

Incertezza: vite, marginalità e futuro ad Addis Abeba, Etiopia¹

MARCO DI NUNZIO
University of Birmingham

Riassunto

Questo articolo esamina l'incertezza dal punto di vista dei giovani emarginati nel centro di Addis Abeba. Partendo da una narrazione delle molteplici esperienze che hanno plasmato le traiettorie di questi giovani, esamino come e perché l'imprevedibilità del futuro sia vista non come un pericolo, ma come un modo per affrontare esperienze di marginalità ed esclusione. Con questa analisi, questo articolo mira a offrire un approccio aperto (open-ended) allo studio delle traiettorie di vita dei giovani in Africa, fornendo al contempo un resoconto etnografico di come l'incertezza diventi un terreno per agire e sperare.

Parole chiave: incertezza, futuro, presente, marginalità, Etiopia.

Embracing uncertainty: Young people on the move in Addis Ababa's inner city

This article examines uncertainty from the perspective of marginalized young men in Addis Abeba's inner city. Starting from an appreciation of the multiple experiences that have shaped the trajectories of these young men, I examine how and why the fact of not knowing what is going to be next enabled them to

¹ La versione inglese del testo è pubblicata in *Ethnographies of Uncertainty in Africa. Anthropology, Change and Development*, E. Cooper & D. Pratten (eds.), pp. 149-172, London: Palgrave MacMillan, 2015. La traduzione è di Mariacira Improta e Erika Grasso.

navigate their condition of marginality and exclusion. For them, uncertainty was a state of possibility that they embraced as a ground for action and hope. This article aims to offer an open-ended approach to the study of life trajectories of young people in Africa, while providing an ethnographic account of how uncertainty is translated culturally, morally and through social practice into a sense of possibility.

Keywords: uncertainty, future, present, marginality, Ethiopia.

Vite molteplici²

Haile, Ibrahim and Said sono nati nel centro di Addis Abeba tra i primi anni Settanta e la metà degli anni Ottanta del Novecento in famiglie provenienti da aree lontane dalla capitale etiopica. Come molti dei loro amici, appartengono alla prima generazione nata ad Addis Abeba. I loro genitori sono tra i migranti che tra il 1960 e il 1980 costituirono una grossa fetta della popolazione della città dell'epoca (Getahun Benti 2007). I tre, cresciuti in un quartiere povero in Arada, l'antico centro storico di Addis Abeba, vivevano in abitazioni popolari fornite dal governo e i membri delle loro famiglie erano impiegati in lavori che non permettevano loro di considerarsi benestanti. Ad Addis Abeba, Wubit, originaria della regione di Amhara (nel nord dell'Etiopia) e madre di Haile, che all'epoca era solo un bambino, è entrata presto nel giro della prostituzione per sostenere se stessa e i suoi figli. Alcuni anni dopo, Ahmed, il padre di Ibrahim, ha seguito la rotta migratoria che ha portato molti Gurage dal sud ovest del Paese alla capitale, dove trovarono impiego come lavoratori alla giornata o come commercianti (Garretson 2000). Qui, Ahmed iniziò come lustrascarpe. In seguito, trovò lavoro come cameriere nella pasticceria dove fu impiegato

² Desidero ringraziare la Wenner Gren Foundation, il British Institute in Eastern Africa (BIEA), e l'Institute of Social and Cultural Anthropology (ISCA), il Wolfson College e l'All Souls' College dell'Università di Oxford per il loro sostegno durante la prima parte di questa ricerca. Sono grato alla Fondation Wiener Anspach a Bruxelles per avermi permesso di condurre ulteriori ricerche e scrivere questo articolo. Ringrazio lo staff dell'Institute of Ethiopian Studies di Addis Abeba per aver facilitato la mia ricerca in Etiopia e Liz Cooper, David Pratten, Jonny Steinberg, Henrik Vigh, Laura Camfield, Diego Maria Malara, Mariacira Improta, Erika Grasso ed Emma Lochery per i loro commenti. Questo capitolo è dedicato a Solomon, che spero abbia trovato la propria pace. I veri nomi delle persone che compaiono nel testo sono stati cambiati per proteggere la loro privacy.

fino alla sua morte, a eccezione di alcuni anni in cui ha gestito un piccolo negozio di quartiere.

