digital Photograph. [person with head wrapped with plastic tarp]

FIGURES 14-19: Other depictions of “the cloak” as a symbol in self-portraits. A “plastic” cloak – instead of a fabric one – may represent the transparent barrier of a diagnosis. While one may be able to peer into a struggle happening under, it can also be suffocating.

Visual Trauma and Iconoclasm

Content Warning: Includes images of self-harm and/or suicide; please view with discretion.

The experience of depression is not just a psychic experience, but a somatic one as well; the anthropological paradigm of embodiment has long emphasized the inseparability of the human body and mind (Csordas 1994; Jenkins 2015:242). Jenkins' (2015) research on the connection between violence, trauma, and depression reveal the deeply physical types of harm that are intertwined with depression—in such a way that we can truly describe depression as a fully embodied experience. Thus, Jenkins (2015:243) writes that the term “trauma” is preferred when describing the effects of many mental illnesses, due to the phenomenological experience of psychic trauma as “circumscribing one’s very being-in-the-world,” as well as the need for cultural validity. Accordingly, I describe my self-portraits in this section as examples of *visual trauma*, which encompasses representations of self-harm and suicide.

While the DSM definition of major depression has morphed from its third (DSM-III/R) to current fifth volume, one consistent diagnostic criteria has been “recurrent thoughts of death” (American Psychiatric Association 1980, 1987, 1997). In the later volumes, on top of a suicide attempt or a specific plan to do so, this criteria section has also included “recurrent suicidal ideation without a specific plan” (American Psychiatric Association 1987, 1997). Meanwhile, the International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD-11) published by the World Health Organization includes “intentional self-harm” as one of the “external causes of morbidity and mortality” (World Health Organization 2018). Broz and Münster (2016:11) argue that the inherent juxtaposition between an inner “intention” and an “external cause” of self-harm is the basis of what they call the “tension of agency,” where a suicidal individual is both seemingly in control of, but also not completely responsible for their actions according to medical discourse. It is therefore this tension that exists in not simply the contents of my self-portraits depicting self-harm or suicide, but especially in my act of *creating* them: how much of this is a result of my depression, versus my creative agency? Moreover, if images are in fact living things, would the manipulation of my body in my self-portraits be considered “intentional self-harm,” and would this also be considered “suicidal ideation”? Who or what is ultimately responsible for this? There are no easy answers to such questions. However, what I do know is that my practice in creating visual traumas may have played a large role in preventing me from physically practicing self-harm or attempting suicide through the past decade. Perhaps the result of depicting self-harm and suicide in images—substitutes—of myself effectively outsourced and satisfied my deep urge for them, as I had believed them to be simply socially unacceptable to physically perform in real life.

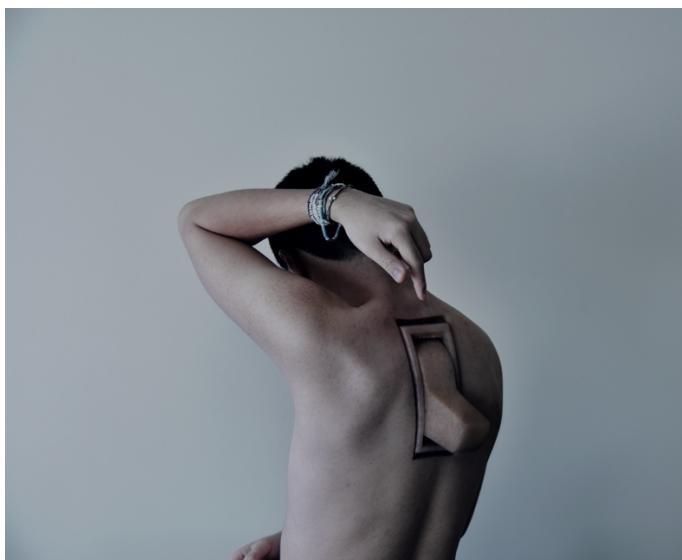


FIGURE 20 – Desensitize, 2016. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 21 – 296[365], 2011. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 22 – Circular [2], 2016. Digitally manipulated photograph.

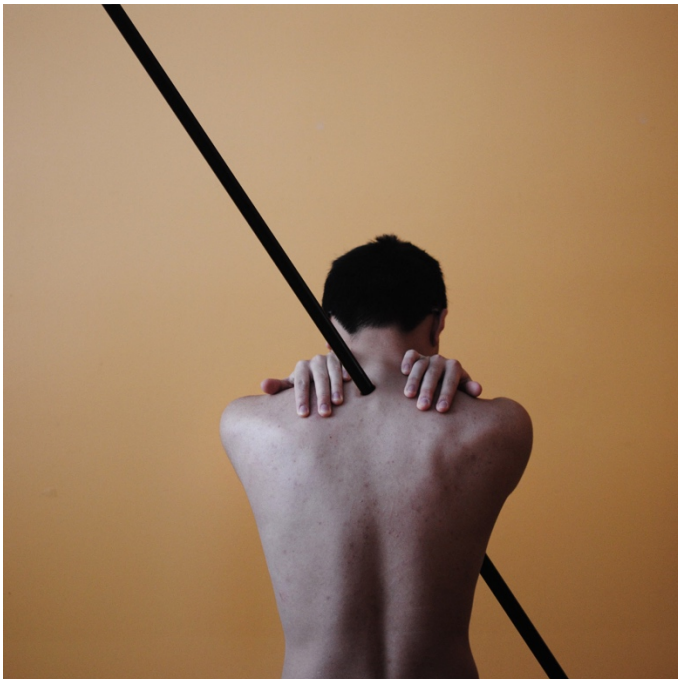


FIGURE 23 – Statistics, 2015. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 24 – Internal Combustion, 2013. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 25 – Internal Struggles, 2010. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 26 – Credit Payment, 2016. Digitally manipulated photograph.

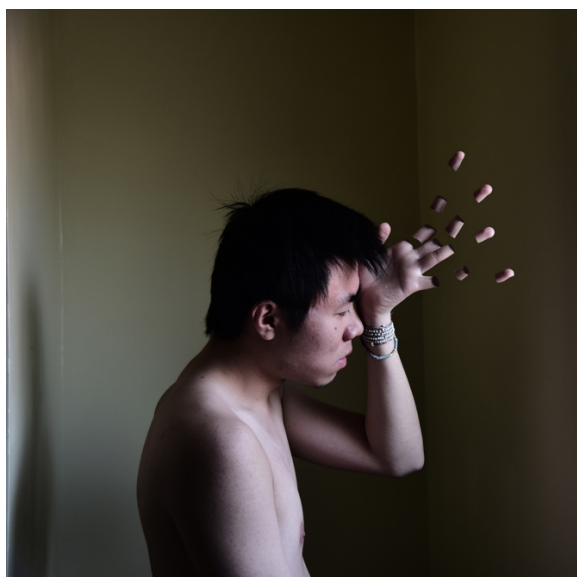


FIGURE 27 – Temporary, 2015. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 28 – 147[365], 2011. Digital Photograph.

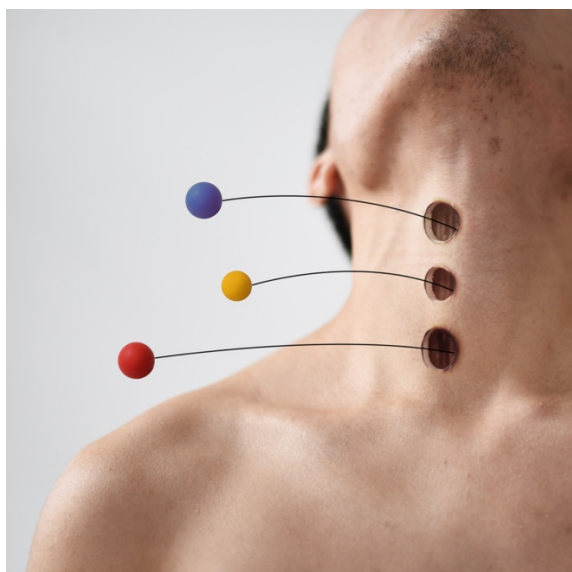


FIGURE 29 – Proof, 2016. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 30 – 234[365], 2011. Digital Photograph.



FIGURE 31 – Service, 2014. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 32 – 88[365], 2010. Digitally manipulated photograph.



FIGURE 33 – The Division, 2015. Digitally manipulated photograph.

In dwelling amongst the spaces between physical, psychic and visual traumas, I will argue that the act of creating visual trauma is also an act of destruction—an act of iconoclasm. This is reminiscent of Mitchell’s (2005:16) concept of “creative destruction,” where the creation of an image (depicting self-harm or suicide) can be “just as deep an abomination” as its destruction—for instance, the physical destruction of a body, or even the destruction of a certain ‘moral code’ against self-harm or suicide. Iconoclasm is not simply a belief structure centered around destruction—but “a structure of *beliefs about other peoples’ beliefs*” (Mitchell 2005:20). In other words, an iconoclastic image is always intended to respond, build off of and attack of an existing set of beliefs or cultural ideas, by engaging with stereotype and caricature. Specifically, stereotypical images govern and establish general sets of normative beliefs and behaviours, and caricatures deform and disfigure stereotypes by exaggerating features or rendering them into “subhuman object[s]” (ibid). Another important aspect of iconoclasm is that the idolater (or ‘worshipper’) of a destructed image is always someone else (Mitchell 2005:19). However, in all of my photographs, the idolater of my self-portraits could arguably both be myself, on top of others. By creating visual trauma through bodily manipulation, according to Mitchell, I effectively attack the beliefs of both myself (for instance, my core beliefs and sense of identity), as well as the beliefs of an imagined ‘other’ viewer (the “happy” person others would have wanted me to be). Thus, it can be literally seen that my experience of depression was a deliberate attack and destruction of fundamental beliefs regarding my self image, identity, and self-presentation to the outer social world.

Remaking the Past into Futures

This paper has explored the practice of self-portrait photography as an embodied performance of sociocultural ideas, in the context of practicing anthropological reflexivity and the construction of an autoethnography. To do so, I have incorporated a collection of self-portraits that are critically analyzed using methods of photo-memoir and visual analysis, relating the contents of my photographs back to larger sociocultural experiences such as receiving a mental illness diagnosis, and self-harm in an iconoclastic form.



FIGURE 34 – Untitled, 2011. Digital Photograph.



FIGURE 35 – Untitled (Recreation), 2018. Digital Photograph.

At this point, it is clear that countless scholars (e.g. Adamson 2007; Dormer 1994; Ingold 2013) have long stressed the act of making—the *art of inquiry*—as a method of thinking and generating anthropological knowledge from our creative interactions with the world around us. This is no exception when it comes to working with the camera to create and reflect upon self-portrait photographs, as hopefully demonstrated in this paper. However, the *art of inquiry* must also be cognizant to not simply dwell in critiques of the past. Anthropology must be an *art of inquiry*, in the sense of Hirokazu Miyazaki's (2004) *method of hope*, which urges anthropologists to go beyond simply producing knowledge about the world, but also respond and move forward with it optimistically to build more progressive futures. This idea is echoed by Cvetkovich's (2012:80) in arguing for the habitual development of everyday practices, such as crafting, to literally create hope and antidote to despair and a larger public or political depression. More than just the act of making, I argue that *remaking*—the reimagining, re-creation, reinterpreting of past images and photographs in my case—is part of Miyazaki's (2004) *method of hope*. Not only can we generate new and unexpected meanings and insights, the act of remaking and re-creating also holds the power of reimagining different kinds of social realities and futures, while acknowledging and giving closure to pains of the past.

References

- ADAMS, Timothy Dow
2000 *Light writing & life writing: photography in autobiography*. UNC Press Books.
- ADAMSON, Glenn
2007 *Thinking through craft*. Oxford: Berg.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION
1980 *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-III*. Washington, DC: American Psychiatric Association.
1987 *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-III, Revised*. Washington, DC: American Psychiatric Association.
1997 *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*. Washington, DC: American Psychiatric Association.
2013 *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-V*. Arlington, VA: American Psychiatric Association.
- BANE, Theresa
2013 *Encyclopedia of Fairies in World Folklore and Mythology*. McFarland.
- BARTHES, Roland
1981 *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Trans. Richard Howard. New York: Hill & Wang.
- BELTING, Hans
2014 *An anthropology of images: Picture, medium, body*. Princeton University Press.
- BLOOM, Rachel and Adam SCHLESINGER.
2017 "A Diagnosis". Filmed [November 2017]. YouTube video, 3:11. Posted [November 2017].
https://www.youtube.com/watch?v=uic_3vI5BE.
- BROZ, Ludek, and Daniel MÜNSTER
2016 "Suicide and Agency." In *The anthropology of suicide: Ethnography and the tension of agency*, pp. 3-24. Routledge.
- CHANG, Heewon
2016 *Autoethnography as method*. Vol. 1. Routledge.

- COLLINS, Peter, and Anselma GALLINAT
2010 "The ethnographic self as resource: an introduction." In *The ethnographic self as resource: Writing memory and experience into ethnography*: 1-22.
- CONQUERGOOD, Dwight
1989 "Poetics, play, process, and power: The performative turn in anthropology." *Text and performance quarterly* 9, no. 1: 82-88.
- CSORDAS, Thomas J.
1997 *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- CVETKOVICH, Ann
2012 *Depression: A public feeling*. Duke University Press.
- DALTON, Jennifer, Nikki S. LEE, Anthony GOICOLEA, and David Henry BROWN
2000 "Look at me: self-portrait photography after Cindy Sherman." *PAJ: A Journal of Performance and Art* 22, no. 3: 47-56.
- DAVIDSON, Hilda Ellis
1989 "Myths and symbols in religion and folklore." *Folklore* 100, no. 2: 131-142.
- DORMER, Peter
1994 *The art of the maker*. London: Thames and Hudson.
- HARPER, Douglas
2002 "Talking about pictures: A case for photo elicitation." *Visual studies* 17, no. 1: 13-26.
- HORWITZ, Allan V.
2002 *Creating mental illness*. University of Chicago Press.
- HORWITZ, Allan V., and Jerome C. WAKEFIELD
2007 *The loss of sadness: How psychiatry transformed normal sorrow into depressive disorder*. Oxford University Press.
- HUNT, William Blaine
1997 "Documentary photography and applied anthropology." *Visual Anthropology*, Vol. 10: 67-73.
- INGOLD, Tim
2013 *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. Routledge.
- JENKINS, Janis H.
2015 *Extraordinary conditions: Culture and experience in mental illness*. University of California Press.
- JONES, Amelia
2002 "The 'eternal return': Self-portrait photography as a technology of embodiment." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27, no. 4: 947-978.
- KENNEY, Keith
1993 "Using self-portrait photographs to understand self-concepts of Chinese and American university students." *Visual Anthropology* 5, no. 3-4: 245-269.
- KLEINMAN, Arthur and Byron J. GOOD, eds.
1985 *Culture and depression: Studies in the anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder*. Vol. 16. University of California Press.
- MARCUS, George E., and Michael MJ FISCHER
2014 *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. University of Chicago Press.
- MARTIN, Emily
2009 *Bipolar expeditions: Mania and depression in American culture*. Princeton University Press.

MITCHELL, WJ Thomas

2005 *What do pictures want?: The lives and loves of images*. University of Chicago Press.

MIYAZAKI, Hirokazu

2006 *The method of hope: anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford University Press.

O'NELL, Theresa DeLeane

1998 *Disciplined hearts: History, identity, and depression in an American Indian community*. University of California Press.

POLLOCK, Griselda

1994 "Feminism/Foucault-Surveillance/Sexuality." In *Visual Culture: images and interpretations*: 1-41. London, Wesleyan University Press

Reed-Danahay, Deborah. 1997. *Auto/ethnography*. New York: Berg.

ROSE, Gillian

1997 "Engendering the slum: Photography in East London in the 1930s." *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography* 4, no. 3: 277-300.

2016 *Visual methodologies: An introduction to researching with visual materials*. Sage.

SILVERSTEIN, Michael, and Greg URBAN, eds.

1996 *Natural histories of discourse*. University of Chicago Press.

TURNER, Victor Witter, and Richard SCHECHNER

1988 "The anthropology of performance." *PAJ Publications*, New York.

