

Regimi d'intensità e tecniche di sé Etnografia degli allenamenti di *làmb* a Dakar

Francesco FANOLI

Independent scholar

Regimes of intensity and techniques of the self: Ethnography of *làmb* training in Dakar

ABSTRACT: How to become a *làmb* (Senegalese wrestling with punches) wrestler in Dakar? Starting from an ethnography based on an “observant participation” method, this article analyzes wrestlers’ “techniques of the self” by focusing on the articulation between discourses and bodily practices. Describing some training situations, we will examine how to identify as a wrestler by embodying the socio-material environment of a *écurie* (wrestling gym) and in correlation with the current discourses of heroic honor and warrior masculinity in Senegal. Through these descriptions, we will show how the relationships between motility and materiality, at the base of the practitioners’ subjectivation, respond to different regimes of intensity, in which discourses of truth and power relations become more or less binding. We will then propose the hypothesis by which those intensity variations – loosening the effectiveness of self-control and surveillance, leaving space for ludic opportunities and more fluidity in the embodiment of warrior masculinity – can be considered as a flywheel to an active appropriation and a questioning of the wrestler’s normative identity, although more enacted through practice than verbalized.

KEYWORDS: SENEGALESE WRESTLING; TECHNIQUES OF THE SELF; SUBJECTIVATION; MASCULINITIES; DAKAR.



Introduzione¹

Informato da un'etnografia basata su un metodo di “partecipazione osservante”, questo articolo esamina gli effetti soggettivanti delle tecniche di allenamento in un'*écurie* (palestra) di *lamb* (lotta con i pugni) a Pikine², la Ño Far. Il tema s'inserisce nel quadro dei processi di soggettivazione – la “costituzione di modi di esistenza” (Deleuze 2000: 125) – dei praticanti che, in riferimento al terreno d'indagine, è qui di seguito sintetizzato. I lottatori – in quanto giovani uomini, membri della Ño Far e alcuni eredi di una genealogia di campioni – scelgono di assoggettarsi a regole di condotta, discipline di allenamento e “pratiche mistiche”, secondo stili che variano in base a differenti situazioni e particolarità personali. Per i praticanti la preparazione costituisce un lavoro³ su di sé per divenire dei *jambaar*; degli “eroi/guerrieri” il cui *jom* (amor proprio, onore) deriva dalla loro forza e coraggio, sopportazione della fatica e del dolore, determinazione e fiducia in se stessi, astuzia e abilità tecnica, correttezza e fedeltà verso i gruppi di appartenenza. Il raggiungimento di una tale condizione permetterebbe di vincere gli incontri, arricchirsi e divenire idoli delle folle.

Questo articolo tematizza solo alcuni aspetti della soggettivazione come lottatore. Si tratta di scelte arbitrarie, ma necessarie a un'analisi sufficientemente precisa. In primo luogo, mi concentrerò sugli allenamenti nell'*écurie*, limitandomi ad accennare e rinviare ad altri studi per le regole di condotta e i regimi alimentari (Chevé *et al.* 2014: 237-244). In secondo luogo, tratterò principalmente il versante “fisico” della preparazione e meno quello “mistico”. Sebbene la suddivisione del *training* in questi due ambiti sia entrata anche nelle categorie “emiche” locali, questa non è una buona guida per esaminare le pratiche (Fanoli 2017). Tuttavia, mentre disponiamo di importanti contributi sulla “battaglia mistica” (Bonhomme, Gabail 2018), le analisi degli allenamenti sono più rare. Partirò, quindi, dalla descrizione di alcune situazioni di allenamento pomeridiano⁴, per esaminare i legami tra tecniche del corpo, identificazioni e i fini verso cui sono dirette.

1. Ringrazio Dario Nardini e i revisori anonimi di *Anuac* per gli utili commenti a una precedente versione del testo.

2. Città satellite fondata nel 1952 per alloggiare le persone sfrattate dal centro di Dakar e i migranti delle regioni rurali (Piga 2000).

3. Traduzione del wolof *liggéey* che si riferisce sia all'occupazione lavorativa (gli allenamenti sportivi), sia alle attività dei marabutti (la preparazione “mistica”), sia al comportamento della madre come sposa (*liggéeyu ndey*), i cui effetti sono da molti considerati determinare i successi dalla prole.

4. Sebbene la preparazione dei lottatori possa comprendere anche esercizi di resistenza in spiaggia e di potenziamento con i pesi, qui non è possibile trattarli.

Nell'opera di Michel Foucault il concetto di "tecniche di sé" s'inscrive nella problematica della soggettivazione. Per il filosofo la costituzione del soggetto si dà nella sua correlazione con i giochi di verità e le relazioni di potere. La soggettivazione, infatti, si colloca all'incrocio tra tecniche di dominazione e tecniche di sé. Queste ultime indicano "le procedure [...] che sono proposte o prescritte agli individui per fissare la loro identità, mantenerla o trasformarla in funzione di un certo numero di fini, e questo grazie a rapporti di padronanza di sé su se stessi o di conoscenza di sé da parte di sé (Foucault 2001: 1032)".

Secondo Foucault ci si costituisce come soggetti agendo su di sé e sugli altri, essendo al contempo assoggettati a una rete di azioni sulle azioni e in correlazione a un ambiente materiale che limita e rende possibile l'azione; processo che comporta potenti effetti d'identificazione. Questa problematica è stata ripresa dagli autori che hanno sviluppato un approccio alla "cultura materiale" come "prasseologia motoria della soggettività" (Bayart 2004: 215). Partendo dal presupposto che il veicolo della storia è il soggetto-messo-in-oggetto nella sue condotte senso-motorio-affettive, questi studi superano le dicotomie tra "corpo e anima, mente e materia, soggetto e oggetto materiale" (Warnier 2004: 13). Secondo tale approccio, la soggettivazione si plasma attraverso l'incorporazione della "cultura materiale" in schemi corporei (motori, affettivi, percettivi) e tecniche di sé, in relazione a governamentalità⁵ e forme discorsive (Julien, Warnier 1999; Bayart, Warnier 2004; Rosselin-Bareille 2017).

Rifacendoci a questa cornice teorica ci chiederemo: come durante gli allenamenti di lotta si agisce su se stessi (e si è agiti) in correlazione, da un lato, all'ambiente materiale e umano di un'*écurie* e, dall'altro, ai discorsi dell'onore eroico⁶ e della mascolinità guerriera presenti nel mondo del *lamb*? In che modo un'attenzione alle condotte corporee embricate nell'ambiente materiale permette di affinare l'analisi degli investimenti nel *lamb*, dell'etica di sé e dei processi di incorporazione delle norme che ne strutturano la pratica?

5. In Foucault la governamentalità passa da un senso più circoscritto a uno più generale. Al principio, si riferisce a quel regime di potere che, legato all'emersione dello stato moderno, ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica il sapere prevalente e nei dispositivi di sicurezza la sua tecnica essenziale. Successivamente, la governamentalità diviene la griglia di analisi dei modi in cui si dirige la condotta, coincidendo con la razionalità immanente al campo strategico delle relazioni di potere (Senellart 2005: 289-290).

6. Per una ricostruzione storico-comparativa dei discorsi e delle pratiche dell'"onore" in Africa, si veda Iliffe 2005, per il contesto senegalese Ly 1966.

L'écurie Ño Far

Durante la mia ricerca, la Ño Far spostò la sua sala di allenamento e vide un ricambio di una parte dei suoi membri⁷. Entrambe le sale di allenamento consistevano in un quadrato di sabbia a cielo aperto circondato da quattro mura e una porta di metallo. In entrambe erano presenti una struttura per compiere le trazioni, un'altra per le parallele, un palo a cui appendere la "pera" (il sacco per allenare la coordinazione occhio pugno), una panca con bilanciere e un copertone di ruspa usato per diversi esercizi.