Haile, Ibrahim e Said sono cresciuti in un periodo caratterizzato da significative trasformazioni nella storia del Paese. Quando Haile aveva quattro anni, alcuni giovani ufficiali deposero Haile Selassie. Nella metà degli anni Ottanta, quando Haile aveva tredici anni, Ibrahim sei e Said era solo un neonato, per un decennio il Paese visse sotto il comando di una giunta militare, il Derg. Furono i giorni drammatici del Terrore Rosso³ che condussero alla graduale trasformazione del Paese in un regime socialista, con la nazionalizzazione dei beni privati e le campagne di reinsediamento e di creazione di villaggi nelle zone rurali. Nell'ottobre 2009, quando ho iniziato la mia ricerca, l'Etiopia e i miei interlocutori avevano già avuto esperienza di molteplici trasformazioni. Nel 1991, la caduta della giunta militare e la vittoria del Fronte di Liberazione del Popolo del Tigray (TPLF) furono seguiti dall'apertura del mercato libero e da una graduale liberalizzazione dell'economia. Da allora, e fino al 2019, il Fronte Democratico Rivoluzionario del Popolo Etiope (EPRDF), una coalizione di partiti politici guidati dal TPLF, ha governato il Paese attraverso una combinazione di misure repressive e di una politica di sviluppo ad ampio spettro. In questo periodo, un susseguirsi di capovolgimenti, congiunture, singoli eventi, relazioni e interazioni ha condotto i miei interlocutori verso direzioni diversificate. Nell'affrontare le sfide, gli ostacoli, le opportunità e le sventure che segnavano la loro esistenza, vedevano l'aprirsi e il chiudersi di potenziali traiettorie di vita. Al momento del nostro incontro, Ibrahim era appena trentenne. Aveva da poco trovato un lavoro come parcheggiatore (*parking guy*) in una cooperativa creata dall'amministrazione locale per i giovani disoccupati. Il lavoro dei parcheggiatori consisteva nell'emettere *ticket* per le auto parcheggiate nelle strade assegnate loro dal governo locale e raccogliere i pagamenti dagli autisti. L'iniziativa del governo non era isolata, ma parte di un più ampio tentativo del partito al potere di riconquistare la fiducia dei giovani che avevano supportato quelli di opposizione durante le

³ Dopo la deposizione di Haile Selassie nel 1974, le fratture all'interno dei gruppi di studenti coinvolti nella rivoluzione e una lotta di potere all'interno del Derg provocarono uno dei periodi più drammatici e violenti della recente storia etiope. Molti giovani e studenti, così come i quadri del regime, furono uccisi nel contesto della diffusa violenza quotidiana che si concluse solo nel 1978 (Tronvoll, Schaefer & Girmachew Alemu Aneme 2009).

elezioni del 2005 e partecipato agli scontri e alle dimostrazioni successive⁴. Inoltre, Ibrahim arrotondava le entrate vendendo telefonini usati. In passato, era riuscito a trovare lavori retribuiti e aveva preso parte all'economia di strada ai margini della legalità. Era stato un truffatore professionista, il manager di un cinema informale, ma anche un operaio edile, un custode, un aiuto muratore, un muratore specializzato in costruzioni e, per un breve periodo, un talentuoso venditore di scarpe. La pluralità e l'eterogeneità delle potenziali traiettorie con le quali Ibrahim era venuto in contatto avevano reso la sua vita, come egli stesso la definiva, lunga e intensa.

Anche Said e Haile avevano avuto una vita lunga e intensa. Said, giovane uomo di quasi trent'anni, era stato uno studente fino all'età di undici o dodici anni, per poi diventare un truffatore, un noleggiatore di biciclette, un ladro di ricambi di auto e cellulari e, infine, un parcheggiatore. All'epoca, Haile aveva circa quarant'anni, era stato uno studente fino all'età di quattordici anni, per poi diventare un borseggiatore, un rapinatore, un operaio giornaliero presso vari cantieri. Con il crollo del Derg provò a fuggire dall'Etiopia, come avevano fatto molti altri giovani etiopi. All'età di ventidue anni trascorse nove mesi come rifugiato nel sud del Paese, sul confine keniota. Appena si rese conto che non avrebbe mai potuto lasciare il continente, decise di ritornare ad Addis Abeba. Lavorò allora come manager di un cinema informale e, poi, fu arruolato come soldato sul fronte etiopico-eritreo⁵. Dopo aver trascorso alcuni anni sulla strada, è entrato a far parte di una cooperativa governativa che produceva blocchi di cemento; infine, è diventato parcheggiatore: la sua vita si è caratterizzata per alti e bassi. Sposò una donna conosciuta durante l'addestramento mi-