WORLD HEALTH ORGANIZATION

2018 *International statistical classification of diseases and related health problems (11th Revision)*. Retrieved from <https://icd.who.int/browse11/l-m/en>. Accessed May 23, 2019.

THE BECOMING: YOUNG WORKING-CLASS MASCULINITIES IN NEPAL

Mark Turin, *University of British Columbia, Vancouver, Canada*
 Daisy Yang, *Artist and Photographer, Vancouver, Canada*

ABSTRACT

Across Nepal, large numbers of adolescent boys and young men leave their rural homes to find work and live out their dreams in the burgeoning metropolis of Kathmandu, the nation's capital. In this challenging transition, they have to navigate their emerging identities as independent young men—as brothers, sons, fathers, husbands and wage earners in the construction economy. In this visual essay of 15 photographs, artist Daisy Yang and anthropologist Mark Turin explore questions of migration, mobility, labour and kinship by engaging with the harsh reality of working-class masculinities in contemporary Nepal.

KEYWORDS

Nepal; Class; Masculinities; Gender; Migration; Labour

Bio

Mark Turin is an Associate Professor at the University of British Columbia cross-appointed between the Institute for Critical Indigenous Studies and the Department of Anthropology. Mark directs the Digital Himalaya Project which he co-founded in 2000 as a platform to make multi-media resources from the Himalayan region widely available online. For over twenty years, Mark's regional focus has been the Himalayan region (particularly Nepal, northern India and Bhutan), and more recently, the Canadian Pacific Northwest. Mark writes about language reclamation, revitalization, documentation and conservation; language mapping, policies, politics and language rights; orality, archives, digital tools and technology.

mark.turin@ubc.ca

Daisy Yang is a Taiwanese Canadian artist currently based in BC, Canada. After studying in Magnum Foundation and NYU's Human Rights and Photography program in 2012 under the guidance of Susan Meiselas and Fred Ritchin, Daisy has devoted her time to understanding and documenting social issues, with a focus on migration, gender and identity formation. Her experience growing up in both Taiwan and Canada have helped her to approach sensitive stories with cultural nuance.

daisyyangphoto@gmail.com

Acknowledgements

We wish to thank Julia Schillo for her assistance with formatting and copy editing this manuscript before submission, and Sara Shneiderman for her insightful eye and recommendations. Needless to say, any remaining errors and infelicities remain our own.

Situating the Project

This photo-essay is part of an ongoing conversation between a photographer and an anthropologist, both of whom have long-term, collaborative research partnerships with communities in Nepal. The essay emerges from a shared commitment to documenting the lives and livelihoods of marginalized communities and challenging Orientalist imaginings of places like Nepal. As such, we situate our work within the dual frames of critical visual anthropology (Pink 2003) and post-colonial studies (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 2006). At the same time, we recognise that Nepal exists in a complex state of non-post-coloniality as it has never in its history been occupied by an external power leading to a unique self-identity within South Asia (Des Chene 2007).

Between 2014 and 2018, photographer Daisy Yang spent 12 months documenting the experiences of Nepali adolescent boys and young men who leave their rural village homes and travel to Kathmandu, the country's capital, to work in construction. As part of her artistic and collaborative process, Yang built extensive rapport with these young men, through which she was invited to photograph aspects of their lives, documenting the highs and lows of everyday existence in this densely-packed and socially-stratified city. These individual stories of young men working in construction offer insights into the social construction of masculinity which we hope may lead to a more balanced understanding of the role of gender in Nepal. Our contribution offers cultural framing rather than analysis and argument. We situate Yang's visual documentation within the specific context of Nepal's ongoing de-agriculturalization and long history of migration, and the wider setting of what has been termed the 'revolution of rising expectations' (Obershall 1969).

The selection of photographs of Yang's research partners and participants shared in this essay—all between the ages of 14 and 24—record with a tender intimacy the daily routines of labourers and construction workers building Nepal's fast-modernizing capital. Their own personal growth and emerging adulthood mirrors the growth of the city around them. Through their labour, they are contributing to their own development and to that of the metropolis.

Constructing Nepal

The construction industry of Nepal is shaped by "dynamics of migration and exploitation" (Hirslund 2021: 2, also Sharma 2016). According to recent estimates, Nepal's booming construction sector sustains—and is sustained by—a 2.5 million-strong workforce. Despite this enormous economic and social footprint, the sector can be characterized as unorganized, lacking in social protections and exhibiting high levels of informality, which in turn contribute to the creation of a chaotic and competitive workspace (Hirslund 2021: 1). Nepal's relatively low level of industrialization—certainly when compared with its neighbours China and India, to the north and south respectively—and significant rural to urban seasonal migration, create the preconditions for prolonged rural distress (Hirslund 2021: 2).

In Nepal's history and present, Sharma identifies what he calls a deep "culture of migration" (2018: 53) that has shaped (and continues to shape) livelihood choices across Nepal. Various forms of migration—including domestic seasonal migration, cross-border migration with India and international migration which forms a substantial part of the remittance economy—have long been significant features of household financial strategies, although the destinations and specifics have changed over time. The intergenerational impact of this movement and mobility shapes both the gender identities of those who move and those who remain (Sharma 2018: 53).

According to Nepal's 15th Five Year Periodic Plan developed by the National Planning Commission, women's labour force participation stands at 26.3 percent which is almost half of that of men at 53.8 percent (Nepali 2020). Most of the construction workers operating in Nepal's informal economy are men. Noting the "deep patriarchal structures of Nepali society, in particular along the southern Hindu belt from where most of the migrant construction workers hail", Hirslund documents the "masculinization of construction work", reporting that many of his male interlocutors expressed the sentiment that women were not well positioned to develop the "complicated skill-set associated with construction expertise" (2021: 7). While such a traditional and demarcated gender-based division of labour is not unusual in the context of South Asia, the last several decades have seen important changes in Nepal in terms of women's participation in workspaces beyond the domestic and mostly agricultural sphere of the family home.

During the protracted armed conflict that took place in Nepal between the Communist Party of Nepal (Maoist) (CPN-M) and the Government of Nepal between 1996 and 2006, as young men left to join the Maoists or state forces (or simply fled the situation), observers reported women to be “ploughing fields, running forestry groups, and administering schools and other institutions” (Pettigrew and Shneiderman 2004: 25) in a marked departure to the social norms before the conflict. On a related note, following Nepal’s catastrophic 2015 earthquakes that claimed close to 9,000 lives, destroyed more than half a million homes, and left hundreds of thousands of people homeless, the National Reconstruction Authority hired 149 women masons—20 percent of the total mobile masons recruited—to help rebuild homes and offices. Disaster Risk Management Analyst Sulochana Nepali describes this as “an unprecedented feat considering that masonry, and the construction sector, have conventionally been male-dominated until recently”, adding that the “gender gap is even higher in masonry and other construction sub-sectors such as carpentry, plumbing, electricians, among others. Sociocultural norms are the main reason why women are not easily accepted in male-dominated occupations” (2020). These recent examples illustrate why it is necessary to engage with theories and practices of masculinity in order to understand young Nepali men’s choices to seek employment in the construction sector.

Understanding Masculinities in Nepal

We situate our contribution within the well-established anthropological literature on masculinities in Nepal (Maycock 2017, 2019; Sharma 2007, 2008, 2016 and 2018). Scholarship on Nepali masculinities is particularly timely because research on gender has historically focussed exclusively on women to the neglect of exploring important issues such as male labour migration through a gender-based lens (Sharma 2018: 9). More recent studies effectively demonstrate “that migration and emigration are important aspects of masculinity” (Maycock 2017: 181). While we acknowledge that masculinity is—or more properly, *masculinities are*—multiple, variable, contested and contingent (Maycock 2019: 3), we also find value in examining Raewyn Connell’s concept of hegemonic masculinity within the context of Nepal. For Connell (2005: 77), hegemonic masculinity can be understood as “one form of masculinity ... that is culturally exalted” which may be “...defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy” (as cited in Maycock 2019: 4). The coercive power of hegemonic masculinities, as documented by Cornwall and Lindisfarne, is that they “define successful ways of ‘being a man’” and in so doing, “define other masculine styles as inadequate or inferior” (1994: 3).

Such a framing is particularly relevant in a predominantly caste-based society like Nepal, where strong social injunctions and preferences exist regarding different forms of labour. Masculinity does not simply exist, it is performed, and performances of masculinity “serve to validate the masculine subject’s sense of himself as male/boy/man” (Liebrand and Udas 2017: 120). Maycock introduces the concept of “Brahmanic masculinity” as a form of hegemonic masculinity” (2019: 6) which invites a more complex reading than might first appear. In Nepal, and across other parts of Hindu South Asia, high-caste Brahman communities often value a particular strain of ascetic Hinduism which has as its ideological basis a focus on ritual purity, educational and scholastic achievement and an aversion to physical and manual labour. In some contexts, this combination of characteristics is perceived as ‘feminized’ by other ethnic and caste groups. As Ahearn (2001) shows, what makes this perceived feminization of Brahman boys so powerful is that it does not in and of itself subvert or in any way challenge their high-caste status. In fact, in our analysis, it only serves to reinforce the authority and privilege of high-caste men. The result is that young men from less dominant castes and from historically marginalized communities—like those documented in Yang’s photographic study—are left to negotiate their masculinities filtered through the lens of a caste system in which their physical labour situates them lower in the social hierarchy.

Masculinities are not only culturally instantiated, they are also embodied, with young men’s bodies serving as primary sites for the enactment of dominant ideologies about gender. Moore asks us to recall that the body is as much shaped and experienced by gender as gender itself shapes and structures bodily experience (2007: 8), and any analysis of masculinity and mobility must explore questions of agency. In his ethnography of young Nepali migrants, Sharma documents diverse motivations shaped by much more than simple calculations of rational economic self-interest (2018: 5). These young Nepali migrants are as busy “making their own sociocultural worlds” as they are making money (Sharma 2018: 6). In a

related vein, although through a visual rather than textual medium, Yang's photographic reportage also demonstrates how the young construction workers whose challenging lives she has had the privilege to record are also busy crafting their own sociocultural worlds, through stories, song, laughter and family.

Outro: Resonance and Strength

Read together, the images and narratives that constitute this project explore the influence of patriarchy on young Nepali men at a key moment in their emotional and social development, and as they begin to participate in the capitalist wage economy as individual and independent labourers. The social expectations of performative forms of assertive masculinity are made legible through these images, many of which surface a tenderness and vulnerability in these young men. At the same time, many adolescents in Nepal suffer in silence, both complying with and struggling against social norms about what it means to be or to become "masculine". Yang's images illustrate the creative ways that young men conform to and at the same time resist social and cultural expectations. Through this project, we hope—albeit in a very modest way—to explore questions of structural and gender-based violence, which—when left unrecognized—reproduce and seep into other aspects of society, creating cyclical patterns of oppression and abuse (see Kohrt and Worthman 2009, Paudel 2007).

At its heart, our goal is to recognize and uplift these young men who find themselves negotiating complex pressures—internal and external—to comply with stereotypical and often hegemonic expectations of masculinity. Both proud of their new independence and their ability to provide for their families, and at the same time acutely aware of their vulnerability and reliance on (and commitment to) the many women in their lives, this photo-essay invites the reader to pause and reflect for a moment on the emotional complexity of adulthood.

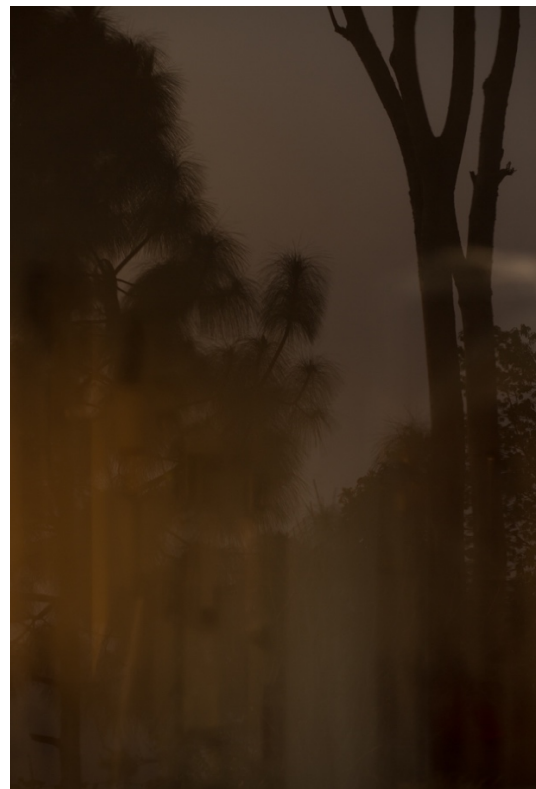


PHOTO 1: During the winter dry season, farming households in Nepal slow down their agricultural activity. Boys, relieved from their farm chores, become available for other work and many seek opportunities to earn extra income. Many travel to the capital city, Kathmandu, where construction work is widely available. Some know whom to contact before they arrive thanks to recommendations from friends, family members, or local contractors, others start job hunting on foot when they reach Kathmandu.



PHOTO 2: Prior to 2006, multi-storey buildings were restricted in Kathmandu. More than a decade later, the city has become a concrete jungle. Boys and young men from all over the country descend upon Kathmandu every autumn where they work as unskilled labourers build high-rise apartment building for more affluent city dwellers. This is a luxury condominium owned by wealthy Nepalis, for some it is even a second home. Many such multi-storey blocks in the Kathmandu Valley sit half empty as supply outstrips demand.



PHOTO 3: The young men I met during my project came mostly from the hills and plains of Nepal. The working age in construction is 17, which in most cases is confirmed only verbally. Through the interview process, I learned that some boys are actually younger than they state in order to secure work. The younger ones act as tough as they can in order to pass off as 17. Most of the young men whose lives I have documented in this story didn't graduate high school. Some didn't know how to write their names.



PHOTO 4: Kathmandu, the capital of Nepal, is a landlocked city situated in a basin. It is also fast expanding. A forest on the outskirts of the city is being cleared to make way for new buildings.



PHOTO 5: Construction sites are locations where workers from all over the country from different ethnic communities meet and share stories of their lives and hometowns after work, from early evening into the night. Younger boys are often bewildered by the stories told by older men as they huddle around an open fire fuelled by scraps from construction, including toxic plastic.



PHOTO 6: Carrying heavy loads and shovelling dirty are ‘entry-level’ jobs, for which no technical skills are required. The young men compete with one another to carry the heaviest possible load. Here, Dil, aged 19, shovels dirt in preparation for the construction of a new home that will replace a hundred-year-old residential building in Patan that was badly damaged by the 2015 earthquake.



PHOTO 7: Some of the money earned goes to food, mobile phones and calling plans, hairstyles and fashion. The rest is sent home. The boys are keen to be seen wearing fashionable Western clothes and often dye their hair to make a statement. They also like to pose and take photographs with motorcycles they see in the streets. Dil has a bittersweet relationship with Kathmandu. He is both excited for the opportunities and different worldviews it provides, but struggles with loneliness, noise and pollution.



PHOTO 8: According to the young men I spoke with, working in construction can be boring and repetitive. Bricklaying, although tedious, can be satisfying as it involves learning a vocational skill. Despite the sense of accomplishment and the opportunity to learn new skills, very few of the adolescent boys and young men stick with a specific job for very long. They are constantly on the move, bargaining and leveraging various opportunities. Many also use this opportunity to travel and experience first-hand the diversity of the country.



PHOTO 9: There are no fixed working hours in Kathmandu's construction sites. Sometimes labourers have to stay up to work in the middle of the night because of city regulations about the use of heavy machines.



PHOTO 10: When asked about their future, most of these young labourers speak of uncertainty. They have no sense of where or what they will be in three, five or ten years. Most of them don't imagine that it becoming a resident of Kathmandu is within reach: "It's too expensive, and there's just no way, it's not even worth thinking about". In this picture, Tika Ram, aged 17, reflects on his family while huddling around a small fire for warmth before going to bed.



PHOTO 11: The friendships among adolescent boys from different backgrounds is strong but also fleeting. They rely on each other's company during work, but these bonds can break as quickly as they are formed. Boys often move on within days or weeks, leaving their companions behind with little notice. Some even use fake names and many have multiple phone numbers. These are all strategies for self-protection in a climate of considerable uncertainty and risk.