Nel periodo della ricerca fecero parte dell'*écurie* oltre cinquanta lottatori, oscillando tra un minimo di venticinque e un massimo di quaranta⁸. Questa è giuridicamente un'associazione sportiva riconosciuta dalla CNGL (Comitato Nazionale di Gestione della Lotta) e si suddivide in un *fan club*, una sezione operativa e un *bureau*. Il primo organizza la mobilitazione e il tifo per gli incontri; il secondo riunisce lottatori e allenatori; il terzo prevede una serie di posizioni (tesoriere, manager, presidente, segretario generale, responsabile della comunicazione) e svolge funzioni amministrative e organizzative. Sebbene formalmente sia il *bureau* ad avere potere decisionale sulle questioni d'interesse comune, di fatto all'apice della gerarchia c'è Tiken Keita – *chef de file*⁹ e campione popolarissimo in Senegal. Nella prima stagione, ai due allenatori – Tigo, ex militare esperto nella boxe, e John, ex lottatore – si aggiunse Issa Gomis, specializzato nella lotta. A questi si affiancavano Ka e Isaac: il primo un appassionato di lotta abile nelle tecniche di allenamento, il secondo un militare e boxeur. Due anni dopo, restava solo Tigo. Nell'*écurie* vigono due principi gerarchici: uno basato sulle capacità nella lotta e l'altro sull'età. I lottatori aderiscono a un regolamento che prevede: costanza negli allenamenti, rispetto della gerarchia e disciplina quotidiana, comprendente il divieto di consumare droghe, essere coinvolti in risse e crimini. Inoltre, soprattutto per chi prepara un incontro, si raccomanda di evitare (o limitare) i rapporti sessuali. A seconda dell'infrazione, sono previste punizioni che vanno da capriole e flessioni, a multe, sino alla radiazione. Durante le loro attività i lottatori devono dimostrare forza e coraggio, resistenza, astuzia, rispetto delle gerarchie e solidarietà verso i compagni di *écurie*.

7. Tra il 2012 e il 2017 ho effettuato vari soggiorni di ricerca, partecipando alle attività dell'*écurie* per dieci mesi complessivamente. Per proteggere l'identità dei miei interlocutori ho cambiato i loro nomi, pseudonimi (ogni lottatore assume un "nome d'arte") e quello dell'*écurie*.

8. Per sfuggire alle trappole allocroniche (Fabian 1983) alternerò descrizioni al presente e al passato. Mentre l'uso del presente rischia di produrre l'illusione di una realtà statica; l'uso del passato potrebbe suggerire trattarsi di sopravvivenze di un tempo superato. Per una reinvenzione del presente etnografico si veda, Hastrup 1990.

9. Quasi tutte le *écurie* sono organizzate attorno a un lottatore principale: lo *chef de file*.

Pur essendo gli incontri il momento cruciale in cui dare prova della propria forza, virilità e determinazione, anche negli allenamenti i partecipanti cercano di dimostrare di essere dei veri *mbër* (lottatori). Tuttavia, a seconda dei risultati negli incontri, di chi era presente e chi dirigeva gli esercizi, l'organizzazione, la rigidità degli allenamenti e i modi di condursi variavano. La tematizzazione di queste variazioni di intensità ci permetterà di ipotizzare che nella pratica sia possibile cogliere sia la riproduzione sia i germogli di una riappropriazione attiva e messa in discussione dell'identità normativa di *mbër*.

Posizionarsi in movimento

Durante la ricerca di terreno partecipai agli allenamenti di una sola *écurie* e osservai quelli di poche altre. Ciò che so sulle altre palestre deriva dai racconti dei miei interlocutori e dalla letteratura. Il mio è quindi un punto di vista parziale che nondimeno risponde a una precisa scelta conoscitiva. In particolare, la durata del terreno fece sì che se avessi voluto avanzare nel processo di instaurazione di relazioni di relativa intimità con i praticanti non sarebbe stato possibile partecipare alle attività in più di un'*écurie*¹⁰. Infatti, tali associazioni si caratterizzano per una diffusa, benché variabile, diffidenza verso l'esterno. Questo specialmente durante la preparazione degli incontri più importanti, quando si accentua il timore di attacchi "mistici". Inoltre, la necessità di promuovere la propria immagine pubblica contribuisce ad approfondire la distanza tra le pratiche e ciò che si afferma pubblicamente.

La decisione d'impegnarmi "anima e corpo" nella lotta non scaturì da una scelta metodologica a priori, fu il terreno a dettare le condizioni. Pur convinto della validità di un approccio "a partire dal corpo", capace di evitare un intellettualismo disincarnato e cogliere sperimentalmente l'interiorizzazione dell'ordine sociale nell'intimità dell'esperienza corporea (Wacquant 2002), prima di partire per Dakar, la mia inesperienza in sport di combattimento mi persuase che lottare non faceva per me. Eppure, nonostante i miei cinquantotto chili, l'essere identificato come un giovane uomo ebbe il suo peso e capii presto che non sarebbe stato facile mantenere una postura "contemplativa". Un indizio emerse già nella mia prima visita all'*écurie* quando conobbi John, cinquantenne allenatore. Dopo aver raccontato i suoi trascorsi come lottatore, averne esibite le prove – si levò la dentiera, mi indicò numerosi bernoccoli, mi fece toccare due solchi sulle sue arcate sopraccigliari, eseguì delle flessioni – all'improvviso mi mostrò alcune prese di lotta, ri-

10. Per l'approccio metodologico si veda Palumbo 2009.

schiano di farmi cadere con il taccuino in mano. Il giorno dopo fu Tigo a provocarmi. Mentre prendevo appunti, mi disse: “dov’è la tua tenuta sportiva?”. Dall’indomani iniziai a partecipare alla preparazione atletica, ma non al corpo-a-corpo. A quel punto, agli allenatori si aggiunsero i lottatori. Tra i primi a sfidarmi fu Assane¹¹, “vieni a lottare” mi disse ridendo e afferrandomi una gamba. Nei giorni seguenti, molti mi ripeterono sornioni: “dov’è il tuo *ngeemb*¹²?”. Per due mesi continuai così e alle richieste si aggiunsero colpi più o meno accidentali. Iniziai ad abituarmi ai dolori muscolari e alle ferite causate dai sassolini presenti nella sabbia. Quando ritenni di essermi rafforzato abbastanza, mi decisi e feci un altro passo verso l’interno. Tuttavia, ci volle un po’ affinché non restassi senza fiato dopo pochi minuti di corpo-a-corpo. Non si trattò solo di potenziare la resistenza, ma anche di apprendere a dosare le forze e saper sfruttare quelle dell’avversario, economizzare i movimenti e gestire le emozioni (la paura di farsi male, la frustrazione del finire ripetutamente a terra)¹³. Appresi ad annodare il mio *ngeemb* in modo che, afferrato da là durante il corpo-a-corpo, questo non si disfacesse o l’esperienza si rivelasse alquanto dolorosa. Iniziai a incorporare le prese di lotta, migliorai nell’intuire le intenzioni dell’avversario e imparai diversi passi di danza diffusi nel *làmb*, mentre la mia propriocezione e senso vestibolare si rimodellavano. Da una quasi completa inadeguatezza all’ambiente, progressivamente riadattai le mie condotte senso-motorio-affettive in rapporto al contesto sociale e materiale dell’*écurie*. Un processo lungo e con diverse fasi. Quando tornai nel 2017 dopo due anni di pratica pugilistica, le nuove competenze mi permisero di assistere alcuni lottatori nella preparazione. Tuttavia, dovetti anche riadattare la coordinazione tra i movimenti delle gambe e delle braccia, così come la posizione di guardia: non si boxa nello stesso modo sul ring e sulla sabbia, così come se ci si prepara a un incontro con o senza guantoni¹⁴.

Al di là della canzonatura, le richieste di allenatori e lottatori sottintendevano questioni importanti. In primo luogo, che per “loro” molto di ciò che si doveva apprendere sulla lotta non era esprimibile a parole. Ne è un’illustra-

11. Ventiseienne peso medio, muratore e abile commediante, che si era già esibito nel *làmb*.

12. Il perizoma indossato dai lottatori durante gli incontri e gli allenamenti nel corpo-a-corpo. A differenza di quello da allenamento, il *ngeemb* del combattimento è sottoposto a trattamenti ritualizzati e contiene oggetti “mistici”.

13. Un apprendimento fisico-emotivo-mentale simile a quello descritto da Wacquant nello *sparring* (2002: 75-92).

14. Sebbene si usino i guantoni per allenarsi nella boxe, ci si prepara per uno scontro a mani nude. Da qualche anno, sempre più lottatori prediligono i copri mani usati nelle arti marziali miste, che consentono di simulare meglio la situazione di combattimento.

zione il metodo pedagogico di John, che o si limitava a dispensare scarse indicazioni (come “bene”, “reni”) oppure fermava una coppia di lottatori e mostrava direttamente la presa adatta. In secondo luogo, che limitarmi a prendere appunti rischiava di ostacolare il processo di accesso a dimensioni intime dell'esperienza dei praticanti. Nei più ampi contesti sociali di cui l'*écurie* è parte, infatti, operava una rifrazione dell'opposizione gerarchica tra lavoro mentale e manuale, che propria di un'espansiva gerarchia del valore (Herzfeld 2004), contribuiva a determinare il rapporto tra inclusione/esclusione. Lo espresse chiaramente Issa quando, mentre prendevo appunti durante una pausa, mi riprese con un lapidario: “Francisco, qui non siamo mica alla facoltà di lettere”. Questa competenza, identificandomi con i lavoratori intellettuali, mentre mi collocava in una posizione di superiorità nei contesti nazionale e globale, nella sala di allenamento rischiava di accentuare la mia estraneità. Infatti, durante la ricerca di terreno, fu la condivisione delle attività ad agevolare un miglior inserimento nel contesto. Nell'acquisire competenze nella lotta non solo le parole acquisirono nuovi sensi, ma aumentarono anche le richieste di un mio coinvolgimento sempre più interno e la condivisione di conoscenze.

Tuttavia, oltre ai limiti legati alla durata della ricerca di terreno, l'essere classificato come un “bianco”, un non musulmano e un ricercatore fecero sì che la mia partecipazione si configurasse come differente¹⁵. Un posizionamento trasversale e in movimento che può aiutare nel guadagnare la distanza necessaria a una denaturalizzazione delle categorie di senso comune che strutturano i differenti mondi storico-culturali connessi dalla pratica etnografica (Palumbo 2009). Da un lato, un approccio di partecipazione osservante si rivelò fruttuoso nel processo di instaurazione di relazioni intime; dall'altro, “un'immersione multisensoriale” non eliminò la differenza tra la mia esperienza e quella dei miei compagni di pratica (le poste in gioco, gli investimenti emotivi e gli obiettivi restarono differenti). Cionondimeno, l'approfondimento diretto e teoricamente ben equipaggiato, può costituire un valido strumento metodologico per cogliere gli aspetti meno verbalizzati e coscienti alla base dell'incorporazione soggettivante.

15. Usufruii quindi di maggiore libertà nelle scelte relative ai modi della mia partecipazione. Nelle descrizioni etnografiche uso sia il noi sia il loro per segnalare diversi dosaggi tra partecipazione e osservazione, facenti parte comunque di un avanzamento progressivo verso l'interno del mondo dei praticanti di *lamb*. Nell'esposizione del percorso analitico e della letteratura il noi si riferisce ad autore e lettori.

Le basi pratiche dei desideri di successo e delle identificazioni

Perché in Senegal molti giovani delle “classi popolari” si dedicano alla lotta sognando di divenire campioni, nonostante le possibilità di successo siano remote? Quando chiesi i motivi della loro scelta ai lottatori della Ño Far le risposte seguirono temi comuni nel mondo del *lamb*. “Per divenire re delle arene, aiutare i miei parenti e riportare il titolo a Pikine” mi rispose Soudeur (peso massimo alle prime armi) mentre andavamo allo stadio per sostenere un compagno di *écurie*. Super Ziguinchor (falegname e peso medio esperto) mi disse in un’intervista: “perché mio padre lottava al villaggio, in gioventù è stato un campione”¹⁶. Appena entrato a far parte dell’*écurie*, Honda mi rispose “la lotta è la nostra tradizione”, richiamando il *topos* della prominenza *seerer*, l’etnicità rivendicata dal lottatore, nella lotta. E ancora: “perché la lotta è una cosa da uomini”, mi disse Boy Bagaya (giovane peso medio) alla fine di un intenso allenamento. Sunsung (peso medio esperto) mi rispose: “Essere lottatore è il mio destino, è una decisione di Dio [...] Ciò che più voglio? Per la verità di Dio e la grazia del profeta ... aiutare i miei genitori, i miei fratelli e sorelle. Voglio avere una casa, voglio delle automobili”¹⁷. Sono risposte che evocano una certa “cultura materiale del successo” (Banégas, Warnier 2001) e che rinviano alla diffusione di logiche neo-liberiste per cui l’individuo deve farsi imprenditore di se stesso, per cui “la tradizione” e “la cultura” sono reificate e trasformate in merci distintive (Palumbo 2003; Herzfeld 2004; Comaroff, Comaroff 2009), ma che le fondono in un’economia della pratica di cui sono parte anche i discorsi della soggettività, dell’appartenenza e della mascolinità che richiamano genealogie differenti.

Nella letteratura per analizzare la formazione della soggettività dei lottatori ci si è concentrati principalmente su motivazioni socio-economiche e morali. Alcuni autori hanno spiegato la dedizione dei giovani per la lotta e le pratiche “mistiche” ad essa associate come un tentativo azzardato per cercare di realizzare i propri sogni di successo a fronte dell’accoppiamento, caratteristico del capitalismo millenarista (Comaroff, Comaroff 2001), tra diminuzione delle possibilità di affermazione e diffusione globale delle aspirazioni al consumo e ad arricchimenti miracolosi (Besnier 2018; Hann 2018). A ciò si aggiungono le motivazioni morali mobilitate spesso dai lottatori nel parlare delle loro traiettorie e pratiche (Havard 2018). Nello specifico, si tratta della costituzione di soggetti morali che, nell’identificarsi a referenti collettivi, coltivano la propria reputazione rivendicando la loro religiosità, appartenenze (familiari, di quartiere, etniche), etica sportiva e ascetismo (Havard 2018). Entrambe le spiegazioni sono valide. Infatti, il *lamb* è passione di massa in

16. Intervista in francese e wolof a Super Ziguinchor, Dakar, 3/4/2014.

17. Intervista in wolof a Sunsung, Dakar, 11/3/2017.

Senegal al centro dell'attenzione mediatica, con gli incontri più importanti che generano affari da miliardi di FCFA, mobilitano i quartieri e personalità pubbliche, producono emozioni, desideri e rivalità (Chevé *et al.* 2014).

La forma attuale, frutto dall'incontro tra diverse tecniche locali di lotta, quelle delle arti marziali e del pugilato, presenta una parentela con i *mbapat*, tornei di lotta senza pugni, ed eventi simili, organizzati dai principali gruppi della regione senegambiana in diverse occasioni prima e durante la colonizzazione (Faye 2002). Tra gli anni 20-30 a Dakar gli incontri divennero spettacoli a pagamento. Alla vigilia dell'indipendenza la lotta fu decretata sport nazionale e venne istituita la prima federazione. Nei successivi vent'anni, l'affermarsi di una nuova generazione di performer, la crescita dell'interesse dei mass-media e degli sponsor fecero sì che le poste in gioco economiche s'innalzassero rapidamente, per poi raggiungere nuovi picchi negli anni '90. In questo periodo, Mohammed Ndao, detto Tyson, s'impose come "re delle arene" (Ibid.). Pur non essendo il primo campione di Pikine, i suoi successi contribuirono notevolmente alla diffusione della pratica della lotta nelle periferie di Dakar. Presentandosi come pio musulmano e giovane provocatore, sportivo e *self made man*, mescolando riferimenti al sufismo, alla *black culture* americana e al movimento *bul faale*, Tyson costruì la sua immagine come un brand personale (Baller 2007; Hann 2018; Havard 2001). In questo periodo anche nel mondo del *lamb* si affermò una versione locale di quella forma di soggettività neoliberale analizzata da Foucault: l'imprenditore di se stesso (Hann 2018). Mentre Tyson ne esemplificò una delle realizzazioni di maggior successo, la maggioranza dei lottatori ne incarnano la forma precaria, dove l'affermazione passa per la lotta anche nel senso metaforico del termine (Chevé, Wane 2018). Questi devono mantenersi flessibili, trovare il modo per allenarsi e curare la propria immagine di campione, mentre si guadagnano da vivere attraverso lavori più o meno precari (Hann 2018).

Sebbene importanti, tali argomentazioni risultano parziali per spiegare la passione per la lotta, gli investimenti emotivi e la soggettivazione dei lottatori. Non dicono molto, infatti, dell'intreccio e della disgiunzione tra aspetti coscienti e inconsci, tra calcolo ed emotività, tra condotte corporee e discorsi che, da prospettive differenti, alcuni autori considerano centrali nella comprensione dei meccanismi di potere (Comaroff, Comaroff 1991; Wacquant 2002; Bourdieu 2005; Palumbo 2009; Warnier 2009). In questa prospettiva, è necessario tematizzare anche aspetti minuti e meno verbalizzati delle pratiche.