PHOTO 12: A portion of each pay check is usually withheld by the contractor to ensure labourers honour their contract and finish the job. In the face of such uncertainty, these young men working in construction often move on to other opportunities with little advance notice, forsaking the last instalment of their compensation altogether. Manoj, aged 17, rests on a bed after a long day of work with 13 other labourers, all originally from the district of Dang.

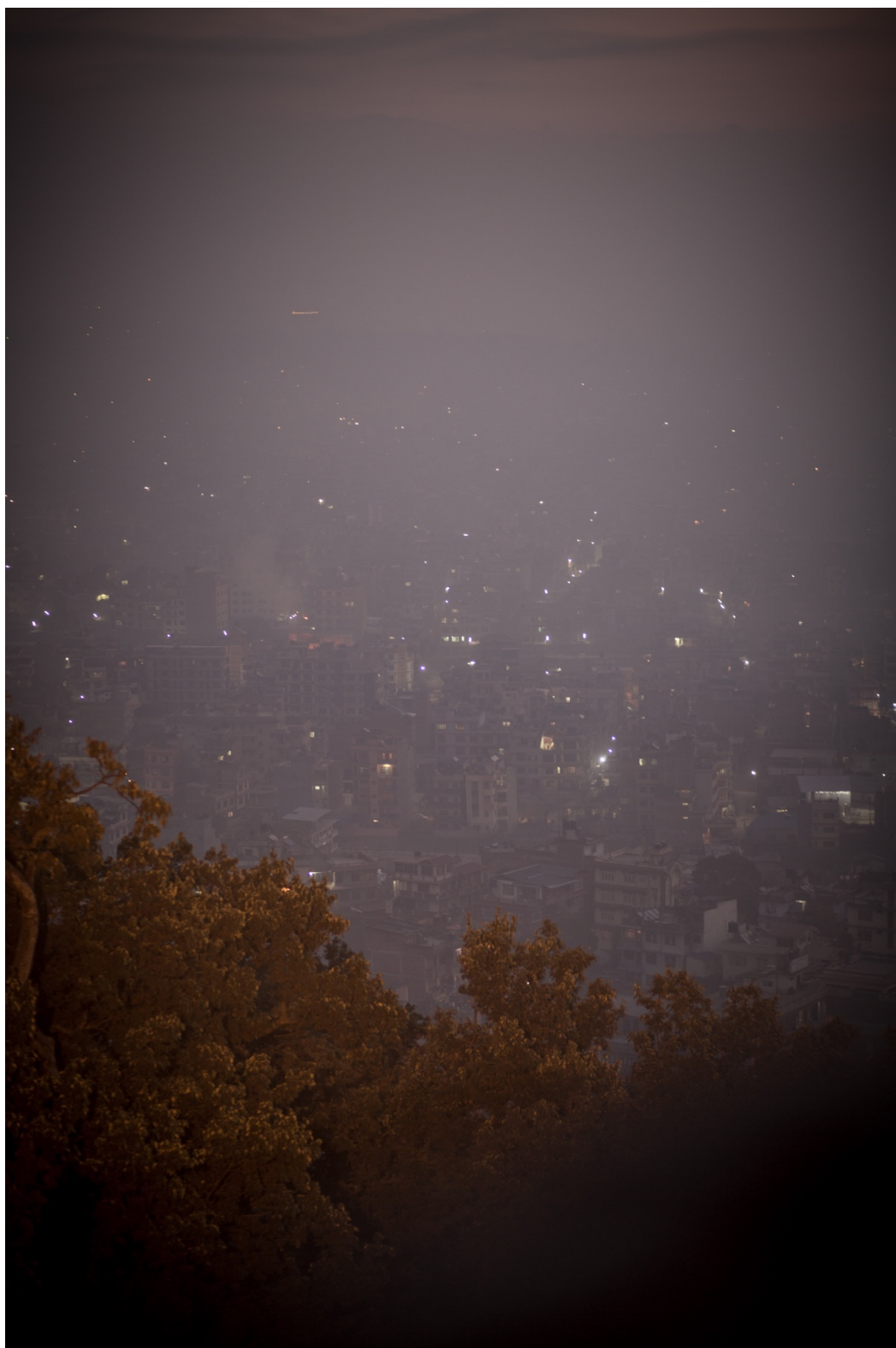


PHOTO 13: An early morning view of Kathmandu through the haze.



PHOTO 14: Bikash, 21, his wife Kamala and their two children: a 2/1/2-year-old son and a daughter of only 6 months. They are sitting in a room in Taiba, a small town on the outskirts of Kathmandu. Bikash and Kamala have been married for 6 years. Bikash works as a gravel mover with his young contractor and friend, Sanu, 17. The small family struggle to make ends meet and are constantly moving. Kamala plans to return to carrying bricks to help with the family income when her daughter is older.



PHOTO 15: Adolescent boys come and go. While some return home and will never come to Kathmandu to work again, most continue in their quest to find the best possible opportunity in the city, striving to provide for themselves and for their families back home.

REFERENCES

- AHEARN, Laura M.
2001 *Invitations to Love: Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- ASHCROFT, Bill - GRIFFITHS, Gareth - TIFFIN, Helen
2006 *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- CONNELL, Raewyn W.
2005 *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- CORNWALL, Andrea - LINDISFARNE, Nancy
1994 *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London: Routledge.
- DES CHENE, Mary
2007 Is Nepal in South Asia? The Condition of Non-postcoloniality. *Studies in Nepali History and Society*, 12 (2): 207–223.
- HIRSLUND, Dan V.
2021 A Culture of Informality?: Fragmented Solidarities among Construction Workers in Nepal. *Focaal*, 1: 1–14.
- KOVRT, Brandon A. – WORTHMAN, Carol M.
2009 Gender and anxiety in Nepal: the role of social support, stressful life events, and structural violence. *CNS neuroscience & therapeutics*, 15 (3): 237–248.
- LIEBRAND, Janwillem - UDAS, Pranita Bhushan
2017 Becoming an Engineer or a Lady Engineer: Exploring Professional Performance and Masculinity in Nepal's Department of Irrigation. *Engineering Studies*, 9 (2): 120–139.
- MAYCOCK, Matthew
2017 Masculinities, Remittances and Failure: Narratives from Far-West Nepal. *South Asia Research*, 37 (2): 179–193.
2019 *Masculinity and Modern Slavery in Nepal: Transitions into Freedom*. New York: Routledge.
- MOORE, Henrietta L.
2007 *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: Polity Press.
- NEPALI, Sulochana
2020 In Nepal's post-earthquake reconstruction, women masons are breaking gender barriers
<https://blogs.worldbank.org/endpovertyinsouthasia/nepals-post-earthquake-reconstruction-women-masons-are-breaking-gender>
- OBERSCHALL, Anthony R.
1969 Rising expectations and political turmoil. *The Journal of Development Studies*, 6 (1): 5–22.
- PAUDEL, Giridhari S.
2007 Domestic violence against women in Nepal. *Gender, Technology and Development*, 11 (2): 199–233.
- PETTIGREW Judith - SHNEIDERMAN, Sara B.
2004 Women and the Maobadi: Ideology and Agency in Nepal's Maoist Movement. *Himal Southasian*, 17 (1): 19–29.

PINK, Sarah

- 2003 Interdisciplinary Agendas in Visual Research: Re-situating Visual Anthropology. *Visual Studies*, 18 (2): 179–192.

SHARMA, Jeevan R.

- 2007 *Mobility, Pathology and Livelihoods: An Ethnography of Forms of Human Mobility in/from Nepal*. Doctoral Thesis. University of Edinburgh.
- 2008 Practices of Male Labor Migration from the Hills of Nepal to India in Development Discourses: Which Pathology? *Gender, Technology and Development*, 12 (3): 303–323.
- 2016 Bodies in Search of Freedom: Changing Rural Political Economy and Nepal's Marginal Migrants. *Economic & Political Weekly*, 51 (21): 53–60.
- 2018 *Crossing the Border to India: Youth, Migration, and Masculinities in Nepal*. Philadelphia: Temple University Press.

DIGITAL PLATFORM DELIVERY GUYS: EXTENDED PRODUCTION POINT IN THE CITY

Iván Ojeda Pereira, *University of Chile*

Fernando Campos-Medina, *University of Chile*

ABSTRACT

This visual essay uses accompaniment methodology to address the urban experience of a digital platform delivery guy in Valdivia, in the south of Chile. Through images, we question the notion of "place of production", which is fundamental for Labor Process Theory (LPT) studies. In this sense, this perspective has identified the place of production as a physical, unitary, and stable space for both traditional industries and services economies. Our urban journey, accompanying a digital platform delivery guy, observes the place of production as the attempt to suppress the physical space between the customer and the desired product, which can only be done by activating a vast urban experience by those who transport the products.

KEYWORDS

Platform work, Urban sociology, Global south, Labor process theory, COVID -19

BIO

Iván Ojeda Pereira

Coordinator and Researcher of the Territorial Sociology Laboratory. Degree in Sociology from the University of Chile. He is currently a student of the Master in Political Science at the University of Chile as a fellow of the Center for the Study of Conflict and Social Cohesion (COES). He has a Diploma in Territorial Planning and Citizen Participation; and a Diploma in Public Management.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5146-0002>

Researchgate: https://www.researchgate.net/profile/Ivan-Ojeda-Pereira?ev=hdr_xprf
ivan.ojeda@ug.uchile.cl

Fernando Campos-Medina

Director of the Territorial Sociology Laboratory and Assistant Professor, Department of Sociology, Universidad de Chile. He is a sociologist from the Pontifical Catholic University of Chile; Master in Housing and Urban Planning, Polytechnic University of Catalonia; Ph.D (Dr.) in Sociology, mention in Environmental Sociology and Human Geography, Friedrich Schiller University of Jena. Ph.D. (Dr.) in Urban Planning with mention in Urban Sociology, Bauhaus-University Weimar.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7772-3544>

Researchgate: <https://www.researchgate.net/profile/Fernando-Campos-5>
fernandocampos@uchile.cl

GEOLOCATION INFORMATION

The photographs were taken in the city of Valdivia in the south of Chile.

Presentation

The Labor Process Theory (LPT) has been developed in the Anglo-Saxon world and currently does not have a finished approach in Latin America. Ratto y Castillo (2018) published a document where they systematized the LPT key proposals and discussions, allowing to open the discussion to Spanish-speaking groups. The text argues that the importance of the PTA lies in its reflections on workplaces, labor regimes, control mechanisms, and resistance practices developed in the capitalist model. In this sense, the LPT would reclaim, analytically, the place that work has in society. Unlike dominant perspectives in Marxism, the LPT highlights the problem of subjectivities considering that “it places the dominance of the conflict and hegemony between capital and labor in the concrete point of the social relations of production” (Ratto and Castillo 2018: 6).

According to Professor Thompson (Castillo, 2020), the object of the LPT's research has been the work regime, also understood as a business model. This object of study materialized during the 1990s in studies about Call Center and -at that time- new forms of control, for example, emotional management. Nevertheless, Thompson mentions that these objects no longer seem central, and he is encouraged to mention that the challenges that LPT is facing go hand in hand with the technological transformations that have taken place in the labor market (Boreham et al. 2008). Recent experiences have suggested the rise of new working modalities, one of the most important being the work organized and developed through digital platforms (Castillo 2020).

Alessandro Gandini (2018), from an LPT approach, has focused on relieving and describing the distinctive features of a digital platform. For this purpose, he analyzes the notions of *i) point of production*, *ii) emotional work*, and *iii) control on digital platforms*.¹ Thus, this essay focuses on the point of production, which refers to the specific place or space where the employment relationship is developed. In this way, space/place becomes a central element for the relationship between capital and work to exist.

Without prejudice to the significant contribution made by Gandini (2018), this photographic essay proposes a re-reading of the concept of *production point* from a territorial perspective based on the theory of action (Werlen 2021)². From this perspective, the notion of space and territory as a reservoir of social reality is surpassed, and the emphasis is placed on actions that daily build territoriality because it cannot be ignored that despite the virtuality of digital application (henceforth, app), workers perform their work in specific physical spaces that are interwoven through their mobility, occupation, and interpretation. In this sense, it is essential to pay attention to the physical space because through the actions of different actors, the territory becomes active in the reproduction of structures, the construction of subjectivities, and the ways in which control is practiced.

It is clear that digital platform workers and those who perform deliveries are no longer in the classical industrial factory with sheds, machinery, and smoke, but does it mean that there is no production point?

In this photo-essay, we hold that the production points of this type of workers are macro-urban areas, and that this situation forces us to think of the *point of production* from an extended territoriality and not only from a delimited and reduced space. That said, it opens up a more complex line for the LPT because when the point of production referred to an industry, workers tended to stay in a small city area. However, when considering the point of production of delivery workers of digital platforms from a territoriality extended to the urban macro zones, we can venture that these workers deploy mobility strategies to carry out their functions.

A delivery guy shifts between different worlds and urban experiences, to diminish physically and temporarily the distance between the customer and the product that he wishes to obtain at the door of his house, at a party, or in another defined place. Therefore, in a contracted and extended space that is experienced and suppressed by different social actors, there are new points of capitalist production in the economy of gigas.

It is sometimes argued that people in the city tend to have mobility strategies related to their narrow social worlds and work obligations. In its classical sense, functions generate specific urban circuits. However, in the case of platform deliveries, this takes place in an alternate way, distancing itself from the classic mobility modes. A delivery guy develops extensive urban mobility by interconnecting places

¹ That the author understands as part of a new economy called “gig economy”.

² Regarding the territoriality of capitalist production in Chile, Domingo Pérez (2019) develops the relationship in a more complex and extended way, focusing on the mining and large-scale grocery store sector.

that were traditionally disconnected. Nonetheless, this mobility is not random -here we find a greater complexity of the argument and a relationship with the LPT-, but it is determined by an *algorithmic management of urban mobility* of the app in which he works. For example, in Valdivia, in Chile, a worker connects downtown, and the app sends him to the city's main shopping center. From there, he must transit to deliver the order to the area where the hospital is located. Immediately, he is sent to a popular sector in search of fast food that must be delivered in one of the most affluent sectors of the city. The totality of this route, that is, the origins-destinations and the routes that he takes, are directed by the delivery app that indicates where to move through links with other navigation apps.

When we elaborate the idea of a production point through a link with human geography, new lines of deliberation and research are opened up, especially when we glimpse the fuzzy spaces for this new urban actor: the digital platform delivery guy. An actor who has appeared in our daily lives and transforms the dynamics and rhythms of traffic, urban mobility, and experiences the city from a double perspective. On the one hand, as its point of production, and on the other, as the space where it dwells like any other person.

The photographic series that can be observed in the following visual essay is the result of a typical day of work of a delivery guy (Ojeda, 2020) of the "Pedidos Ya" app in the city of Valdivia, in southern Chile, whom I have accompanied on his motorcycle, carrying his backpack, and photographed with a mobile device. Although this makes the photography to have a lower quality, it allowed me, as researcher, not to have marked a disruptive presence for the everyday life of those involved. The photographs are intended to reveal the point of production, workers, app, and city relationship in the context of COVID-19 pandemic, opening a new confluence space for LPT and human geography.

References

- BOREHAM, Paul – PARKER, Rachel – THOMPSON, Paul - HALL, Richard
2007 *New technology @ work*. England: Routledge.
- CASTILLO, Alejandro
2020 Trayectoria y desafíos de la Teoría de Procesos de Trabajo. Entrevista con Paul Thompson. *Trabajo y sociedad*, 35: 281-296.
- GANDINI, Alessandro
2018 Labour Process Theory and the Gig Economy. *Human Relations*, 72: 1039-1056.
doi.org/10.1177/0018726718790002
- OJEDA, Iván
2020 Repartidores de Plataformas digitales y dinamicidad de la ciudad en covid-19: ¿precarización laboral o funcionalidad urbana? *PLANEIO*, 44. doi.org/10.13140/RG.2.2.11281.66407/1
- PÉREZ, Domingo
2019 *Territorio laboral capitalista. Despliegue de poder sindical en minería y supermercados*. Santiago: RIL.
- RATTO, Nicolas – CASTILLO, Alejandro
2018 *Teorías del proceso de trabajo. Una revisión de su desarrollo y de las nociones de control y Resistencia*. Santiago: Fondecyt N°1150860 y CIPTRA.
- WERLEN, Benno
2021 *La Construcción de las Realidades Geográficas. Una geografía de la acción*. Santiago: Editorial Universitaria.



IMAGE 1: Outside the Regional Hospital of Valdivia, Chile.
The delivery guy delivers the order to two nurses in the middle of the COVID-19 pandemic.



IMAGE 2: Journey through the streets of Valdivia, Chile.

In our way to get the following order, moving from a public services area to a popular residential sector through the app's algorithmic mobility.



IMAGE 3: Fast food restaurant in Valdivia, Chile.

The delivery guy gets the order at a fast-food restaurant located in a popular residential neighbourhood. The app sends a message to maintain social distance due to COVID-19 pandemic.

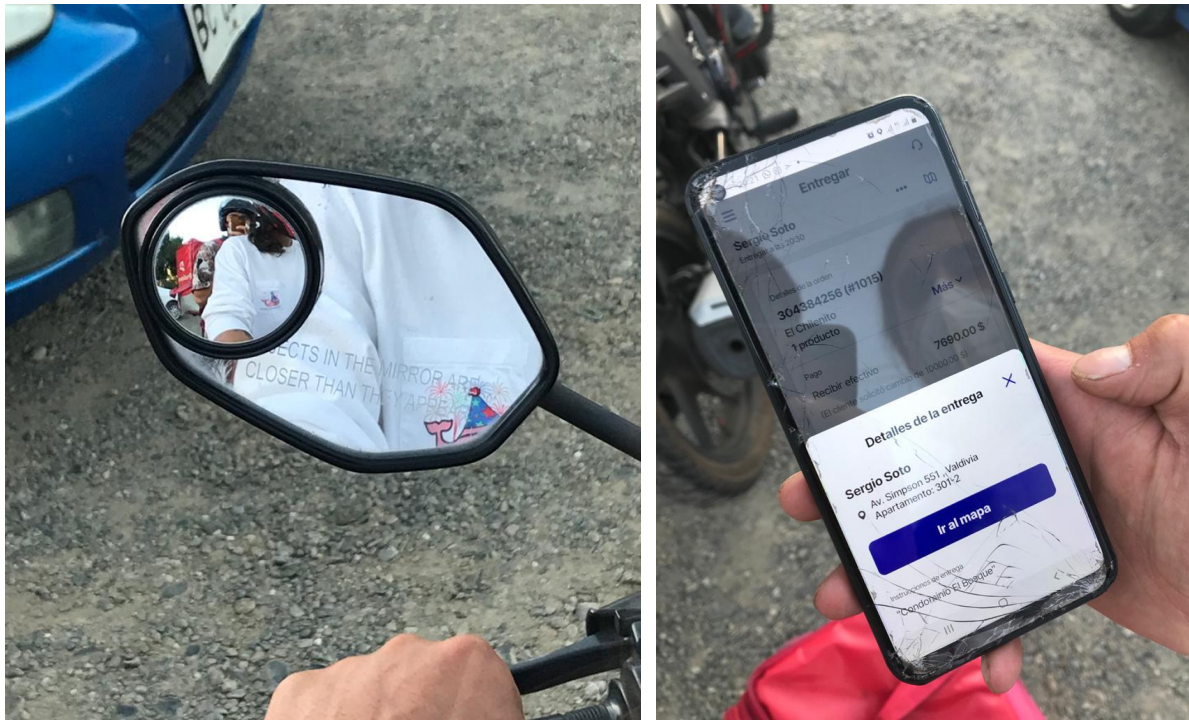


IMAGE 4: On our way to the address in Valdivia, Chile.

Description: The app sends the delivery guy to another location in town, "El Bosque Sur", characterized for its high socioeconomic level.



IMAGE 5, 6: “El Bosque Sur” area in Valdivia, Chile.

Description: The delivery guy must enter alone to deliver the order at the “El Bosque Sur” private condo.

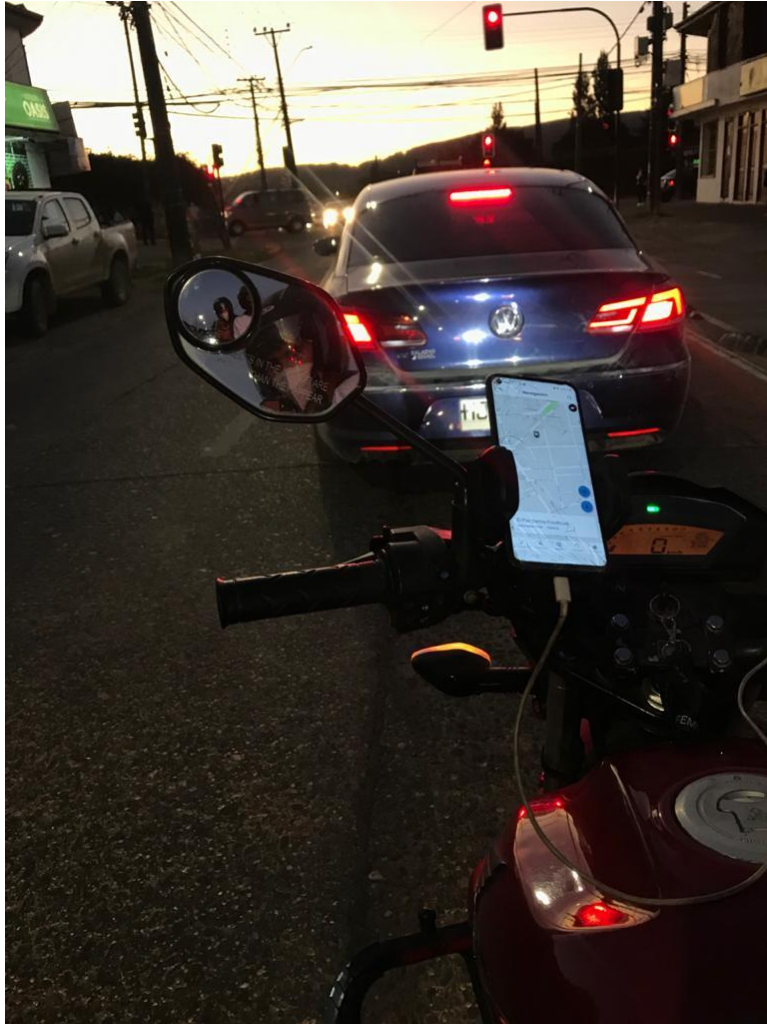


IMAGE 7: Journey through the streets of Valdivia, Chile.

On our way to get the order at the next store, moving from a high socioeconomic residential area to the “Barrios Bajos” sector of popular and university life, guided by the app.



IMAGE 8: Journey through the streets of Valdivia, Chile.

On our way to get the order at the next store, moving from a high socioeconomic residential area to the “Barrios Bajos” sector of popular and university life, guided by the app.



IMAGE 9: Valdivia, Chile.

End of the journey. We end up with a silhouette that is more and more recurrent, an actor that produces value and is exploited at a point of production as widespread as the city itself; at the same time, he inhabits there like any other person.

YATRAS IN THE MEDIEVAL INDIAN TEMPLES: A VISUAL STORY OF RUKUNAYATRA IN ODISHA

Krishna Kumar A, *Utkal University Bhubaneswar, Odisha, India*

Upali Aparajita, *Utkal University Bhubaneswar, Odisha, India*

ABSTRACT

Yatras are ritualistic processions of Gods and Goddesses and are connected with their movement outward from the inner sanctum of their respective temples. In this scenario, the deity becomes accessible to nearby awaiting residents and pilgrims to have the privilege of the “sight” (darshan) of their God and Goddesses. These ceremonial processions were embedded in the local peoples’ social norms and values and have survived through time. This essay documents the traditional Rukunayatra of God Shiva, known by the name Lingaraja, the presiding deity of the Lingaraja temple in Odisha, India, through still photographs. God Lingaraja is also known as Tribhuvaneshwara, meaning 'the lord of the three worlds' as Hinduism believes. Bhubaneswar, the capital city of Odisha, derives its name as a mark of respect to this deity.

KEYWORDS

Eastern India, Hinduism, Rituals, Lingaraja temple, God Shiva, Rukunayatra, Journey festival

BIO

Krishna Kumar A is a doctoral scholar in the Department of Anthropology, Utkal University in India, and has done a documentary film on the *Kadars of Anamalai hills*, Kerala in India. This essay is the part of the scholar's doctoral research working on the transformation of Bhubaneswar in India from a temple city to a smart city using still photography.

krishi.win@gmail.com

Upali Aparajita is a Professor in the Department of Anthropology of Utkal University in India, specializing in Social and Development Anthropology. Her research interest includes culture, human development, business anthropology, and tribal studies. She has published research papers in several national and international journals.

upali11@yahoo.com

Introduction

Temple festivals and religious processions are the most prevalent cultural forms in Hinduism, which are performative mechanisms and are defended as significant recurring occasions through which cultural logics manifest themselves. According to Chau (2004), they can be specific and emically meaningful event production. A Hindu deity is usually sequestered in the innermost quarters of the temple and is being taken care of by the priests; only major patrons and donors of the temple can worship inside the temple. However, devotees may also see and feel the deity's presence during the festival when the deity makes a journey out of the temple. So, for a brief but intense period during the festival, the deity is treated as an honored guest. The festival crowds feed the deity with offerings and praise the deity with chants and rejoice (Younger 2002).

The journey festivals of Gods and Goddesses have traditionally been an integral part of religious life and are often seen as the most visible religious activities in public spaces in Hinduism. These festivals are some of the most visually striking displays representing the "art, sacred narratives, social hierarchies and competition, communities and identities of this religion. They are signals to social change and preservers of the past" (Jacobsen, 2008). These processions are parades of groups who move towards an altar to perform a ritual act, and such festivities are marked by dance, music, and incense (Kubatzki 2018). Religious processions are central not only in Hinduism but also in Islam, Christianity, Jainism, and Sikhism, which have large procession rituals. Processions highlight pluralism in religion, leading to competition in public space, economic prosperity, and a revival of religious identities. According to Jacobsen (2008), processions often bring together religion and politics since they are about public space, domination, and contestation.

In religious processions, the devotees experience an enlargement of the sacred environment, which reinforces their belief in the omnipresence of the deity, reassuring the idea that their very existence is under the protection of the transcendence. Hence, processions systematically involve the movement of the sacred into secular space through a process of ongoing actions disrupting the symbolic frontier that liturgy creates between the sacred and the profane (Leone 2014). As Kong (2005) writes, processions by their very visibility foreground the relationship between the secular and the sacred while contributing to the community's construction and simultaneously surfacing fractures therein. According to Jacobsen (2008), a central role in religious processions is the physical landscape and how the procession maneuvers through it. In some cases, there are pilgrimage processions moving towards sacred spaces, while in other cases, the procession makes space sacred as they move through it. It is done by transporting the deities so that their physical presence makes the place sacred or having chariots and musicians belonging to the Gods, leading the procession marking the areas sacred (Jacobsen, 2008). He further writes that religious procession confirms social structures and creates boundaries and a sense of belonging, distinguishing 'us' from 'them.' However, religious processions can, at times, challenge such social structures and identities. The symbolic reversal of social status reaffirms the permanence of the social hierarchy and is a social leveler allowing for a harmless release of tension and force for social integration (Jackson 1988).

Though smaller in scale than pilgrimages, religious processions encapsulate many of the issues confronted in pilgrimage analysis and are not unlike the experience of the secular processions like pageants, parades, and carnivals (Kong 2005). For Graham and Murray (1997), a religious procession is a "social construction, and inevitably, a cultural product" in a similar manner that the sacred is imagined and articulated within the cultural practice. For Turner (1974), pilgrimages associate significant numbers of people, however transiently, at a certain level of social life, who would otherwise never have come into contact. Similarly, Eade and Sallnow (1991) write that pilgrimages are occasions in which a sense of the union of the deity with the devotees is experienced and seen as a healing and renewal source. Processions also serve to focus peoples' attention on their collective life and the values they believe therein. Their performance in public streets turns into a sacred space that effectively exploits through special ritual performances for communicating, legitimatizing, and politicizing values. These

rituals also stress shared values and reinforce group cohesion by emphasizing belongingness (Goheen, 1993).

The temple city of Bhubaneswar, the capital of Odisha, is dotted with ancient temples, sacred groves, and water bodies. The Lingaraja temple is a towering structure, 180 feet high, where God Shiva, the city's presiding deity, resides. Bhubaneswar derives its name from Tribhuvaneshwara, the "Lord of the Three Worlds," namely, heaven, earth, and the netherworld. It is mentioned in ancient Sanskrit literature as *Ekamra kshetra*, meaning the mango groves surrounding the *Swamyambhu linga* (self-originated), a phallus made out of natural stone (Lal, 1970). A natural line found in the Linga is generally pointed out as the line demarcating Shiva and Vishnu portions of the same deity. Hence, Lingaraja is also invoked as *Harihara*, which is corroborated by the use of *tulsi* (holy basil) and bael (*Vilva*) leaves in the daily worship of the Lingaraja, both favourite of Vishnu and Shiva, respectively. The Lingaraja temple was built over a period of forty-three years spanning the reigns of three *Keshari* kings of the *Somavamsi* dynasty and was probably completed around the end of the 11th century during the reign of *Jajati Keshari* (Panigrahi, 1961). It was built with sandstone and laterite and faced the east. Standing within a spacious laterite compound measuring 350 feet by 465 feet, it has two gates on the north and south of this compound. The temple has four chambers running west to east in the common axial alignment consisting of the *deula* (sanctum), *Jagamohana* (audience hall), *Matamandira* (dancing hall), and *bhojamandapa* (dining hall). The sanctum has a *shikhara* (spire), giving an optical impression of one continuous line, while the other three are *pidha* (pyramidal) structures and are open halls. The *Shivalinga* (representative idol of God Shiva) in the sanctum is made of granite stone and is eight inches above the floor level measuring eight feet in diameter. It is bathed daily with water, milk, and *bhang* (*marijuana*). All four chambers open into the spacious courtyard, which comprises fifty small shrines dedicated to several Gods and Goddesses of the Hindu pantheon. A massive compound wall fortifies the temple. The temple's main entrance, known as *Simhadwara* (Lions-gate), has two lions trampling elephants under their feet on both sides of massive doors made of sandalwood (Kalia, 1994).

The journey festival of God Lingaraja is observed on *Chaitra Shukla paksha Ashtami* (the eighth day during the moon's waxing phase in March – April). This day is known as '*Ashokastami*,' which is a day preceding 'Ramanavami' (birthday of God Ramachandra). According to a legend, *God Ramachandra* (a manifestation of God Vishnu), after killing *Raavana* (a king of present-day Srilanka), a learned Brahmin, was full of remorse and sat in penance in *Ekamra kshetra* to repent for the sin he had committed. Being satisfied with his penance, God Lingaraja came out of the temple in a chariot to bless Ramachandra. This journey of God Lingaraja on a chariot known as *Rukunayatra* is celebrated every year during *Ashokastami*. Another legend speaks of the special chariot-making by the celestial carpenter Vishwakarma for Lord Shiva to kill the demon *Tripurasura*, creating a nuisance on earth. It may be mentioned that God Lingaraja's *Rukunayatra* (11th century) is older than the *Rathayatra* of God Jagannath (12th century) of Puri in Odisha. As Lingaraja is *Harihara*, a fusion of God Vishnu (*Hari*) and God Shiva (*Hara*), *Rukunayatra* is symbolically celebrated to match *Jagannath's Rathayatra* (chariot festival).

The Lingaraja temple, built by the *Somvamshi* kings in the 11th century, were *Shaivites* (Hindus worshipping God Shiva). They were followed by the Ganga kings in the early 12th century, who were *Vaishnavites* (Hindus worshipping God Vishnu) and initiated the synthesis of Vaishnavism with Saivism. Hence, certain new images like *dwarapalas* (guardian deities of gatekeepers of the temple entrance), namely Jaya and Prachanda, Jagannath, Lakshmi Narayan, and Garuda, were installed in the temple premises. Its flag was fixed to a Pinaka bow-shaped flag post instead of a trident-shaped one usually found in Shiva temples. The Gangas also introduced certain fairs like Swing festival, Sun worship, and mock quarrel between the priests after the chariot festival, similar to the practices in Puri Jagannath temple.