Nel marzo 2012 partecipai a una sessione di allenamento ripresa dalla RTS1 (primo canale della televisione pubblica senegalese) per uno speciale sulla preparazione di Tiken Keita. Diversamente dal solito tutti i lottatori si levarono la maglietta durante il riscaldamento; i meno affermati s'affronta-

rono con grande impeto, gridando dopo ogni atterramento; più volte, notai il più giovane del gruppo che si spostava seguendo il movimento delle telecamere così da restare nell'inquadratura. Mentre così facendo i lottatori non ancora celebri cercavano di farsi pubblicità per facilitare l'ottenimento di un futuro incontro, al contempo le loro azioni agivano sulle loro aspirazioni. Non a caso, in quell'occasione alcuni mi chiesero integratori alimentari o di portarli in Italia per allenarsi. L'arrivo dei giornalisti e la prospettiva di apparire in televisione accanto a campioni affermati ravvivarono i loro sogni di successo. Per esaminare come questi desideri acquistino concretezza e forza motivazionale bisogna considerare anche le sensazioni di benessere e rinnovato vigore successive a un allenamento intenso e al padroneggiare una tecnica di lotta, gli effetti dell'esibirsi allo stadio, della mobilitazione dei tifosi, dell'approvazione dei compagni e dell'allenarsi con stelle dell'arena. In tutte queste situazioni, l'azione del soggetto in rapporto all'ambiente materiale (ai corpi dei compagni, ai fan, alle telecamere) e politico (ai vincoli morali, alle relazioni di potere) è al contempo un'azione su di sé; sui propri desideri di gloria, tra l'altro.

Un'analisi centrata sulla pratica corporea è fondamentale anche per comprendere la produzione del senso di appartenenza all'*écurie*. Febbraio 2013, arrivarono in sala i percussionisti che avrebbero accompagnato Abu Jabbar (peso massimo di fama nazionale) nel suo prossimo incontro. Terminata l'ultima parte dell'allenamento in un'atmosfera ravvivata dal ritmo delle percussioni, la maggior parte dei lottatori si dispose in tre file per eseguire il *tuus* (la coreografia danzata). Mi unii al gruppo non volendo perdere l'emozione che si prova nel sentire le vibrazioni sotto di sé quando, nel danzare insieme ai compagni, si pestano i piedi a terra all'unisono con il secco schiocco delle bacchette dei percussionisti che percuotono la pelle dei *sabbar*¹⁸. Questo è solo un esempio di una serie di pratiche più ordinarie attraverso cui s'incorpora lo spirito di squadra. Il più delle volte, nell'eseguire flessioni sulle braccia o sulle gambe coordinammo i movimenti in base al ritmo scandito da un compagno ad alta voce. In questo modo, facendo sì che tutti eseguissero simultaneamente lo stesso numero di ripetizioni dell'esercizio, non solo si facilitava e assimilava il controllo, ma si rinforzava anche lo spirito di corpo, oltre alla muscolatura. Un altro esercizio che eseguimmo spesso consisteva nel camminare all'indietro in cerchio con entrambe le mani che pescavano nella sabbia. Mano a mano che si procedeva e che due linee parallele si tracciavano più nettamente nella sabbia, diveniva più facile seguire il percorso e coordinare l'andatura con chi ti precedeva. In tutti que-

18. Tamburi di diversa grandezza percossi con una mano e una bacchetta.

sti casi l'azione del soggetto in rapporto alla materia (alle percussioni, ai corpi dei compagni) e su di essa (sulla sabbia) partecipava alla sua formazione in modi sottili, facendo sì che ci si identificasse come lottatori dell'*écurie*. Come vedremo meglio a breve, si tratta di condotte in cui opera, al di sotto di quella esplicita, una pedagogia implicita che inculca un'etica in valori fatti corpo (Bourdieu 2005: 108).

Regimi d'intensità

Stando alle dichiarazioni pubbliche e alla letteratura, sembra che i lottatori di *lamb* seguano puntualmente dei regimi d'allenamento intensi e ben strutturati. Scrive Marianne Barthélémy:

[Le sessioni di allenamento] si svolgono globalmente nello stesso modo nelle *écurie* studiate. Queste sono costituite da un riscaldamento a base di corsa lenta seguito a volte da esercizi di potenziamento muscolare. Dopo il riscaldamento i lottatori annodano il loro *ngimb*, poi fanno dei *randoris*, confronti tra lottatori della stessa corporatura. Questi confronti durano dai dieci ai quindici minuti, poi i lottatori cambiano le coppie. Durante questi scontri gli allenatori correggono gli errori e insegnano nuove tecniche. A volte, viene un allenatore di boxe [...] Generalmente, l'allenamento termina con esercizi di potenziamento muscolare e allungamenti. I lottatori che preparano un incontro sono oggetto di una particolare attenzione (2014: 130).

Queste righe sono utili come schema generale. Tuttavia, nel mondarle il testo dalle persone che agiscono in situazioni specifiche, l'autrice rischia di produrre l'illusione che gli allenamenti seguano programmi fissi. Sebbene la circolazione di modelli abbia cristallizzato alcune tecniche e forme organizzative comuni, per esaminare la problematica scelta sono necessarie descrizioni più dettagliate. È ugualmente fuorviante l'affermazione secondo cui “i lottatori si allenano tre o quattro volte al giorno” – un'asserzione ripetuta da molti praticanti (Chevé *et al.* 2014: 245). Tali dichiarazioni vanno comprese più come strategie di ufficializzazione che descrizioni delle attività nelle *écurie*. Queste si possono comparare, da un lato, alle ronde di capoeira e, dall'altro, alla fabbrica dei pugili nel ghetto di Chicago, di cui hanno scritto rispettivamente Greg Downey (2005; 2014) e Loïc Wacquant (2002). Un dispositivo¹⁹ quindi che riorganizza le sue “messe-in-oggetto”²⁰ soggettivanti in

19. Secondo Agamben, in Foucault il dispositivo è formato da “un insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini” (Agamben 2006: 20).

20. Locuzione che rinvia all'incorporazione degli oggetti nelle condotte senso-motorio-affettive attraverso cui si forma il soggetto. A essa corrisponde la messa-in-soggetto che rimanda alle trasformazioni degli oggetti nei rapporti con i soggetti (Rosselin-Bareille 2017).

risposta a fattori contingenti, restando tuttavia più vicina a “un’istituzione semi-totale” (Wacquant 2002) che a uno spazio di trasformazione artistica di sé (Downey 2014). Eppure, nella Ño Far le tecniche disciplinari che, come nel club di pugilato frequentato da Wacquant, tendevano a “irreggimentare [...] la fruizione del tempo e dello spazio, la gestione del corpo, gli stati d’animo e i desideri” (Wacquant 2002: 58), non funzionavano sempre a pieno regime. L’atmosfera semi-marziale delle sessioni di allenamento più intense, in alcune occasioni lasciò emergere un clima più frizzante in cui trovarono posto l’istrionismo e il gioco. Altre volte il ritmo rallentò, le attività furono organizzate in modo meno rigido e la pressione normativa diminuì. Il che contribuiva ad affinare la capacità, valorizzata nella pratica del *lamb* come nella capoeira (Downey 2005, 2014), di cogliere l’occasione quando si presentava un’apertura nelle maglie del controllo. L’*écurie* era quindi simile a un dispositivo multifunzionale e regolabile, in cui i rapporti tra motricità e messe-in-oggetto soggettivanti si rimodulavano processualmente e in base a fattori contingenti. Parlo di regimi d’intensità per riferirmi a differenti gradi di effettuazione e integrazione del dispositivo, ovvero ai diversi stati che assumono i suoi elementi componendosi in equilibri instabili. Analizzerò, quindi, l’interazione reciproca tra l’ambiente socio-materiale dell’*écurie* e i modi di agire su di sé durante l’allenamento. Modi di agire che si rimodulano in correlazione a diversi gradi di costrittività dei regolamenti, delle relazioni di potere tra i partecipanti e dei discorsi normativi dell’onore eroico e della mascolinità guerriera.

Discipline a geometria variabile

Durante la mia partecipazione alle attività dell’*écurie*, gli allenamenti seguirono un andamento instabile. A seconda del periodo dell’anno, della presenza o meno di figure con potere decisionale, degli incontri in programma e dei loro risultati si produssero significative variazioni nell’organizzazione e nell’intensità delle attività, nella rigidità disciplinare e nel numero dei partecipanti. Iniziamo descrivendo due allenamenti.

Aprile 2012, in settimana erano in programma tre incontri importanti, tra cui il primo di Tiken Keita come *chef de file*. Quando arrivai alle 17:00, Tigo, Raa e un gruppo di lottatori erano già in sala. Poco dopo iniziammo in venti a correre in cerchio per riscaldarci. Arrivò Tiken Keita accompagnato dai lottatori con cui coabitava e da suo fratello maggiore (tesoriere dell’*écurie* e figura cardine del *bureau*). Malik (peso medio esperto) fu ripreso da Tigo. Per essere mancato all’allenamento precedente fu punito: si versò sul corpo una manciata di sabbia e fece un giro della sala a capriole. Quando bussavano,

uno degli allenatori controllava sempre chi fosse. Le terrazze delle case adiacenti erano gremite di spettatori e spettatrici. Alcuni ragazzi continuavano ad arrampicarsi e sedersi sulle mura della sala. Periodicamente Isaac gli ordinava di scendere e faceva cenno di smettere a chiunque stesse riprendendo o scattando foto. Il ritmo era sostenuto, al primo segno di stanchezza, Khalifa gridò “Ñoo”, cui in coro rispondemmo “Far”. Giovane peso medio con una traiettoria in ascesa, in quel periodo Khalifa era uno dei più assidui nel riprendere i compagni che non eseguivano a dovere un esercizio o mostravano segni di stanchezza. Anche Tigo era vigile: intimava di tenere le mani sulla testa a tutti coloro che le usavano per darsi slancio nei salti, colpiva con una ciabatta chi non era abbastanza rapido durante un altro esercizio, ordinava di fare un giro di capriole a chi commetteva errori. Dopo serie sfiancanti di flessioni, corse, un circuito con salti, strisciamenti a terra e scatti, iniziò il corpo-a-corpo. Uscimmo dalla sala alle 20:30.