PHOTOGRAPHS1-2: The Lingaraj temple, 55m high, was built with red sandstone and laterite, along with smaller temples and shrines in its courtyard. During the colonial period, a watch platform was built outside the south side of the compound wall so that non-Hindu devotees could view the temple's interiors. It was originally erected for the visit of British Viceroy Lord Curzon, who wanted to see the architectural splendour of the temple.





PHOTOGRAPHS 3-5: According to *Shiva Purana* (one of the eighteen Sanskrit texts in Hinduism), the cosmic chariot of *Shiva* built by *Visvakarma* (divine architect) was golden in colour and was known as *Rukna Ratha* (golden chariot). The wooden chariot construction for *Rukunayatra* is an annual event and is constructed every year and is disposed of after the festival is over. Traditionally, the chariot's timber includes 34 pieces of logs of seven species of trees, viz., *Moi* (Indian ash), *simili* (red cotton), *kumbhi* (wild guava), *sal*, *bandhan* (ujjain desmodium), *bael*, and *tamarind*. All these were provided free of cost by the king of *Daspalla* (feudatory state of Odisha). The specific dimensions of the different logwoods include *moi*- 5 pieces of 15*5 ft, *simili* - 5 pieces of 15*5 ft, *kumbhi*- 5 pieces of 15*5 ft, *sal* – 3 pieces of 18* 2'6" and 2 pieces 12*4ft, *bandhan* – 4 pieces 8*5ft and 6 pieces 6*4, *bael* - 2 pieces 7*6 ft and *tamarind* – 2 pieces 28*5 ft. After the merger of *Daspalla* with Odisha, the Government of Odisha continued to support this commitment and asked the divisional forest officer of *Nayagarh* district to supply the same. However, the choice timber species is now being substituted by mango logs and used logwoods because of deforestation and the nonavailability of traditional timber species. On *Basanta Panchami* (*Saraswati Puja* - a Hindu festival), the *Utsava Vighraha* (proxy icons used during festivals) of *God Lingaraja* is taken in a procession known as *Banajagayatra* (expedition to select the holy trees) by the priests to ritually mark the trees by making a cut on them so that these would be felled for the chariot's construction.

The felled logs are then brought in a procession to the *Mahakala* (a place where the chariot is to be constructed). Red flags are tied on the logs to sanctify them, after which various rituals are performed.

A team of carpenters, painters, and other artisans begin constructing the chariot on *MaghaSaptami* (seventh day in January-February) as per specifications given by the priest of *Bhaskaresvaratemple*, another Shiva temple in *Ekamrakshetra*, which is ceremonially brought to the *Mahakala*. It is essential to have sixteen *karamandalas* (an oblong water pot with the handle and spout), four *torana* (ornamental arched gateway), a golden-colored *kalasa* (earthen pot), a scented *pataka* (flag), *trishul* (trident), four *ghodas* (horses), and *Dibyasingshasana* (celestial throne).

The four wooden horses signify the four *Vedas* (oldest Sanskrit texts), and *God Brahma* serves as the "*sarathi*" (charioteer). The chariot gets draped in yellow, red, white, and blue clothes. The height of the chariot is thirty-five feet, and it takes nearly two months to complete. The wooden images, along with flags, umbrellas, garlands, flowers, etc., are decorated on the chariot on *Chaitra Saptami* (seventh day in the month of March- April) night itself. A makeshift stair of wooden logs is also attached to the chariot for easy climbing onto the top.







PHOTOGRAPHS 6-9: The entire stretch of the *Ratha* road from Lingaraja temple via *Badhei Banka* to Rameswaror *Mausima* temple, a distance of around two kilometers from the Lingaraja temple, get sanitized a day before on *Chaitra Saptami* (the seventh day of the fortnight). On *Chaitra Ashtami* (the eighth day of the fortnight), the entrance of the Lingaraja temple entrance gets decorated with flowers, garlands, and lights. A *Pratisthamandapa* (consecrated ritual space) is constructed on the northern side of the chariot for its consecration rituals. This *mandapa* has a *havan-kunda* (pit for performing fire ritual) in the center with four *Purnakumbas* (water vessels filled with the holy water) on the four sides. At dawn, four women take a bath and collect water from *Bindhusagar*, a sacred and natural underground spring that forms a lake. All the rituals of God Lingaraja are closely associated with this lake. The four *Purnakumbas* are placed on the four sides of the *Pratisthamandapa*. The puja starts with the chanting of mantras by Brahmin priests, who conduct the *fire ritual* to propitiate various Gods and Goddesses. After its completion and performance of *purna- ahuti* (oblation), the *Vigrahas* (idols), Mahakala (attendant of God Shiva), Ganesh and Kartikeya (sons of God Shiva), Ananta (God Vishnu), Rudra (thunderer deity associated with *Vayu*, the God of wind), *Trimurti* (a triad of the three Gods Brahma, Vishnu, and Shiva), God Krishna, and *Shikhandi* (a character in the epic *Mahabharata*) are ceremonially taken to the chariot. Traditionally, the two right wheels represent *Surya Deva* (the Sun God), and the two left wheels represent *Chandra Deva* (the Moon God), with each wheel having sixteen spokes. More rituals are performed to worship the four wheels and four horses to get their blessings. According to the priests, the horse representing *Rig Veda* (oldest Sanskrit hymns text) would move the chariot with wind force, while the horse representing *Yajur Veda* (melody collections and verse books) will bestow the fruits of *Bhakti* (devotion). Similarly, the horse representing *Sam Veda* (books containing the mantras in prose) would try to accomplish the proper completion of the rituals of Lingaraja, and the fourth horse representing *Atharva Veda* (knowledge storehouse of the procedure of everyday life) would punish the wrongdoers.







PHOTOGRAPHS 10-15: After the completion of the above rituals, the *Chalanti*pratimas (portable idols) of God Lingaraja, *Rukmini* (God Krishna's consort), and *Vasudeva* (God Krishna) are taken in a procession known as '*PahandiBije*' to the chariot amidst the beating of gong, blowing of conch shell and chanting of hymns. The procession consists of the drummers, the gong bearers, the conch blowers, the *Devadasis* (temple dancers), the flag and umbrella bearers, along with priests and devotees. The *Chalanti*pratimas are bronze idols, which move three times around the chariot before ascending to the *Dibyasinghasana* kept inside the chariot. The idol of Lingaraja for the purpose has four arms with two arms in *abhaya* posture (mudras symbolizing protection, peace, and dispelling fear), the third holding a *Parashu* (axe), and the fourth holding a *Mruga* (deer). The idol of *Vasudeva* is a four-armed Vishnu holding *Sankha* (conch), *Chakra* (wheel), *Gada* (mace), and *Padma* (lotus). The idol of *Rukmini* is also a four-armed Durgaholding *Sankha* and *Chakra* in two hands and *sula* (trident) in the other two hands. *Rukmini* sits in the middle, with *ChandraShekhar* (idol of God Lingaraja) to her right and *Vasudeva* to her left in the *Dibyasinghasana*. An idol of *Brushava* (a big wooden image of Brahma), the charioteer, takes a seat in the front of the chariot. The proxy icon of *Shuladhari Nandi* (anthropomorphic form a chief attendant of Shiva) is kept at the lower portion of the chariot.





PHOTOGRAPHS 16-18: The ropes used to pull *RukunaRatha* are the same as Goddess *Subhadra's* (God *Jagannath's* sister) chariot during *JagannathRathayatra*. It is brought from the Puri temple administration and returned after the completion of *Rukunayatra*. The axels of the wheels are oiled to lubricate them so that the chariot can roll smoothly when pulled by the devotees. The priests place coconuts under the wheels to break them when the wheels start to roll out, indicating the auspiciousness of the event. Then, the make-shift stairs are taken out, and sanctified water is sprinkled all around the chariot by the priests. The 35 ft wooden chariot rolls from the *Lingaraja* temple to *Rameshwara's Mausima* temple (*Lingaraj's* aunt's place) that is situated at a distance of nearly two kilometers from the *Lingaraj* temple on the *Ratharoad*. Thousands of devotees, waiting since dawn, get an opportunity to pull the chariot westward up to *Badhei Banka* (a junction point in *Ekamrakshetra*) and from there northward to the *Mausima / Gundicha* temple where the deities alight from the chariot and are ceremonially taken inside the temple. The womenfolk do not pull the chariot but get satisfaction in touching the ropes. The deities stay at the *Gundicha* temple for the next five days. *Parvati*, the consort of *Shiva*, comes on the third day to express her indignation as she was not made to accompany her husband in the chariot. She breaks a portion of the chariot (*the priests of Parvati enact this act*) and then goes back to the temple.



PHOTOGRAPHS 19-20: On the fifth day of *Chaitra*, in *Dwadashi Tithi* (twelfth lunar day of Hindu calendar), the three *Chalanti*pratis of *Chandra shekhar*, *Rukmini*, and *Vasudev* come back to the chariot for the return journey (*Bahuda Yatra*) to the Lingaraja temple. *Rukma Ratha* is also called an 'Analeuta' chariot as it does not take any turn during the entire journey. During the return journey, the chariot does not take any turn as the direction of the altars of the Gods and Goddesses gets changed, and the chariot is pulled from the backside. As the chariot has four portals on four sides so, instead of turning the chariot's face, the ropes, horses, and *Dibyasinghasana* of the *Chalanti*pratis are placed on the opposite side of the chariot. The return procession to the Lingaraja temple is known as " *Svamedhi Bijje*." Nowadays, the chariot sometimes halts mid-way in the evening and continues the journey the next day, entering the temple on *Chaturdashi tithi* (the 14th day of the waxing phase of the moon). If the *Chaturdashi tithi* and *Purnimatithi* (full moon day) falls on the same day in any year, the *Chalanti*pratis stay in the *Ratha* up to

Purnimatithi and enter to the temple on *Pratipadatithi* (the first day in the lunar fortnight of the Hindu calendar) of *Krushnapakhsya* (dark lunar fortnight). When the chariot reaches near *Badu Nijogachhaka* (the settlement junction where the non-Brahmin servant of the temple reside), a drink called *NabataPanap* prepared from banana, coconut, bel, cottage cheese, and curd is served to the deities in earthen pots. On reaching the temple, Goddess Parvati closes the entrance door of the temple to prevent the deities from going inside as she did not accompany God Lingaraja in the chariot to the *Mausima temple*. A mock quarrel takes place between the two groups of priests on behalf of Lingaraja and Parvati, a ritual known as *Daanachorividdhi*. Ultimately, God Lingarajapacifies Goddess Parvati by telling her that she would accompany him during *Chandanyatra* (ritual cruise in Bindhusagar) for 22 days. Then, she allows the deities to enter the temple by opening the doors.

REFERENCES

BRIAN Graham, Michael MURRAY

1997 The Spiritual and the Profane: the Pilgrimage To Santiago De Compostela. *Ecumene* (Ecumene) 4(4): 389-409.

CHAU, Adam Yuet

2004 Hosting Funerals and Temple Festivals: Folk Event Productions in Contemporary Rural China. *Asian Anthropology* 3: 39-70.

JACKSON, P.

1988 Streetlife: the politics of Carnival. *Environment and Planning D: Society and Space*, 6:213-27.

JACOBSEN, Knut A.

2008 South Asian Religions on Display- Religious Processions in South Asia and in the Diaspora. *London and New York: Routledge Taylor & Francis*.

KALIA, Ravi.

1994 Bhubaneswar From a Temple Town to a Capital City. *Delhi: Oxford University Press*.

KONG, Lily.

2005 Religious processions: Urban politics and poetics. *Temenos Finnish Journal of Religion* 41 (2):225-249.

KUBATZKI, Jana.

2018 Processions and Pilgrimage in Ancient Greece: Some Iconographical Considerations. In *Berlin Studies of the Ancient World, Berlin: Edition Topoi*.

KULKE, Hermann.

1980 Rathas and Rajas: The car festival at Puri. *The Journal of Orissan History* 1(1):28-39.

LAL, Kanwar.

1970 Temples and Sculptures of Bhubaneswar. *Delhi: Arts & Letters*. 1-129.

LEONE, Massimo.

2014 Transcendence and Transgression in Religious Processions. *Signs and Society* 2(2): 314-346.

PANIGRAHI, Krishna Chandra.

1961 Archaeological Remains at Bhubaneswar: *Orient Longmans*. Bombay.

PATNAIK, Bharatibala.

2017 Yatra and Social Communication: A study of human relations and communication in three famous yatras of Odisha. *International Journal of Management and Social Science Research Review* 1(37):1-4.

SALLNOW, John EADE and MICHAEL J.

1991 Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. *New York: Routledge, Chapman and Hall*.

TURNER, Victor.

1974 Dramas, Fields, and Metaphors -Symbolic Action in Human Society. *Ithaca: Cornell University Press*.

YOUNGER, Paul.

2002 *Playing Host to Deity-Festival Religion in the South Indian*. *New York: Oxford University Press*.

THE KAMOT GANGA PUJA; SHARKS OF SUNDARBAN

Raj Sekhar Aich, “*Human animal conflict advisor*”, for the *Sundarban Tiger Widow Welfare Society (Westbengal, India)*

ABSTRACT

There are innumerable undocumented shark (locally called Kamot) bite incidents on the women of Sundarban, but there is no artistic or cultural portrayal of sharks of the region in any form. This lack of representation creates lack of knowledge about this conflict -- and its effects on the women as well as the sharks. In an effort to remedy this situation, a unique Ganga Debi puja was held in the Sundarbans, where a shark was created as her vahana, and with a girl child of the Sundarbans on her lap. This is a narrative documentation of that puja, its reasons and effects, and the day leading up to it.

KEYWORDS

Sundarban sharks; Idol worship; Human-animal conflict; Anthrozoology; Human-shark relations; Multispecies ethnography

BIO

I am a marine social scientist; my work is the holistic study of cultural and naturalscapes shaped by physical and symbolic interactions of humans with the marine environment and life forms. I pursue not only creating academic knowledge but to spread it through various mediums like painting, documentary, public speaking and public media presentations. I recently completed my last PhD in Marine Anthropology, where I investigated the networks and affective relations among humans and great white sharks encountering each other through cage diving in New Zealand, 1,600 km from Antarctica.

rajsekhar.aich@gmail.com; rajsekharaiich.com

Introduction

A unique puja (the act of worship) was held in the Sundarbans (West Bengal, India) in the hope to bring attention to the conflict between the women and the large predatory sharks of the region. The Sundarbans is the largest mangrove forest in the world and home to the Royal Bengal Tiger (*Panthera tigris tigris*). The men of the villages go to the forest for honey, wood, crab and other resources, and are regularly attacked by tigers. However, another conflict in the region -- that between humans and the kamots (Local term for sharks) -- finds scarce academic mention. Although there are stories of shark attacks in the region for more than a 100 years, they seemed to have increased about 40 years ago when the *Meen* (prawn larva) industry proliferated in the Sundarbans. The men used to fish from the boats and go to the forest, while the women got into the river to catch *Meen*; that's where the shark bite incidents happened.

My anthropological investigation to document the reasons and effects of these bites on the humans and the sharks revealed the lack of knowledge about this conflict. Besides, I found that there was no representation of the kamot in local art, folklore or the local culture of worship, even though there were ample depictions of the other two major predators, tigers and crocodiles. This was baffling, because most cultures that have large predators around them often present them in artistic, spiritual and architectural images and, thereby, in academic discourse. Researchers have investigated lives shared with tigers, hyenas, and even crocodiles (Aiyadurai 2016; Baynes-Rock & Thomas 2015; Pooley 2016), there has also been limited social scientific investigation on sharks at the global stage (Neff 2015; Aich in press). Even in India, most large predators who occasionally prey on humans have generally been represented in some way or the other -- from Goddess Durga's lion to the crocodile of Khodiyar Maa and the tigers of Bonodebi in the Sundarbans. Then why not the kamot?

The glaring lack of knowledge about this conflict has created some predicaments. Firstly, the stories of the humans, particularly the women, who suffered from these devastating shark bites do not find voice in the rest of the country, let alone the world. This means they do not receive much global or national support. Secondly, not many people get to know about the large sharks roaming these waters, which means the efforts to conserve them are also limited. Furthermore, the younger generation of Sundarban has close to no knowledge about these sharks and, hence, are in no position to sustain their conservation. Finally, there is the issue of the global knowledge that can be gained from studying this conflict. My correspondence with officials of the International Shark Attack File -- which is an exhaustive global database of all known shark attacks -- revealed that even they had very little knowledge about the extent of the kamot attacks (personal email correspondence, 2020).

The Sundarban Tiger Widows Association is my host group in the Sundarbans. This is a group of dedicated men and women working to do good for the local community, especially the women who have suffered animal attacks or have lost spouses to the kamot. On a field trip to the Sundarbans in early January 2020, while discussing with the team, it occurred to us that we must do something to bring attention to this human-animal conflict. One part of it is certainly writing about it, which I am currently doing. But there has to be a way to raise awareness about this among the local population. Then it dawned on us that if there is no iconic portrayal of the sharks of Ganga in art and culture, can an idol with the kamot be created? Usually, the Ganga Debi has the Makara or crocodile, or even dolphins as her vahana (animal totem). Why not create an incarnation of Ma Ganga with a kamot vahana and the women of Sundarban as her child? After all, culture is an ever-evolving process, and the kamot has more sociological relevance in the community than the Makara. Maybe this way, we can involve the kamot victims and bring more attention to their plight, and that of the sharks in the region. This idol would serve as a reminder to the next generation that these sharks are still in the waters. But the kids can be taught to respect and protect them, instead of irrationally fearing them. When we decided to make the idol, local experts felt that it would be best to include the Makara in the idol too, along with the kamot, as locals associate Ganga Debi with the Makara first. Finally, the little girl represented in the idol would represent the women of Sundarbans. Accordingly, my brother a skilled graphic artist, Raj Kamal helped us design the idol.

For a while I struggled with the traditional dictum of the passive observant anthropologist in the field, and not to cross the line between activism and ethnography. As I was pondering this, my friend (anthropologist and artist) Soosan Lucas reminded me- my job there at that time was to tell stories of the women and the sharks who have not been heard before, my sense of identity was less relevant than the work at hand, and this endeavour was too important a task, not to support. That is what I did, and I will

leave it to my informed readers to make up their mind on the matter. So, on March 14, at 11 in the morning, the Ma Ganga Puja was to take place at Swatsangha Ashram Kheyaghat, Gosaba (the entry point, and major settlement of Sundarbans). We invited members of the Press, representatives of the Zoological Survey of India and some of my friends to join us on that day from Kolkata. I sponsored the puja with some money I had received from an advance of my book, and my friends and family chipped in as well. Ashim, the secretary of the Sundarban Tiger Widows Association, was entrusted with making all the arrangements in Gosaba. A local artisan was hired to make the idol and I was to reach Gosaba two days before the puja.



PHOTO 1: In 1996, a 9–10-foot shark attacked this woman, while she was catching *Meen* one early morning. The attack was so intense, the shark breached itself on the riverbank pursuing her. She fought it off, but in the process suffered devastating bites on her leg and hands.



PHOTO 2: On March 12, I reached Gosaba to help in the final phase of building the idol. As I reached in the evening, Ashim and I walked the brisk 10 minutes from where I was staying to Jayita and Goutam's house (members of Tiger widow team). As the smell of the muddy flowers beckoned, I was going to meet her for the first time. Her skin made of clay, sitting on a plinth with her child on her left and beneath her, her shark.



PHOTO 3: That night, I was invited to a nearby village, to be part of a celebration of ‘Dol Purnima’ (the full moon night celebration of the festival of colours in Bengal). On the back of a motorcycle, we travelled on the windy dark roads, where a tiger was found hiding only five years ago, till we reached the large field. Celebrations were on in full swing; the music of the harmonium and the smell of fried fish filled the air. The colours of the bright sarees and dresses cut through the darkness as the villagers enjoyed song, dance, and laughter.



PHOTO 4: As daylight broke the next morning, I walked up to Jayita’s house. No matter what hardship, the beauty of Sundarban is all forgiving. As an ethnographer, knowledge here is shaped by empirical data as much as sensory experience. I stood there in the light with the smell of the muddy soil and leaves, flowers, and each pond which smells and looks different because of the flowers and leaves that swim in it.



PHOTO 5: The idol was being prepared for painting. But I had to be on my way soon, for I could not be late for some pre-set interviews with local experts.



PHOTO 6: I came back as the evening fell and saw that a lot of the painting was left. We worked through the night, with cups of hot water Jayita gave me for my coffee, while Goutam's father told me stories of tigers all across the forest and ones that visited their village even a few years back. I sat on the ground and used the brush to put a final layer of green on the shark. Initially, I had thought of keeping the shark grey, its natural colour. But I realized that the waters of the river here are mucky and green, and the sharks represented that water, so, they needed to be a layer of green too. Besides, the child in Ma Ganga's arms was still quite pale (in the tradition of idol worship in India). I requested that her skin be bronzed a bit, in keeping with the tanned skin the women in the region have owing to living and working in the harsh sun and water.



PHOTO 7: She was ready the next morning. I went and sat with my shark made out of clay, her cold skin still wet to the touch swimming beneath the waves of her mother, the Ganga. She was not a monster, she preceded us by millions of years, and she symbolized power and balance of the natural world around us.



PHOTO 8: Our puja was supposed to be at 11 am, time was running out. We lifted the heavy and still wet idol and placed her gently on a van rickshaw to be taken to the mondop (worship area). Ashim stood and I sat at the corner, holding her delicately as the vehicle lazily travelled from Joyeta's house to the ghat (Staircase to a river). We had to be careful about each little bump on the road.



PHOTO 9: As we reached the mondop on the Satsang Ghat, life went on as usual there with people crossing the river with a one-rupee toll per head, and two if they had a motorcycle. The mondop was just three empty walls with no roof, next to the big Ganga Debi mandir. I climbed on the walls and put a big blue tarpaulin where the ceiling was supposed to be, fixing it with bricks. A few more bricks were laid on the ground, and then some newspaper, and the heavy idol was finally placed on top.



PHOTO 10: Ma Ganga in her usual form with the Makara as her animal totem.



PHOTO 11: Women who have suffered from kamot bites and those who lost spouses to Kamot attacks were invited from all the islands to be part of the celebration.



PHOTO 12: The purohit (priest) came and asked, “Sir, who is this other female on the lap of Ma Ganga?” I replied, “She is the quintessential woman of the Sundarbans. The sharks and the women are both MaGanga’s children, and we are worshipping both.” Concerned, he said, “Sir, if people ask, please tell them it’s a water fairy, because we cannot worship a woman?” I did not reply any further, even if all my instincts wanted to, but I knew the women would know who it was in the idols lap.



PHOTO 13: There was still a lot of work to be done; fruits to be cut; sweets to be purchased. All of us were working together in a rush.... Suddenly, everything came to a halt when the purohit lit the Yagna (ritual fire). The flames burned at their own rhythm, the ghee flaring them up, as if trying to wash away the peoples' misery with cleansing fire. With chanting mantras, the mondop was bathed in blue light through the tarpaulin. The women sat silently, some with closed and some moist eyes.



PHOTO 14: Chokkhu daan (giving vision to the goddess), a significant part of idol worship.



PHOTO 15: The fire united the stories of the idol, the humans and the sharks.



PHOTO 16: Members of the press came to cover the story, and my friend Suparna Sen a fashion designer came with sarees for the women and supported the project financially too.



PHOTO 17: The next generation of young women taking in the stories and power in the room.



PHOTO 18: The puja ended, and fruits, sweets and the sarees were distributed among the women.



PHOTO 19: This puja was possible because women of different ages and socio-economic standing, from different corners of the world, came together to celebrate each other. These women connected beyond age, continents, skin tone -- all vessels of the new, just like Ma Ganga. Ma Ganga in her idol form, loving and protecting her daughters and my beloved sharks. Both of whom are just trying to survive in these murky waters. If nothing, this puja helped these women feel they were being heard.



PHOTO 20: The fire stopped burning; in the end remained the muddy soil of the room, and below Ma Ganga's feet, her green shark.

References

AIYADURAI, Ambika

2016 'Tigers are Our Brothers': Understanding Human-Nature Relations in the Mishmi Hills, Northeast India. *Conservation and Society*, 14 (4), 305–316.

BAYNES-ROCK, Marcus & THOMAS, Elizabeth marshall

2015 *Among the Bone Eaters: Encounters with Hyenas in Harar*. Pennsylvania State University Press.

POOLEY, Simon

2016 A Cultural Herpetology of Nile Crocodiles in Africa. *Conservation and Society*, 14(4).

AICH, Raj sekhar

In press *White Sharks and Caged Humans; an Ethnographic Exploration of Great White Shark Cage Diving in New Zealand*. Niyogi Books.

NEFF, Christopher

2015 The Jaws Effect: How movie narratives are used to influence policy responses to shark bites in Western Australia. *Australian Journal of Political Science*, 50(1), 114–127.

**VIVERE IN UN MONDO PRECARIO.
UNA ESSAY-REVIEW DE *IL FUNGO ALLA FINE DEL MONDO. LA
POSSIBILITÀ DI VIVERE NELLE ROVINE DEL CAPITALISMO*, DI ANNA
LOWENHAUPT TSING, KELLER EDITORE, ROVERETO, 2021.**

Review by, Pietro Meloni, *University of Perugia*

Bio

Pietro Meloni received his PhD in Anthropology, Ethnology, Cultural Studies from the University of Siena in 2010, with a thesis on practices of consumption in everyday life in Tuscany.

In 2017, he obtained the Italian Scientific Certification as Associate Professor in Anthropology.

He has conducted research in Italy and he has published on issues related to mass consumption, mass media, material culture, intangible cultural heritage, fashion, craftsmanship, and everyday life.

Since 2020, Pietro is lecturer in Cultural and Social Anthropology at the University of Perugia.

His recent books include *Il tempo rievocato. Antropologia del patrimonio e cultura di massa in Toscana* (2014) and *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli* (2018).

pietro.meloni@unipg.it

Il fungo alla fine del mondo, ultimo lavoro di Anna Tsing – e primo di una serie di lavori che usciranno su questo argomento – è un testo intrigante, spiazzante, complesso. Offre importanti spunti di riflessioni ma lascia spesso perplessi – per motivi che vedremo. È un libro spesso disordinato, dove temi e concetti si ripropongono spesso, al punto da risultare ripetitivo e rendere difficile un lavoro di sintesi – giustificato dal suo voler essere un testo divulgativo piuttosto che scientifico.

Si tratta di un lavoro di équipe interdisciplinare, svolto per un lungo periodo e che ha come oggetto il commercio di funghi matsutake – che alimentano un ricco commercio tra gli Stati Uniti e il Giappone.

Seguendo percorsi etnografici multisituati, Tsing attraversa le foreste in Lapponia, Cina, Giappone e Stati Uniti, analizzando come le azioni di umani e non-umani – o altro-che-umani – modificano e creano l'ambiente nel quale viviamo.

In questo lavoro Tsing vuole mostrare le forme di precarizzazione che emergono dalle rovine del capitalismo e che cercano di dare risposte a un mondo dove la fede nel progresso – alimentata dall'immaginario collettivo legato al lavoro stabile e al welfare state – sembra essere definitivamente svanita. Mutuando un linguaggio che proviene spesso dall'ecologia, l'economia e le scienze naturali, Tsing introduce molti concetti per ripensare l'esistenza in un mondo precario e lo fa presentando un'etnografia multispecie, dove gli umani dialogano con le piante e con i funghi in un rapporto dove reciprocamente si influenzano. Chi però si aspettasse un testo dai forti risvolti ontologici, rischia di rimanere parzialmente deluso. L'approccio di Tsing è sostanzialmente diverso dai teorici della svolta ontologica – benché richiami, anche se velocemente, Viveiros de Castro, Latour e Kohn, trascurando invece del tutto Descola –, almeno per quello che riguarda la restituzione testuale. Fa a meno della complessità teorica – al punto da rappresentare forse uno dei maggiori punti di debolezza del libro – e i rapporti con i non-umani sono finalizzati a ripensare le storie degli umani spesso richiamate nel libro. Somiglia maggiormente a quelle strategie narrative che permettono di pensare temi di interesse globale rimettendo in discussione l'antropocentrismo (Watson 2016) piuttosto che al prospettivismo amerindio di Viveiros de Castro (2017).

Secondo Tsing dobbiamo abituarci a pensare a un mondo fondato sulla precarietà, fenomeno ormai parte integrante della regolarità quotidiana e non più evento straordinario. La precarietà è la condizione di vita nel capitalocene – termine introdotto da Moore (2017) e in questo caso più appropriato di antropocene.

Per questo motivo sceglie di parlare di un fungo, il matsutake, che cresce in territori difficili, aridi, grazie a una relazione di collaborazione con un albero, il pino – in rari casi anche con querce o altre latifoglie. Per Tsing analizzare la vita dei funghi è un modo per parlare della precarietà del mondo nel quale stiamo vivendo. La prima cosa che è riuscita a crescere dopo la bomba di Hiroshima sono stati i matsutake (p. 25) e questo, per lei, è un esempio paradigmatico di quanto dobbiamo imparare a convivere con la precarietà, perché il sogno alimentato dal mito del progresso è ormai svanito. In questo mondo precario i funghi possono insegnarci qualcosa: “la prontezza con cui i matsutake spuntano in paesaggi devastati ci permette di esplorare le rovine in cui ora abitiamo tutti” (p. 27). I funghi le permettono anche di parlare del mondo globale, dei flussi migratori, del mercato, della scienza. Alla maniera della vita sociale delle cose e della loro biografia culturale (Appadurai 1986; Kopytoff 1986; Bestor 2018) i funghi diventano un prisma per comprendere il mondo contemporaneo o, almeno, alcuni gruppi sociali e popolazioni la cui vita ruota intorno a essi.

Così, per parlare del mondo globale, Tsing segue i cercatori di funghi, rifugiati asiatici del Laos e della Cambogia, che sono andati a vivere negli Stati Uniti e, costretti a vivere in condizioni marginali, vanno nei boschi dell'Oregon a cercare funghi. Raccolgono i funghi per sopravvivere. Lavorano da soli, non sono assunti, non hanno un salario. Quando i funghi non crescono devono fare altro.

Osservare le persone e i funghi le permette di vedere come vi siano assemblaggi di modi di vivere che si intrecciano tra loro, che lei chiama patch, termini entrambi mutuati dall'ecologia – e mai del tutto chiariti – che aiutano l'autrice a pensare una teoria dell'eterogeneità – in maniera simile a quella proposta da Appadurai (2012) negli anni Novanta del secolo scorso.

La teoria dell'eterogeneità è anche un modo per rimettere in discussione l'alienazione del capitalismo. L'alienazione evita gli intrecci tra diversi spazi di vita, produce rovine, spazi abbandonati perché quando un bene finisce, il luogo di sfruttamento viene abbandonato. Il mondo globale è pieno di rovine prodotte dal capitalismo. E queste rovine hanno una loro vitalità, spesso poco osservata: “campi abbandonati a volte accolgono nuova vita multispecie e multiculturale. In una condizione globale di precarietà non abbiamo altra scelta se non quella di trovare vita tra queste rovine” (p. 30).

Il tema della precarietà è importante perché definisce il modo di vita dei nostri tempi e perché rappresenta una condizione di vulnerabilità nei confronti degli altri.

La vulnerabilità, per Tsing, ha un valore positivo permettendo incontri imprevedibili capaci di trasformarci, perché non abbiamo più il controllo di noi stessi.

Ragionare in termini di precarietà ci invita a cambiare il modo in cui facciamo ricerca. Un mondo precario non è teleologico, non ha più un fine chiaro. Anche se l'indeterminazione spaventa, essa rende possibile l'esistenza, ed è lo sforzo che Tsing fa in tutto il libro, dimostrare come possiamo vivere negli incontri che ci trasformano e nella precarietà.

In questo mondo precario, gli incontri sono spesso multispecie, a ricordarci che la costruzione e la trasformazione di mondi non è esclusivo appannaggio degli umani. È in questa ottica che Tsing introduce l'idea di assemblaggio polifonico e di patch – concetti non sempre chiari anche se richiamati spesso nel libro.