Marzo 2013, non ci sono grandi incontri in programma. Arrivo alla sala alla 17:10 e la porta è chiusa. Una ventina di minuti dopo, entriamo in meno di dieci e divisi in due gruppetti discutiamo gli incontri della settimana. Quando Issa dice di iniziare il riscaldamento sono le 18. Intanto continuano ad arrivare lottatori. Issa non dà importanza al ritardo e non riprende Super Ziguinchor per aver saltato l'allenamento precedente. Quando qualcuno rallenta ci si limita a superarlo. Bussano alla porta, Issa lascia entrare senza controllare chi sia. Entra Assane che, con un ampio sorriso, prima accenna un passo di danza, poi saluta a gran voce – “*assalamaleikum*” – e inizia a camminare parodiando le movenze di un lottatore che si mette in mostra davanti al pubblico. Messosi un panno a tracolla, con il petto in fuori e la testa rivolta da un lato, guarda verso immaginarie tribune e avanza strusciando e pestando vigorosamente i piedi sulla sabbia, accompagnando ogni passo con ampi movimenti delle braccia. Verso le 19 arriva anche John e iniziamo l'allenamento nelle prese di lotta. Pochi minuti dopo si uniscono al gruppo anche Boy Tir e Total, due pesi massimi arrivati dieci minuti prima. Finiamo con una sessione di allungamento muscolare e usciamo prima delle 20.

Nei due casi vi sono differenze nella scansione temporale delle attività, nella sorveglianza degli spazi e dei movimenti, nella presenza o meno delle punizioni e nei modi di condursi. Nel primo caso, le presenze, la puntualità di arrivo dei lottatori e d'inizio delle attività, l'intensità degli esercizi e l'impegno che vi si mette sono maggiori. La scansione dei tempi è più precisa, i ritardi e le assenze sono sanzionati, gli allenatori sono in quattro, sono più vigili ed il loro ruolo direttivo è più marcato. La porta e le mura della sala sono sorvegliate. Nel secondo caso, per buona parte del tempo c'è un solo allenatore che si limita a fornire indicazioni di massima. I controlli alla porta, le punizioni per le assenze e i richiami verbali per chi non compie a dovere

gli esercizi sono assenti. Per quanto fisicamente la materialità della sala non vari molto, da un punto di vista fenomenologico le differenze sono significative. Chi può entrare, ciò che è appropriato fare, così come i modi in cui si fa corpo con gli elementi materiali, gli allenatori e i compagni, al di là di alcuni elementi stabili, variano. Prendiamo ad esempio le mura. Solitamente la loro posizione è più o meno automaticamente incorporata negli “algoritmi motori²¹” dei praticanti. Progressivamente infatti s’impara a calibrare i propri movimenti per non finire contro le mura, soprattutto quando si corre all’indietro o si è impegnati nel corpo-a-corpo. Sebbene queste siano sempre protette attraverso oggetti “mistici” nascosti al loro interno, è solo durante la preparazione degli incontri più importanti che sono oggetto di partiche attive di sorveglianza, divenendo elementi strategici del corpo collettivo dell’*écurie*. A ciò corrisponde anche, un diverso grado di incorporazione del controllo (sia dei movimenti sia delle emozioni) e una maggiore libertà nel conformarsi agli ideali della mascolinità guerriera; ne è prova la parodia ad opera di Assane del pavoneggiarsi di un campione.

Per quanto riguarda l’“elaborazione del lavoro etico” (Foucault 1984), diversi lottatori intervistati dai media o dai ricercatori parlano della preparazione come un sacrificio, che implica un’attività continua di autocontrollo e lotta contro di sé, riferendosi alla durezza degli allenamenti e alle rinunce quotidiane (Havard 2018: 78). Un lavoro su di sé il cui “modo di assoggettamento” – il modo in cui l’individuo stabilisce il suo rapporto con la regola e si riconosce legato all’obbligo di metterla in opera (Foucault 1984) – è spesso ricondotto a motivazioni morali: fedeltà verso i gruppi di appartenenze, etica sportiva e ascetismo (Havard 2018). Jean-François Havard ha sottolineato questi aspetti per superare una lettura di senso comune che spiega il perché dell’impegno nel *lamb* in termini esclusivamente economici. L’argomentazione è condivisibile. Da un punto di vista etnografico, lascia tuttavia perplessi l’affermazione secondo cui per comprendere quest’etica di sé “ciò che importa non è tanto la conformità della pratica a questi repertori di enunciazione, quanto l’applicazione attraverso la quale i lottatori riferiscono di questa preoccupazione di autocontrollo” (Havard 2018: 78). Tale posizione è comprensibile se si limita l’analisi ai modi in cui i lottatori si fanno “imprenditori della propria reputazione” (*ibidem*: 75). Tuttavia, per analizzare i modi di assoggettamento/soggettivazione nella *lamb* ritengo sia anche necessario prestare maggior attenzione alle pratiche e focalizzarsi proprio sulle disgiunzioni con le enunciazioni. Per esaminare i modi in cui s’incorpora (è di

21. Abitudini motorie messe in atto in ambienti materiali caratterizzati da un certo grado di imprevedibilità e incertezza. Si tratta di conoscenze procedurali automatizzate volte allo svolgimento di compiti specifici, come effettuare un dribbling nel calcio, tirare a canestro nel basket o guidare un’automobile (Parlebass 1999: 39-43).

volta in volta naturalizzata e/o usata strategicamente) un'etica sportiva che valorizza la resistenza allo sforzo e al dolore, è necessario prestare attenzione non solo a dettagli corporei minuti, ma anche al fatto che in altre situazioni gli imperativi che questi incarnano risultano meno vincolanti²². So-stengo, infatti, che tali variazioni di intensità siano centrali per comprendere le tecniche di sé dei lottatori, ossia le procedure attraverso cui essi agiscono su sé stessi come (s)oggetti delle loro azioni embricate in un ambiente materiale e umano (Warnier 2002).

Mascolinità in lotta

In buona parte delle situazioni di allenamento, i partecipanti si conformano a una serie di valori che definivano i contorni della “mascolinità (dell'uomo) egemonica”²³ nel mondo del *lamb*. Idealmente un lottatore deve dare prova di forza, coraggio, astuzia, perseveranza, solidarietà verso i compagni, resistenza e autocontrollo. Capacità da cui dipende il suo *jom* (amor proprio, onore). Si trattava, nondimeno, di una configurazione di riferimenti eterogenei, aperti all'uso strategico. Durante un'intervista, Alioun Diouf (quarantenne ex lottatore e figlio di una vecchia gloria di Pikine) mi parlò amareggiato delle critiche generate dalla sua prima sconfitta nell'area. Mi raccontò che alcuni compagni di *écurie*, gelosi delle sue abilità, fecero il giro del “quartiere dicendo: gli hanno dato un pugno ed è caduto, è un finocchio [*góorjigéenn* letteralmente uomodonna], non è un campione”²⁴. Accusa che rimandò al mittente sostenendo l'inaccettabilità di tale comportamento verso un compagno di squadra. In quell'occasione ai valori della forza e della resistenza, Alioun faceva prevalere quelli della discrezione (*sutura*) e della solidarietà (*mbokk*) verso i membri della stessa *écurie*.

22. Dettagli minuti come l'ordine di tenere le mani sopra la testa e gli sguardi di disapprovazione verso chi non flette abbastanza le gambe durante un esercizio di salti, o gli inviti a non interrompere l'allenamento in caso d'infortunio – ingiunzioni che i più ligi si autoimpongono in modo tacito.

23. Configurazioni di pratiche della mascolinità che – legate al nesso tra la struttura delle relazioni di genere e l'assetto politico-economico della società – fondano la subordinazione delle donne e dei tipi di mascolinità subalterni. La mascolinità egemonica non è normale in senso statistico, ma normativa: pochi vi corrispondono nella pratica, ma il suo mantenimento è sostenuto dalla complicità dei più (Connell, Messerschmidt 2005). Andrea Cornwall e Nancy Lindisfarne hanno proposto una rilettura del concetto attraverso un approccio etnografico e comparativo. Rispetto alla formulazione originaria, le autrici hanno sottolineato la pluralità, la variabilità situazionale e l'articolazione interna delle mascolinità egemoniche. In ogni contesto possono coesistere vari modelli egemonici; le immagini e i comportamenti che li costituiscono non sono coerenti e variano tra situazioni; vi sono versioni femminili e maschili della mascolinità (Cornwall, Lindisfarne 1994).

24. Intervista in wolof ad Alioun Diouf, Dakar, 18/3/2017.

È piuttosto comune che una sconfitta nell'arena generi critiche virulente, centrate sui temi della paura, della mancanza di dedizione nella preparazione e di disciplina nella vita quotidiana – con frequenti allusioni all'incapacità di limitare le uscite notturne e i rapporti sessuali. Arrivando, in alcuni casi, a mettere in discussione la mascolinità del lottatore.

Secondo Djibril Seck, fu durante il periodo coloniale che gli aspetti aggressivi e virili della lotta furono accentuati, come reazione al processo di devirilizzazione dei colonizzati e all'affermarsi del modello dell'*évolué*. In questa congiuntura, le arene di "lotta tradizionale" offrirono rifugio a una mascolinità di tipo guerriero, basata sul coraggio, la forza, l'eterosessualità e la subordinazione delle donne, mentre la lotta femminile, praticata da alcuni gruppi presenti nell'area, non trovò spazio (Seck 2015). Se nel *làmb* questa forma di mascolinità accentuava i suoi tratti distintivi, nel più ampio contesto sociale retrocedeva. Tra la fine della colonizzazione e i primi vent'anni dell'indipendenza, le figure maschili maggiormente valorizzate erano la guida spirituale, il padrone del casato rurale e l'intellettuale. Tra questi, i dignitari degli ordini sufi hanno mantenuto maggior prestigio, al di là dei cambiamenti politici ed economici. Nondimeno, il multipartitismo, la ricomposizione dell'economia politica del paese sotto la spinta delle migrazioni internazionali e l'affermarsi di nuovi modi di vivere il rapporto tra religione e politica hanno reso sempre più l'islam senegalese uno spazio plurale di dibattito e allargato i margini di manovra dei discepoli, uomini e donne (Audrain 2004; Dahou, Foucher 2004; Diouf, Leichtman 2009). Dalla fine degli anni '80 con l'implementazione dei piani di aggiustamento strutturale sia i capi casato sia gli intellettuali persero parte del loro prestigio. Nelle zone rurali, la fine del sistema delle cooperative e del sostegno statale all'agricoltura, fattori che avevano aggravato la dipendenza dei cadetti sociali, portarono a una rimessa in discussione dell'autorità dei capi famiglia, aprendo rinnovati spazi di libertà per le donne e gli uomini non sposati (Perry 2005). Negli ambiti urbani, il restringimento del settore pubblico e la diminuzione delle opportunità lavorative per i diplomati fecero sì che quello che era stato uno dei principali modelli di affermazione – l'intellettuale capace di coniugare educazione "occidentale" e "radicamento locale" – perse parte della sua attrattiva. In questa congiuntura, lo sportivo, il cantante e il migrante internazionale s'imposero sempre più come nuove figure di successo (Banégas, Warnier 2001; Harvard 2001). Nell'incarnare stili di vita differenti da quelli delle élite del passato, la loro ascesa evidenziò un confitto di soggettivazione, riguardante i modelli etici ed estetici della rispettabilità sociale ed il valore delle diverse vie di arricchimento. Inoltre, il talento nella lotta da indice di potenziali suc-

cessi futuri come capofamiglia, coltivatore o cacciatore divenne sempre più una forma di realizzazione in sé, rimettendo in discussione le traiettorie del prestigio maschile basate sull'anzianità, il matrimonio, la clientela e la sobrietà (Peano 2008: 52).

Non ci si stupisce quindi che le arene di lotta, come sottolineato da Irene Peano (2008), costituiscano luoghi di costruzione e contestazione di identità molteplici. L'autrice ha esaminato il nesso tra la produzione di una particolare idea di mascolinità e la formazione dell'identità nazionale. In particolare, così come l'ideologia nazionalista s'incardina sull'idea di un'autentica cultura senegalese nata dagli apporti di gruppi etnici reificati (obliterando connessioni storiche e processi di etnogenesi molto più aggrovigliati), la figura del lottatore è costruita a partire da idee di autocontrollo (disciplina e astinenza sessuale), realizzazione personale (l'affermazione attraverso il lavoro su di sé) e separazione (dalle donne). Questo nonostante le pratiche della lotta dimostrino l'importanza dei ruoli femminili, dei processi di incorporazione metonimica dell'altro²⁵ e delle idee di ereditarietà. La lotta partecipa così alla costruzione di sfere separate – quella maschile della forza e del coraggio, quella femminile della seduzione e dell'erotismo – che contribuiscono a reificare le differenze di genere e a strutturarne la gerarchia. Inoltre, l'autrice sottolinea il rapporto ambiguo dei rappresentanti delle “classi medio-alte” verso la mascolinità egemonica nel *làmb*, considerata da alcuni di essi rozza e incivile (ibid.). Il contributo di Peano è prezioso nel restituire l'arena come un campo di lotte che vanno al di là dello scontro tra lottatori. Tuttavia la sua analisi, centrata più sul discorso e sull'immaginario che sulle pratiche, mi sembra non restituire la complessità dell'incorporazione della mascolinità dei lottatori.

Durante le sessioni di allenamento più intense, la pressione a conformarsi alla forma egemone (nel *làmb*) di mascolinità era maggiore. Ad esempio, quando durante un esercizio mi fermai per rifiatare, Issa mi disse: “Francisco, che c'è? Non sai che agli uomini piace il dolore?”. Oltre al coraggio e alla resistenza alla fatica anche la capacità di non farsi condizionare dal dolore e anzi trarne maggior forza era una qualità valorizzata. Quando Abdul Jabbar Jr esitò un attimo dopo aver preso un duro colpo, fu subito ripreso da Tigo: “durante un combattimento non potrai fermarti”. Il lottatore, che preparava il suo primo incontro di *làmb*, ricominciò all'istante e con rinnovato impegno il corpo-a-corpo. In un'altra occasione, vidi Super Ziguinchor che, appena ri-

25. Attraverso il proprio soprannome (spesso riferito a località di appartenenza, animali feroci, sportivi di successo o altre celebrità), la capacità di mobilitare un collettivo (Bonhomme, Gabail 2018) e l'incorporazione del suo arsenale “mistico”, il corpo del lottatore può essere considerato un assemblaggio di forze ed entità (umane e non umane).

messosi a posto una spalla lussata, eseguì una serie di trazioni alla sbarra come se nulla fosse. Tuttavia, in altre occasioni la pressione normativa diminuiva, le maglie del controllo si allentavano ed emergeva un più ampio margine di manovra.

Messe in pratica della mascolinità guerriera

Febbraio 2013, durante la prima ora e mezzo di allenamento corriamo per il quartiere. Per un'ora circa manteniamo un'andatura sostenuta, seguiti da Isaac che riprende chi resta indietro. Nell'ultimo tratto rallentiamo. Siamo tutti affaticati e Isaac è tornato in sala. Dai canti in stile militare inneggianti la serietà negli allenamenti e l'indole battagliera che hanno scandito la prima parte della corsa, passiamo a un coro di altro tipo. A turno uno di noi chiama un nome e gli altri intonano "che c'è?". Molti degli interpellati, stanchi e sudati, ridono. Una risposta alquanto diversa dal "mai" del coro quando, durante gli allenamenti la chiamata chiede: "stanchi?". Un'ultima descrizione etnografica ci permetterà di esemplificare meglio la complessità dei modi di incorporare la mascolinità guerriera.