Gli assemblaggi sono assembramenti aperti, che ci permettono di guardare ai modi di vita non-umani e a come questi incrociano le vite umane. Sono polifonici perché chiamano in causa diversi soggetti – attanti – che interagiscono tra loro. Due buoni esempi provengono dalla musica e dall'agricoltura. Se per la musica la polifonia è dettata dall'attenzione per i diversi strumenti che partecipano della composizione, dove si colgono melodie separate “e simultanee” e dove dobbiamo imparare ad “ascoltare i momenti di armonia e di dissonanza che creano tra loro” (p. 53), l'agricoltura guarda ai ritmi temporali di gestione delle coltivazioni, tra loro diverse, che richiede particolari attenzioni – in un modo che ricorda anche la mezzadria italiana con le sue coltivazioni promiscue fatte di filari di vigne intermezze da alberi da frutto e ortaggi. Pensare alle coltivazioni con ritmi multipli, ci fa comprendere l'esigenza di programmi di gestione e di raccolta diversificati:

Questi ritmi erano stabiliti in funzione della relazione con l'uomo che raccoglie; se a ciò aggiungiamo altri tipi di relazioni, per esempio quelle con impollinatori e altre piante, i ritmi si moltiplicano. L'assemblaggio polifonico è l'insieme di questi ritmi, tutti risultanti da progetti di creazione di mondi, umani e non umani (p. 54).

Anche il lavoro di fabbrica, dice Tsing, è pieno di ritmi polifonici: operai, materiali, mercato locale e globale, tipi di lavoro, filiere produttive ecc. – un efficace parallelo tra industria e agricoltura è proposto anche da Narotzky (2016).

Un assembramento si sviluppa grazie alla contaminazione, ed è la precarietà a favorire incontri e contaminazioni. Per Tsing dobbiamo superare l'idea che la sopravvivenza opponga persone e specie; l'idea di autonomia – qui intesa nell'idea di alienazione del capitalismo – prevede che gli incontri non ci trasformino. Invece sopravviviamo grazie alla Collaborazione. Abbiamo bisogno di aiuto, di altre persone, di altri esseri. Per questo Tsing presta attenzione alla collaborazione tra specie e alle categorie instabili.

Per comprendere questa precarietà bisogna guardare ai problemi di scala. La scalabilità, modo di produzione tipico del capitalismo, permette di muoversi dal piccolo al grande senza bisogno di rivedere il progetto di partenza (Tsing 2019) senza tenere conto della diversità biologica o culturale, è “la capacità di un progetto di cambiare facilmente scala [...] senza apportare alcun cambiamento alla sua struttura. Un'impresa scalabile, per esempio, non cambia la sua organizzazione nell'espandersi” (p. 71).

La scalabilità non si trasforma negli incontri, a differenza degli incontri che Tsing descrive nel suo libro. Un buon esempio di scalabilità è la piantagione coloniale. Essa si fonda su elementi autonomi e intercambiabili: “sterminarono la popolazione e la vegetazione locale; prepararono la terra, a quel punto vuota, e non rivendicata da nessuno; inserirono manodopera e coltivazioni esotiche e isolate” (p. 72).

La scalabilità delle piantagioni ha ispirato l'industrializzazione. La canna da zucchero era costituita di cloni, quindi intercambiabili e così anche il lavoro degli schiavi, che non avevano alcuna relazione sociale tra loro. Le piantagioni producono alienazione, tipica nei progetti scalabili.

Alienazione, intercambiabilità ed espansione sono il modello del capitalismo industriale. Le foreste di matsutake, invece, sono l'opposto della piantagione. Questi funghi esistono solo in relazione ad altre specie e sono impossibili da coltivare, anche se la loro esistenza dipende talvolta da un processo di scala: la foresta che rende possibile la nascita dei matsutake è il risultato di una rovina di un mondo scalabile, quello dell'industria del legname.

I matsutake nascono quindi anche da perturbazioni antropiche. Sono in qualche modo strettamente collegati all'azione dell'uomo sull'ambiente. In Giappone, ad esempio, il matsutake è un fungo ospite del pino rosso che prospera nella deforestazione – determinata dal commercio del legno. Se le foreste hanno la possibilità di crescere indisturbate, le latifoglie fanno ombra ai pini che non prosperano e quindi non ci sono i funghi. La crescita economica del Giappone legata al rimboschimento determinato sia dal mercato del legno, sia dalle campagne ambientaliste, ha reso il fungo molto più raro.

Ma i funghi crescono anche altrove. Ad esempio in Oregon, dopo il fallimento dell'industria del legno, fiorente negli anni '30 e quasi del tutto estinta nel 1989.

Studiando le foreste nazionali dell'Oregon si scopre come le azioni dell'uomo, il taglio dei pregiati pini gialli e la soppressione degli incendi, ha portato al prosperare di altri alberi, abeti e pini contorti, facendo scomparire i pini gialli. Con la crescita dei pini contorti sono arrivati anche i matsutake.

I matsutake dunque si inseriscono nel fallimento di un mondo scalabile, che ha portato alla scomparsa dei pini gialli in favore di quelli contorti. Un'economia non scalabile, quella del commercio di matsutake che in Oregon garantisce introiti economici simili alla precedente industria del legname, nasce dal un progetto scalabile. Tsing dice che tra scalabile e non scalabile non vi è sempre una contrapposizione etica, né una netta separazione. Non sono uno buono e l'altro cattivo, non sono sempre separati. Il capitalismo odierno è un intreccio tra scalabile e non scalabile, che determina la nascita di nuove forme economiche. Tra queste, Tsing individua l'"accumulo di recupero" forma di pericapitalismo che prevede lo sfruttamento del valore prodotto senza il controllo del capitalismo: "un processo attraverso il quale aziende leader ammassano capitale senza controllare le condizioni in cui i beni sono prodotti" (p. 101).

Per spiegare questo recupero Tsing prende due esempi letterari: *Cuore di tenebra* e *Moby Dick*. Il cosmopolitismo dell'equipaggio della baleniera del romanzo di Melville sembra in contrasto con la disciplina della fabbrica. La nave non è in grado di uccidere le balene senza l'aiuto dei fiocinatori indigeni che sono estranei alla disciplina industriale. Sono i prodotti a essere convertiti in valore capitalista e questa conversione è un accumulo di recupero (p. 103).

Un esempio è Wal-Mart che, costringendo i fornitori ad abbassare i costi, favorisce il "lavoro selvaggio e pratiche ambientaliste distruttive" (p. 104).

Questa forma di accumulo è pericapitalista perché si realizza in zone non protette dal capitalismo. Tsing è qui interessata a quegli elementi non capitalisti dai quali il capitalismo dipende. Porta l'esempio delle fabbriche tessili messicane che richiedono alle operaie di saper già cucire, sfruttando quindi un accumulo di recupero che avvantaggia i proprietari, non dovendo investire nella formazione delle operaie. In Borneo, alla fine del disboscamento le aziende hanno abbandonato macchinari che sono stati smontati e venduti dai residenti (Tsing 1997, 2005).

Questa economia si fonda su accumuli e ritmi di recupero, mostrandoci come il lavoro industriale non sia più una descrizione del futuro, perché i modi di sussistenza si moltiplicano, sono temporanei, imprevedibili. Questo significa che ci sono modi di esistenza e di sussistenza che sono al contempo dentro e fuori dal capitalismo, che sfuggono, anche se temporaneamente, all'alienazione capitalista e che non rappresentano più un salario e una garanzia di continuità nel tempo. Il capitalismo cerca di tradurre questi modi di sussistenza in beni/merci.

Per Tsing gli smartphone sono un esempio paradigmatico del pericapitalismo.

Prima di arrivare nelle mani dei consumatori, in genere le merci viaggiano dentro e fuori da formazioni capitaliste. Pensiamo ai telefoni cellulari. All'interno dei loro circuiti elettrici troviamo il coltan estratto da minatori africani (anche bambini), che si inerpicano in antri bui senza prospettive di salari o vantaggi sociali. Nessuna azienda li ha inviati lì; fanno quel lavoro pericoloso a causa della guerra civile, perché sono migranti, e perché hanno perso altre forme di sostentamento in conseguenza del degrado ambientale. Il loro lavoro è difficilmente assimilabile a quel che gli esperti immaginano come lavoro capitalista; i loro prodotti entrano comunque nei nostri cellulari, come merce capitalista. L'accumulo di recupero, con la sua macchina traduttiva, converte i minerali che estraggono in beni leggibili per l'attività capitalista (p. 203).

Questo esempio chiarisce bene cosa Tsing intenda per pericapitalismo ma, al contempo, lascia aperti diversi dubbi sulla relazione di produzione dentro e fuori dal capitalismo. È chiaro che la raccolta di coltan avviene al di fuori della tutela del mondo industriale – similmente alla gestione deregolata che Wal-Mart – si tratta comunque di un mercato a esso collegato. Potrebbe esistere la raccolta di coltan senza la richiesta per la produzione di telefoni cellulari? Probabilmente no, ed è questo un aspetto che

Tsing sembra talvolta sottovalutare, anche in relazione alla raccolta dei funghi matsutake, le cui dinamiche sono comprensibili dentro l'idea dei ritmi di recupero.

L'economia di questi pregiati funghi, infatti, nasce, come si è già detto, dalle rovine del mondo capitalismo. Il disboscamento incontrollato delle foreste dell'Oregon ha portato al fallimento dell'industria di legname americana, seguito dall'abbandono delle foreste, poi il rimboschimento di pini contorti e abeti, che hanno sostituito i pini gialli, ha favorito la nascita dei matsutake generando così una nuova economia, nata appunto dalle rovine del capitalismo.

Ma cosa sono i matsutake? Il fascino del libro è dato dalla peculiarità dell'argomento scelto. La vita sociale di un fungo assai poco conosciuto al di fuori del mercato orientale – quasi esclusivamente Giapponese – lo rende particolarmente esotico al lettore occidentale. I matsutake sono funghi molto rari e molti pregiati, il cui prezzo è paragonabile a quello dei tartufi e il cui commercio segue traiettorie molto particolari – cercatori di fortuna che si adattano alle economie marginali statunitensi. Nasce in simbiosi con i pini, la cui relazione è stretta dal fatto che i miceti sono in grado di digerire minerali e trasformarli in nutrimento assimilabile anche dagli alberi.

Per descrivere i matsutake Tsing ricorre spesso a un approccio sensoriale. L'odore, ad esempio, è una delle caratteristiche principali di questi funghi. È molto forte e respingente, poco apprezzato dagli occidentali. Tsing stessa si è dovuta familiarizzare con l'odore, imparare a conoscerlo. Per i giapponesi l'odore del matsutake è nostalgico, ricorda i tempi passati e l'autunno: “hanno l'odore della vita di villaggio e delle giornate d'infanzia in cui si andava a trovare i nonni e a caccia di libellule. Ricorda pinete sconfinite, ora svuotate e morenti” (pp. 85-86).

In Giappone, infatti, il matsutake cresce(va) insieme al pino rosso in zone a forte disboscamento. Cresce in zone perturbate ma, a causa delle trasformazioni ambientali, il mercato giapponese dipende oggi quasi interamente dalle relazioni con l'Oregon.

Benché il libro attraversi 3 continenti (America, Asia ed Europa), la maggior parte delle ricerche sulla raccolta dei matsutake riguardano l'Oregon.

Il suo campo di ricerca in Oregon, però, non si trova sulle mappe. Gli dà un nome inventato, *Open Ticket*, facendo riferimento a una pratica commerciale tra compratori e cercatori, che permette a questi ultimi di avere un'assicurazione sulle oscillazioni di prezzo: “Open ticket significa che un cercatore può tornare dal compratore per avere la differenza tra il prezzo originale e uno più alto offerto la stessa notte” (p. 120). È in Oregon che Tsing può sviluppare al meglio la sua teoria dell'eterogeneità e i modi di sopravvivenza nelle rovine del capitalismo. Qui incontra migranti provenienti da diverse parti dell'Asia, ricostruisce le loro storie, le loro tattiche per muoversi in un mondo, quello degli Stati Uniti degli anni Ottanta, la cui crisi del welfare, costringe molti migranti a lavori marginali, tra i quali vi è anche la raccolta di funghi.

Analizzando la filiera dei funghi, Tsing ha modo di parlarci delle persone che partecipano di questo mondo: cercatori, intermediari, compratori indipendenti, agenti di grossisti, importatori, consumatori giapponesi. Nello spiegare la filiera elabora una delle principali teorie del libro – e anche una delle più opache: quella relativa alla libertà. L'eterogeneità del mondo della raccolta dei matsutake – composta di nativi americani, bianchi reduci di guerra, rifugiati asiatici, migranti giapponesi, coreani e ispanici – sembra richiedere una chiave di lettura che tenga insieme tutte queste persone. La libertà è per Tsing l'ideale dentro il quale tutti, o quasi – gli ispanici fanno eccezione –, sembrano riconoscersi. Libertà dagli obblighi del capitalismo, fatto di orari sempre uguali; libertà dalla guerra e dalla violenza. Molte persone decidono di lasciare il loro lavoro per dedicarsi solo alla raccolta di matsutake; altri prendono le ferie e con tutta la famiglia si trasferiscono nelle foreste dell'Oregon; altri ancora lo fanno nei ritagli di tempo per arrotondare i loro miseri stipendi, alternando lavori degradanti e sottopagati alla libera raccolta di matsutake. La libertà assume forme diverse per ognuno di loro ma diventa un pensiero condiviso contro l'oppressione del capitalismo. È un'idea, un tentativo di sfuggire al controllo oppressivo del mondo contemporaneo e una strada per sopravvivere nella precarietà che esso ha generato.

I migranti asiatici sono tra loro molto differenti. Descrive due diversi tipi di asiatici americani: i giapponesi americani, che si adeguano totalmente allo stile di vita americano e i profughi dell'Asia sud-orientale, che arrivano in un momento di crisi del welfare e vivono come marginali. Questi due tipi di asiatici non legano tra loro. Qui Tsing spiega parte della sua storia; la madre arriva dalla Cina per motivi di studio in un periodo in cui i due Stati erano alleati ma, con il governo comunista cinese, gli USA le impediscono di ritornare in patria. La sua famiglia americana di origini cinesi è sottoposta a sorveglianza dalla FBI. Questi elementi fanno sì che la madre le insegni a essere americana in tutto, a iniziare dalla

lingua che deve parlare correttamente senza inflessioni cinesi. Le sue origini e la sua storia di studentessa americana le permettono di sviluppare una certa empatia con i giapponesi americani che incontra in Oregon: va d'accordo con il loro essere asiatici americani (p. 153) – una riflessività che ricorda Bourdieu (2003) quando spiega come le sue origini bearsnesi lo aiutino a comprendere meglio i cabili.

Analizzare l'economia dei matsutake, vuol dire anche interrogarsi su come questi funghi, che vengono raccolti principalmente come trofei e che incarnano un'idea di libertà si trasformino in beni per il mercato capitalista. La prima cosa da osservare è che i matsutake sono principalmente dei doni, la seconda è che sembrano, a parare di Tsing, non produrre alienazione nella relazione con gli umani. I funghi non diventano merci ma trofei – similmente agli animali selvatici (Dalla Bernardina 2008) – rimangano tali anche quando venduti. Una particolarità che si evidenzia sin dalle aste di vendita dove, a differenza di relazioni commerciali classiche, i compratori non puntano al ribasso ma al rialzo, come se tutti dovessero guadagnare dal sistema economico dei matsutake – l'open ticket, richiamato più sopra, sembra garanzia di questa particolarità.

Il commercio dei matsutake sembra dunque comprensibile se messo in relazione alla logica del dono. Tsing richiama il *kula*, spiegando come in Giappone i funghi servano a creare relazioni sociali e aumentare la reputazione in chi li dona – offrono la possibilità, in termini bourdieusiani, di convertire il capitale economico in capitale sociale e simbolico.

Se il capitalismo aliena soggetti e oggetti, nel circuito del dono – che dal *kula* arriva ai matsutake – le cose e le persone prendono forma insieme, si definiscono reciprocamente tanto che “gli oggetti sono estensione delle persone e le persone degli oggetti” (p. 186).