Febbraio 2013, non siamo molti e le attività partono lentamente. Finito il riscaldamento, arriva Tiken Keita in compagnia di Ibra, poliziotto e amico d'infanzia, che ogni tanto aiuta nella direzione delle attività. Tiken decide di organizzare un torneo interno mettendo in palio 30.000 FCFA da dividere tra i primi e i secondi classificati delle due categorie in cui sono divisi i presenti. L'atmosfera cambia rapidamente. Assane, raccolto da terra un panno, ne ricava delle strisce di tessuto che si annoda una sotto la spalla sinistra e l'altra sulla coscia destra. È subito imitato da altri che, indossati i finti *gàllaaj*²⁶, improvvisano alcuni passi di danza. Mamadou Americain (peso leggero esperto) raccoglie qualche bottiglia di plastica vuota, mi chiede di sedere nel suo "*cummu kay*²⁷" di fortuna e pregare per la sua vittoria. Aziz, fermo per un infortunio, assume le vesti del marabutto di Boy Thiès (giovane peso massimo). Prima che il suo "protetto" inizi a lottare, prende le sue mani, sussurra una preghiera e vi soffia sopra. Gli incontri si succedono velocemente, eccetto quello tra Padam 2 e Khalifa. Dopo diversi minuti che si studiano, Tigo inizia a schernirli con un: *bu doon làmb jiguen, sax jeex na* (se fosse un incontro femminile sarebbe già finito). Si tratta di una strofa del *bakk*²⁸

26. Termine wolof derivante da *gàllo* (portare a tracolla), lo uso per riferirmi all'insieme di oggetti "magici" che si allacciano al corpo.

27. L'angolo dell'arena in cui si riuniscono gli accompagnatori del lottatore e in cui è disposto l'insieme dei suoi oggetti "mistici", tra cui le bottiglie contenenti i preparati liquidi per le "docce".

28. Il *bàkk* si riferisce sia a un ritmo sia a un canto. Alcuni fanno parte del repertorio comune ai praticanti, altri costituiscono il motto di un lottatore.

Bëreleen gaa ñi (Lottate ragazzi), prevalentemente cantato da *griottes* durante gli incontri (Seck 2011: 19). Allora Khalifa si gira verso il pubblico lamentando che il suo avversario – più corpulento, ancorché meno esperto – non stia attaccando, come considera logico data la differenza di peso. Subito dopo, Padam cintura il suo rivale, lo solleva e riesce quasi a mandarlo a tappeto. Khalifa però resiste e, sfruttando una momentanea perdita di equilibrio dell'avversario, risponde con un fulmineo *tekkum mbiir*²⁹ atterrandolo. La sua vittoria riceve l'approvazione generale, con un'eccezione. Mentre Padam è a terra, Mr Perfect, un altro lottatore, assume le vesti del supporter disperato: si getta in ginocchio, battendo i pugni nella sabbia e gemendo teatralmente.

In questa messa in scena degli incontri nell'arena è possibile notare una certa fluidità nell'incorporazione della mascolinità guerriera. Nell'incontro tra Khalifa e Padam 2, i due contendenti sono rimproverati da Tigo che, intonando il *bàkk*, assume vesti "femminili" per invitarli a comportarsi da "veri uomini". La vittoria di Khalifa, inoltre, riceve l'approvazione generale poiché dimostra alcuni valori cardine della mascolinità guerriera: il coraggio nell'affrontare un lottatore più corpulento e l'astuzia nel cogliere l'occasione per atterrarlo con una bella mossa. Tuttavia, questo frammento etnografico permette di riflettere non solo su come nella pratica le norme sono riaffermate e naturalizzate, ma anche su come sono riappropriate attivamente. In questa prospettiva, è particolarmente interessante la riproduzione mimetica dei movimenti incardinati sulla "cultura materiale" messi in atto durante i combattimenti allo stadio (allacciare su di sé i *gàllaaj*, aspergere il proprio corpo con il contenuto delle bottiglie "magiche"), così come di alcuni elementi che ne caratterizzano l'ambiente socio-materiale (i *cummu kay*, i marabutti, i compensi monetari, i fan). Questi costituiscono vettori cardine nella produzione della soggettività di lottatore pronto al combattimento. Queste pratiche sono, infatti, intimamente integrate all'addestramento fisico-mentale-emotivo nella lotta. In primo luogo, gli allenatori, i marabutti e i sostenitori attraverso le loro prescrizioni e consigli contribuiscono a dar forma alla preparazione dei lottatori. In secondo luogo, attraverso l'incorporazione dell'"arsenale mistico" nello schema corporeo del lottatore, a quest'ultimo si articolano le forze non umane mobilitate dal primo e le persone che concorrono al suo reperimento e manifattura. Il che impatta sull'incorporazione del sentimento di rappresentare un gruppo e, nel drammatizzare le poste in gioco del combattimento, può sia rafforzare la determinazione e la sensazione di essere pervasi da una forza collettiva, sia aumentare la tensione ed espor-

29. Uno sgambetto accompagnato da una rapida successione tra tirare e spingere con un braccio, in cui "l'interazione motoria" (Parlebas 1999: 186-7) si basa sull'usare a proprio vantaggio la resistenza dell'avversario.

re agli stravolgimenti percettivi esperiti come effetti degli attacchi “mistici” (Fanoli 2017: 56-7; Bonhomme, Gabail 2018: 958-61). In terzo luogo, i *gàl-laaj* legati attorno alle braccia e alle gambe provocano un rigonfiamento muscolare che, accentuando la sensazione di rafforzamento, contribuisce a soggettivarsi come lottatore pronto al combattimento. Più in generale, l’uso di alcuni talismani partecipa alla riproduzione di disposizioni – coraggio, astuzia, fiducia in se stessi – e di vincoli morali – astinenza sessuale e direzione dell’aggressività verso l’esterno – centrali nel mondo del *làmb*³⁰. Rispetto ai combattimenti nell’arena, si tratta certo di una differente cultura materiale e motoria i cui effetti soggettivanti non sono analoghi: in un caso ci si identifica come avversari esterni, nell’altro come rivali della stessa *écurie*. Questa messa in scena della preparazione “mistica” per un torneo interno di lotta senza pugni ha poco della minuziosità e concentrazione di quella svolta allo stadio, attraverso la quale ci si prepara emotivamente, incorporando l’aggressività guerriera³¹, a uno scontro ruvido in cui si deve essere pronti a colpi duri. Ciò nondimeno, la messa in scena parodistica di queste condotte mi sembra sia leggibile come la possibilità di una relativa presa di distanza dall’identificazione normativa di *mbër*, che può favorirne un’assunzione attiva e creativa, più o meno consapevole.

Conclusioni

Pur non esaurendo i modi in cui ci si allena in un’*écurie*, le descrizioni precedenti esemplificano alcune variazioni di intensità che presiedono alle “tecniche di sé” lottatore. Le diverse modulazioni delle sessioni di allenamento possono essere considerate la risultante dei rapporti di potere tra partecipanti, allenatori e spettatori, imbricati nella cultura materiale e correlati ai discorsi della mascolinità guerriera e del *jom* dell’uomo.

30. In modo schematico mi limito a segnalare: che alcuni talismani sono considerati perdere la loro efficacia qualora entrino a contatto con donne o nel caso di dispute all’intero dell’entourage del lottatore; del repertorio “mistico” comune nel *làmb* fanno parte una serie di oggetti per aumentare coraggio e forza, attrarre fortuna e celebrità; in parte la “battaglia mistica” si gioca attraverso una serie di astuzie e precauzioni per carpire i segreti degli avversari, attaccarli e prevenire le loro analoghe manovre, pratiche che presentano dei paralleli con tecniche di lotta basate sulle finte e il ribaltamento di forze (Fanoli 2017).

31. Tutti i lottatori con cui parlai della loro preparazione “mistica” avevano almeno un *tuul*, un talismano o preparato ingeribile ritenuto rendere invulnerabili alle armi metalliche. Sebbene alcuni ne parlassero come una precauzione in caso di risse con tifosi armati, mi sembra piuttosto che la sua efficacia vada ricercata in come permette di prepararsi a uno scontro duro. I modi in cui i marabutti provano la loro efficacia – dimostrando che spunzoni o coltelli non possono perforare la pelle – costituisce un potente mezzo per incorporare il senso di quasi invulnerabilità e impavidità necessario a un incontro di *làmb*.

Questi discorsi sono immanenti al dispositivo *écurie*. Non ci si stupisce, quindi, che molti lottatori mettano in mostra una dedizione totale nella preparazione. Tuttavia, andando oltre le dichiarazioni pubbliche e le prime osservazioni, emerge un quadro assai articolato nel quale i rapporti tra motricità e materialità, alla base delle messe-in-oggetto soggettivanti, variano in correlazione a diversi gradi di costrittività dei giochi di verità e dei rapporti di potere. Abbiamo visto come il ruolo disciplinare e di sorveglianza degli allenatori oscilli tra vigilanza puntuale e un'attitudine al lasciar correre. Anche i modi di fare corpo con gli elementi materiali della sala e con i compagni variano di conseguenza. Per quanto il *lamb* sia apparentemente uno sport individuale, ci si allena (così come si lotta nell'arena)³² sempre in coordinazione e opposizione dinamica con gli altri e in rapporto a un ambiente materiale – si pensi al movimento coordinato durante le flessioni, agli spostamenti all'indietro con le mani che pescano nella sabbia, al corpo-a-corpo e all'incorporazione dell'arsenale “mistico”. Queste messe-in-oggetto soggettivanti, al di là di alcune costanti, si rimodulano processualmente in risposta alle contingenze situazionali. La presenza delle telecamere, dello *chef de file*, di dirigenti con il potere di scegliere chi scenderà nell'arena e gli incontri in programma costituiscono fattori importanti nella formazione dei modi in cui ci si allena agendo su se stessi e sugli altri. Ho proposto la locuzione regimi d'intensità per analizzare questa composizione instabile tra tecniche di sé embricate in un ambiente socio-materiale, relazioni di potere e discorsi. L'ipotesi sostenuta è che le loro variazioni – producendo strappi nelle maglie del controllo e della sua assimilazione, rendendo meno rigidi i giochi di verità, lasciando spazio a opportunità ludiche e a una maggior fluidità nell'incorporazione della mascolinità guerriera – costituiscano il volano per un'appropriazione creativa e una rimessa in discussione dell'identità normativa di lottatore, ancorché scarsamente verbalizzata.

32. La preparazione e lo svolgimento degli incontri coinvolge un ampio gruppo (parenti, amici, compagni di *écurie*, personalità pubbliche, specialisti magico-religiosi). Come scrivono Julien Bonhomme e Laurent Gabail: “Nell'arena, il lottatore incarna letteralmente un collettivo e la sua forza è una forza collettiva” (2018: 963).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, Giorgio, 2006, *Che cos'è un dispositivo ?*, Roma, Nottetempo.
- Audrain, Xavier, 2004, Du *ndigël* avorté au parti de la vérité, *Politique Africaine*, 96: 99-118.
- Baller, Susann, 2007, Être jeune, masculin et sportif : représentations urbaines de la masculinité au Sénégal, in *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Georg Odile, ed, Paris, L'Harmattan: 167-190.
- Banégas, Richard, Jean-Pierre Warnier, 2001, Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir, *Politique Africaine*, 82: 5-23.
- Barthélémy, Marianne, 2014, Écuries et écoles de lutte à Dakar: analyse et perspectives, in *Corps en lutte: l'art du combat au Sénégal*, Chevé Dominique et al., eds, Paris, CNRS Éditions: 127-137.
- Bayart, Jean-François, 2004, Conclusion. « Total Subjectivation », in *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Jean-François Bayart, Jean-Pierre Warnier, eds, Paris, Karthala: 215-253.
- Bayart, Jean-François, Jean-Pierre Warnier, eds, 2004, *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala.
- Besnier, Niko, 2018, Corps, sports et futurs: la lutte sénégalaise dans un contexte global, *Corps*, 16: 111-25.
- Bonhomme, Julien, Laurent Gabail, 2018, Lutte mystique. Sport, magie et sorcellerie au Sénégal, *Cahiers d'études africaines*, 231-232, LVIII, 3-4: 939-974.
- Bourdieu, Pierre, 2005 [1980], *Il senso pratico*, Roma, Armando Editore.
- Chevé, Dominique, Cheikh T. Wane, Marianne Barthélémy, Abdou W. Kane, Ibrahima Sow, dir, 2014, *Corps en lutte. L'art du combat au Sénégal*, Paris, CNRS Éditions.
- Chevé, Dominique, Cheikh T. Wane, 2018, Ce que lutter veut dire. Lamb, bère et monde de la vie au Sénégal, *Corps*, 16: 11-26.
- Comaroff, Jean, John Comaroff, 1991, *Of Revelation and Revolution Volume 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- Comaroff, John, Jean Comaroff, eds, 2001, *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, London, Duke University Press.
- Comaroff, John, Jean Comaroff, 2009, *Ethnicity Inc.*, Chicago, Chicago University Press.
- Connell, Raewyn, James Messerschmidt, 2005, Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept, *Gender & Society*, 19, 6: 829-59.
- Cornwall, Andrea, Nancy Lindisfarne, eds, 1994, *Dislocating Masculinities: Comparative Ethnographies*, London, Routledge.
- Dahou, Tarik, Vincent Foucher, 2004, Le Sénégal, entre changement politique et révolution passive, *Politique Africaine*, 96: 5-21.
- Deleuze, Gilles, 2000 [1990], *Pourparler*, Macerata, Quodlibet.

- Diouf, Mamadou, Mara Leichtman, eds, 2009, *New Perspective on Islam in Senegal*, New York and Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Downey, Greg, 2005, *Learning Capoeira. Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*, New York, Oxford University Press.
- Downey, Greg, 2014, Capoeira as an Art of Living: The Aesthetics of a Cunning Existence, in *Intellectualising Combat Sports*, Keith Gilbert, ed, Champaign, Common Ground: 247-265.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and The Other. How Anthropology Makes its Objects*, New York, Columbia University Press.
- Fanoli, Francesco, 2017, Corps travaillés dans la lutte. Fabriquer des lutteurs de l'amb à Dakar, *Politique Africaine*, 147: 45-63.
- Faye, Ousseynou, 2002, Sport, argent e politique: la lutte libre à Dakar (1800-2000), in *Le Sénégal contemporain*, Momar-Coumba Diop, ed, Paris, Karthala: 309-340.
- Foucault, Michel, 1984, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, Michel, 2001 [1994], *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard.
- Hann, Mark, 2018, La lutte précaire: un sport de combat Sénégalais à l'ère du néolibéralisme, *Corps*, 16: 99-109.
- Hastrup, Kirsten, 1990, The Ethnographic Present: A Reinvention, *Cultural Anthropology*, 5, 1: 45-61.
- Havard, Jean-François, 2001, Ethos *bul faale* et nouvelles figures de la réussite au Sénégal, *Politique Africaine*, 82: 63-77.
- Havard, Jean-François, 2018, Lutter pour sa réputation au Sénégal, *Corps*, 16 : 71-81.
- Herzfeld, Micheal, 2004, *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in a Global Hierarchy of Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Herzfeld, Micheal, 2005 [1997], *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York & London, Routledge.
- Iliffe, John, 2005, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Julien, Marie-Pierre, Jean-Pierre Warnier, dir, 1999, *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan.
- Ly, Boubacar, 1966, *L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés toucouleurs et wolof*, thèse 3^e cycle, faculté des lettres, Paris, 2 t.
- Palumbo, Berardino, 2003, *L'Unesco e il campanile*, Roma, Meltemi.
- Palumbo, Berardino, 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere.
- Parlebas, Pierre, 1999, *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*, Paris, INSEP.
- Peano, Irene, 2008, Wrestling Masculinities: Metaphors of Purity and Metonymical Bodies in Senegalese Arena, *Cambridge Anthropology*, 27, 2: 36-56.
- Perry, Donna L., 2005, Wolof Women, Economic Liberalization and the Crisis of Masculinity in Rural Senegal, *Ethnology*, 44, 3: 206-27.

- Piga, Adriana, 2000, *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Roma, Bagatto.
- Rosselin-Bareille, Céline, ed, 2017, Matière à former, *Socio-Anthropologie*, 35, nouvelle série.
- Seck, Djibril, 2015, Ordre colonial, identité et masculinité. La lutte à Dakar 1914-1960, *Liens*, 19, nouvelle série: 175-192.
- Seck, Mamadou, 2011, *Le bàkk et le bàkku: danse gymnique et chorégraphique des lutteurs sénégalais*, Mémoire de Maîtrise, INSEPS.
- Senellart, Michel, 2005, Nota del curatore, in *Sicurezza, territorio, popolazione*, Michel Foucault, Milano, Feltrinelli: 273-292.
- Wacquant, Loïc, 2002 [2000], *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, Roma, DeriveApprodi.
- Warnier, Jean-Pierre, 2002, Les jeux guerriers du Cameroun de l'Ouest. Quelques propos iconoclastes, *Technique & culture*, 39: 177-194.
- Warnier, Jean-Pierre, 2004, Introduction. Pour une praxéologie de la subjectivation politique, in *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Jean-François Bayart, Jean-Pierre Warnier, dir, Paris, Karthala: 7-31.

Francesco FANOLI achieved his PhD in Anthropology and Historical-linguistic studies at the University of Messina in 2015. He conducted a long-term fieldwork on “traditional Senegalese wrestling” practices in Dakar, focusing on “sportivization”, embodiment, and socio-cultural processes embedded in trainings, bouts and their preparation. He published on African migrations, “griots” and Senegalese wrestling. His most recent articles include: *Lotta tradizionale o sport nazionale? Economia morale, molecolarità e poteri nel làmb in Senegal* (*Etnografia e ricerca qualitativa*, n. 3, 2016); *Corps travaillés dans la lute. Fabriquer des lutteurs de làmb à Dakar* (*Politique africaine*, n. 147, 2017).

f.fanoli@gmail.com