Il capitalismo, però, tende a prendere qualcosa anche dai sistemi non capitalistici e la divisione tra economia dei dono ed economia dei beni non sempre sembra funzionare.

I matsutake in Giappone sono quasi sempre un dono. Solo quelli di qualità inferiore vengono venduti nei supermercati. È raro che qualcuno compri un fungo di valore solo per mangiarlo, viene usato invece per costruire relazioni e, proprio come i doni, diventano estensione del donatore. Ma questi funghi però provengono da filiere capitaliste: “chi dona compra i funghi in negozi di ortofrutta di fascia alta o invita gli ospiti che vuole onorare in ristoranti dai prezzi esorbitanti” (p. 188).

Tsing spiega allora i processi di trasformazione dei funghi: da trofei in merci e da merci in doni.

I matsutake, venduti come trofei, vengono raffreddati, impacchettati e selezionati per essere spediti in Giappone – e questo è un processo di mercificazione capitalista. Hanno infatti perso il legame con chi li ha colti e sono merci isolate e alienate, autonome. Sono scorte. Appena arrivati in Giappone, però, cominciano a essere trasformati in doni, grazie ai grossisti, che vengono paragonati agli “intermediari di matrimoni”, perché si occupano di abbinare le merci ai compratori, valutando il possibile acquirente per ogni singolo matsutake. Questa personalizzazione del commercio sembra demercificare i funghi e introdurli nella sfera del dono: come dice Tsing, “c'è un dono nel matsutake anche prima che lasci la sfera della merce” (p. 190).

Cercare di restituire un percorso etnografico partendo dal punto di vista dei funghi e delle foreste è un esercizio di anti-antropocentrismo interessante. Tsing non indugia nelle teorie della svolta ontologica, fa invece riferimento alle scienze naturali per descrivere al meglio i mondi visti da posizioni insolite per gli antropologi. Parlare dei matsutake e dei pini le permette infatti di spiegare come molti organismi si sviluppino solo grazie a relazioni che stabiliscono con altre specie. I matsutake digeriscono i minerali, che trasformano in nutrimento per le termiti e per i pini, che ospitano i miceti:

Una delle metafore più comuni nel parlare di simbiosi è «esternalizzazione». Si potrebbe dire che le termiti esternalizzano la digestione ai miceti, o in alternativa che i funghi esternalizzano alle termiti la ricerca di cibo e la costruzione di una nicchia (p. 217).

La relazione tra funghi e alberi non è scalabile, non è intercambiabile come nel capitalismo della piantagione. Questo porta a Tsing ad analizzare con maggiore attenzione le foreste. Studia le foreste in Giappone e come, per far crescere i pini, che favoriranno la nascita dei matsutake, siano necessari interventi di perturbazione antropica. Senza l'intervento dell'uomo la foresta seguirebbe strade differenti e i funghi non nascerebbero.

I forestali giapponesi aiutano le foreste a crescere attraverso le perturbazioni, producendo erosione del territorio, limitando l'ombra prodotta dalle latifoglie. I *satoyama* – ossia i boschi ripristinati – sono il risultato di un intervento tanto umano quanto non-umano. Questi paesaggi sono attivi e mostrano

l'azione di umani e no-umani nella creazione di mondi. Sono gli uomini, i pini e i funghi che creano la foresta, insieme.

Qui Tsing vuole riconoscere che i racconti sul mondo incentrati solo sugli umani sono limitanti e si sforza di raccontare una storia a partire dalla presenza di molte forme di vita che attraversano le foreste. Prendendo spunto da un noto libro di Jakob von Uexküll (2010), che descrive il mondo visto da una zecca, Tsing inizia un racconto dal punto di vista di un nematode, una creatura vermiforme che si nutre dei pini. Questo le permette di raccontare un paesaggio spostando il punto di vista dagli umani ai non-umani. Ma perché? Principalmente perché vuole mettere in rilievo la collaborazione come fenomeno fondamentale dell'esistenza degli esseri. Se vogliamo raccontare le storie dei paesaggi bisogna conoscere chi li abita, umani e non-umani.

Ritorna così alle perturbazioni, richiamando sia gli interventi umani – disboscamenti, erosione, incendi – sia quelli non-umani – alluvioni, incendi, tsunami ecc. Le perturbazioni devono essere viste come azioni che costruiscono mondi e non solo come danni, errore nel quale gli scienziati umani spesso cadono.

Nello sforzo di comprendere come umani pini e matsutake creano le foreste, Tsing si sposta spesso dall'Oregon al Giappone, alla Lapponia, alla regione dello Yunnan in Cina. L'analisi comparativa è molto interessante, anche se presenta inevitabili differenti livelli di approfondimento – la ricerca in Finlandia è molto più archivistica, quella in Giappone e Cina ha toni maggiormente da incontri di ricerca, lasciando quindi all'Oregon la parte dell'etnografia più classica. L'analisi comparativa serve a rafforzare l'idea dei processi non scalabili, mostrando le differenti relazioni tra umani, pini e matsutake.

Le foreste finlandesi, ad esempio, sono viste attraverso il costante intervento dell'uomo. Alberi tutti uguali, della stessa altezza, in ordine e sempre pulite – a differenza della vicina Russia, dove i boschi, secondo l'opinione dei finlandesi, sono disordinati. Qui i pini come una risorsa costante e immutabile.

I pini vivevano inizialmente solo nell'emisfero settentrionale. Sono piante molto attive, che nascono in terreni perturbati e aridi e hanno bisogno di molta luce. In paesaggi perturbati è difficile contenere i pini. La loro capacità di vivere in ambienti estremi è data dall'alleanza con i miceti, tra cui i matsutake. Ma hanno stretto alleanze anche con animali, uccelli, che diffondono i loro semi. Anche gli esseri umani aiutano a spargere i semi di pino.

L'intervento dell'uomo è alla base della nascita dei matsutake: attraverso i pini nelle foreste di produzione di legname e nei paesaggi agricoli, dove i contadini abbattano le latifoglie, che ostacolerebbero i pini facendo loro ombra.

Tsing dice che la capacità delle foreste di rigenerarsi dovrebbe essere pensata come una rinascita (p. 262), dettata dalla capacità di spargere semi e distendere radici per riappropriarsi dei luoghi soggetti a deforestazione. Deforestazione e rinascita, agiscono insieme da sempre. Questa relazione però non è nostalgica o arcaica e va analizzata nel presente. Per questo motivo si sposta in Giappone a studiare i *satoiyama*, foreste rigenerate attraverso l'azione dei contadini, che servono a porre rimedio alla deforestazione. Qui ha importanza il bosco ceduo, ossia l'azione di tagliare gli alberi lasciando i ceppi affinché l'albero possa ricrescere da sé stesso. La ceduazione ha permesso ai pini rossi di crescere indisturbati – senza latifoglie a fargli ombra – e questo ha consentito la nascita dei matsutake.

Nello Yunnan, invece, le foreste sono considerate disastri da ripulire. Sono paesaggi contadini perennemente *in fieri*. Qui i matsutake crescono insieme alle querce oltre che ai pini.

In Oregon, invece, il pino giallo viene sostituito dai pini contorti e da abeti, cresciuti in seguito alla deforestazione. Nei piani di rimboschimento i pini contorti venivano spesso usati perché attecchivano facilmente in terreni perturbati. L'abbattimento selettivo degli alberi ha favorito il diffondersi dei pini contorti che hanno invaso le foreste dell'Oregon. I taglialegna infatti sceglievano gli alberi migliori e li tagliavano, lasciando prosperare gli altri. La soppressione degli incendi ha dato ai pini contorti la possibilità di vivere a lungo e questo ha permesso la nascita dei matsutake, che crescono solo con alberi "vecchi".

L'analisi comparativa non serve soltanto a definire le diverse relazioni tra funghi, pini e umani. È utilizzata anche per criticare il nostro sistema scientifico. La scienza dei matsutake è nazionale, proprio grazie al principio di non scalabilità. Tra Stati Uniti, Giappone e Cina cambiano le teorie, i termini, le scoperte. La stessa silvicoltura è nazionale e la ricerca ha spesso poca influenza fuori dai propri confini nazionali. In Giappone, ad esempio, ci sono studi che non vengono presi in considerazione dagli americani. Siamo quindi lontani da una scienza universale. Ci sono diverse interpretazioni della natura quando si parla di questi funghi. Gli scienziati giapponesi sostengono, ad esempio, che le foreste di

matsutake sono minacciate dalla poca attività umana di perturbazione. Negli Stati Uniti, invece, il problema, dicono gli esperti, è la troppa attività umana. In alcune zone della Cina l'influenza delle teorie statunitensi è molto forte, perché per gli studiosi cinesi è importante stare al passo con i colleghi internazionali di lingua inglese mentre non leggono le ricerche di quelli giapponesi. Ci sono poi diversi modi di leggere e interpretare le ricerche. Gli americani ritengono le ricerche giapponesi troppo descrittive e quindi poco utili. Tsing vuole invece valorizzare la descrizione, perché fa parte anche del modo di lavorare degli antropologi. Gli americani si aspettano che le ricerche siano scalabili, per cui le descrizioni sono inutili.

Nella parte conclusiva del libro Tsing ritorna a un approccio sensoriale per descrivere la raccolta dei funghi in Oregon:

Per trovare un buon fungo, ho bisogno di avere tutti i sensi allerta. Perché il segreto nella raccolta dei matsutake è che si vedono di rado. Ogni tanto se ne individua uno intero – probabilmente scartato da animali o così vecchio che è stato consumato dai vermi. I funghi buoni, invece, sono sottoterra. A volte ne sento l'aroma pungente prima di individuarne uno. Allora risveglio gli altri sensi. Scruto il terreno con gli occhi «a tergicristallo», come mi ha spiegato un cercatore. A volte mi abbasso a terra per guardare da un'angolazione migliore, o per tastare il suolo (p. 353).

Seguendo regole ben conosciute da cacciatori e cercatori di funghi – che richiamano i principi del paradigma indiziario di Ginzburg (2000) – Tsing afferma che seguire le tracce dei funghi è come essere in preda a una febbre – economica, anche se non viene detto in modo esplicito – che, però, deve essere controllata rallentando.

I matsutake non si trovano di fretta, non ci si precipita nel bosco. Chi non ha esperienza, non sa guardare e ha fretta, perde quasi tutti i funghi. Ci vuole quindi un ritmo preciso, bisogna essere febbrili ma controllati. Bisogna quindi conoscere gli alberi, seguire le tracce sul terreno e le linee di vita. Tra le tracce ci sono le piante, come l'*allotropa virgata*, che cresce in relazione ai matsutake, e quindi la sua presenza significa anche presenza di funghi. Anche i cercatori non-umani aiutano gli umani a trovare i funghi. Orsi e alci mangiano i funghi lasciando tracce ma non li mangiano mai tutti, ne lasciano alcuni che possono essere trovati dagli umani. I cercatori di funghi sono osservatori delle vite degli altri, in terreni che non sono enclave umane esclusive ma sono popolati e determinati da più specie. In questi percorsi nei boschi Tsing raccoglie e ci racconta le vite di diverse persone. Tou e Ger, rifugiati dal Laos, che cercano funghi nelle foreste grazie all'esperienza di cacciatori maturata in Asia; Thong che cerca funghi nelle zone proibite e che vede nelle foreste un modo per sfuggire alle autorità; Moei Lin che impila cassette per Wal-Mart e Fam Tsoi che guida scuolabus, entrambi cercano funghi perché per loro è come andare in vacanze – e garantirsi un guadagno extra; Hiro, giapponese americano che ha combattuto nell'esercito statunitense, servendo il Regimental Combat Team Nisei e che dopo ha lavorato una vita in fucina, guadagnandosi così una pensione di soli 11 dollari l'anno e che adesso, novantenne, raccoglie i matsutake per poterli regalare. Il lettore specialista – l'antropologo per esser chiari – si aspetterebbe forse una maggiore profondità in queste storie di vita che invece sono richiamate in modo evocativo, a suggerire che vi è molto di più ma che ogni ulteriore informazione è lasciata all'immaginazione del lettore. Ci si potrebbe chiedere quanto le rovine del capitalismo producano disperazione, quante persone ridotte sul lastrico non trovino nelle foreste la libertà che tutti accomuna ma un'ulteriore miseria.

L'intento di Tsing è però un altro. È interessata a mostrarci quanto i funghi ci ricordino la dipendenza da processi naturali che non sono soltanto umani. Così, nel concludere un libro che, come lei dice, si rifiuta di avere conclusioni, ritorna in Giappone, per parlare dei crociati dei matsutake di Kyoto, che vogliono rivitalizzare le foreste per una maggiore crescita dei funghi. Ci sono persone che si dedicano alla rivitalizzazione dei boschi in Giappone, perturbando il territorio affinché i matsutake possano crescere. È un movimento che in parte risponde ai processi di urbanizzazione, all'abbandono delle campagne e alla riconversione di coltivazioni di quei boschi che subiscono grandi interventi umani. La riduzione degli interventi e del taglio del bosco, causato anche dal diffondersi dei combustibili fossili per il riscaldamento domestico ha interrotto la pratica della ceduzione e questo ha favorito la crescita di specie invasive come il *bambù moso*, portando alla perdita del sottobosco e soffocando i pini nell'ombra.

Allora i matsutake aiutano a mantenere le foreste contadine attive, si cura la foresta per garantirsi la possibilità di trovare i funghi. Qui Tsing ci vede anche un importante valore sociale. Rivitalizzare la

foresta vuol dire creare condizioni in cui le persone partecipano alla creazione di *satoyama* attraverso percorsi educativi.

Ovviamente nessuno crede che i matsutake riporteranno il Giappone a qualche gloria passata ma in un certo modo si contrappongono all'alienazione del capitalismo.

I matsutake, per Tsing, rappresentano un mezzo per comprendere gli umani da un punto di vista differente. Non è un caso che le conclusioni del libro guardino al mondo delle ricerca universitaria, dove i matsutake sembrano offrire spazi di riflessione alternativi alla standardizzazione e aziendalizzazione del mondo accademico. Per sfuggire alla mercificazione della ricerca, che vuole misurare gli individui, bisogna creare ricerche collaborative, come i matsutake che entrano in relazione con i pini. Propone di pensare la vita intellettuale come un bosco rurale dove molti elementi utili sono il risultato di processi non intenzionali. La piantagione, per contro, può essere la valutazione della ricerca e l'imprenditorialità accademica. Una conclusione suggestiva, che ci invita a guardare alle etnografie multispecie come un orizzonte capace di dire qualcosa di nuovo, e inaspettato, sul mondo nel quale tutti viviamo.

BIBLIOGRAFIA

APPADURAI, Arjun

1986 *The social life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

2012 *Modernità in polvere*. Milano: Cortina Raffaello.

BESTOR, Theodor C.

2018 "Offrire sushi. Merci, mercato e città globale." In *Cultura materiale. Oggetti, immaginari, desideri in viaggio tra mondi*, edited by Luca Ciabbari, 203-244. Milano: Raffaello Cortina.

BOURDIEU, Pierre

2003 "Participant Objectivation." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (2): 281-294.

DALLA BERNARDINA, Sergio

2008 "Voglia di immortalare. Polisemia del trofeo." *Lares* 74 (1): 63-84.

GINZBURG, Carlo

2000 *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi.

KOPYTOFF, Igor

1986 "The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process." In *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai, 64-94. Cambridge: Cambridge University Press.

LOWENHAUPT TSING, Anna

1997 *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.

2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

2019 "Della non-scalabilità." In *Un mondo logistico. Sguardi critici su lavoro, migrazione, politica e globalizzazione*, edited by Niccolò Cuppini and Irene Peano. Milano: Ledizioni.

MOORE, Jason W.

2017 *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*. Verona: ombre corte.

NAROTZKY, Susana

2016 "Where Have All the Peasants Gone?" *The Annual Review of Anthropology* 45: 301-318.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2017 *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*. Verona: ombre corte.

VON UEXKULL, Jakob

2010 *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Macerata: Quodlibet.

WATSON, Matthew C.

2016 "On Multispecies Mythology: A Critique of Animal Anthropology." *Theory, Culture & Society* 35 (5): 159-172.