⁴ Nel 2005, per la prima volta, i partiti di opposizione registrarono un significativo successo elettorale, in particolare nella capitale etiopica. Quando il partito al potere dichiarò la vittoria, si verificarono manifestazioni e rivolte, protestando contro un'elezione che molti credevano fosse stata truccata (Abbink 2006). Il partito al potere etichettò i manifestanti come «giovani disoccupati» e «vagabondi pericolosi» e rispose con una repressione violenta: più di 200 persone furono uccise e 30.000 arrestate nella sola Addis Abeba.

⁵ Tra il 1998 e il 2002, l'Etiopia e l'Eritrea combatterono una guerra che fece decine di migliaia di vittime su entrambi i fronti. Innescato da problemi di frontiera, il conflitto era legato alla più lunga storia delle relazioni tra la popolazione tigrina di entrambe le parti e due movimenti che guidarono la lotta contro il regime socialista prima dell'indipendenza eritrea: il Fronte di liberazione popolare del Tigray dalla parte etiopica e il Fronte di liberazione popolare dell'Eritrea sul lato eritreo (Tekeste Negash & Tronvoll 2000).

litare nella regione di Amhara, prima di andare al fronte. Con lei le cose non funzionarono. All'epoca della mia ricerca, la coppia aveva un figlio di quattro anni a cui Haile teneva molto. Compresi presto che una delle sue preoccupazioni era quella di permettere al figlio di vivere una vita completamente differente dalla sua.

Traiettorie di vita e incertezza

Haile, Ibrahim e Said, così come i loro coetanei, erano visti dal governo come “giovani” e coinvolti in progetti diretti alla gioventù. In questo contesto, il termine “gioventù” non ha una dimensione necessariamente anagrafica. In effetti, si tratta di una categoria relazionale (Durham 2000); essa riflette il modo in cui il governo etiope, e non solo, ha cercato di narrare, raccontare e cooptare settori marginalizzati delle città attraverso una particolare narrazione della gioventù (Abbink & van Kessel 2005; Di Nunzio 2017; Honwana & de Boeck 2005; Mains 2012). D'altro canto, i miei interlocutori si considerano, “giovani” o “ancora giovani”, non necessariamente in senso politico, ma da un punto di vista che li vede immaginare il loro percorso in divenire (Vigh 2006a).

Le loro storie offrono un quadro che differisce dalla rappresentazione della gioventù come una condizione di crisi (Cruise O'Brien 1996) e morte sociale (Vigh 2006b). In questa prospettiva, gli studiosi hanno spesso sostenuto che le vite dei giovani in Africa sono determinate dalla discrepanza tra le aspettative di progresso e di avanzamento sociale e la mancanza di opportunità per raggiungere gli obiettivi desiderati (Abbink & Van Kessel 2005; Cruise O'Brien 1996; Mains 2012). Essi sarebbero bloccati perché le loro esperienze reali sono lontane dalla soddisfazione dei loro obiettivi ideali (Hansen 2005), ma speranzosi perché, in attesa di raggiungere i propri traguardi, elaborerebbero nuove identità, discorsi, visioni e modi di agire (Ralph 2008; Mains 2012). Quando ho avuto modo di conoscere in modo più approfondito le traiettorie di vita dei miei interlocutori, mi sono reso conto che tali narrazioni non spiegano la pluralità di traiettorie ed esperienze delle loro vite. Nonostante le condizioni di povertà, i miei interlocutori hanno ricoperto una grande varietà di ruoli, tra cui quello di genitori. Malgrado la molteplicità delle loro esperienze, raramente hanno trovato una via di uscita dalla condizione di marginalità. Molti giovani, inclusi quelli citati in questo contributo, descrivono se stessi come bloccati o incastrati. Nonostante questo, il presente è raramente

esperito e “navigato” come un limbo tra una condizione di mancanza di opportunità e la visione di un futuro migliore. Analogamente, benché il matrimonio, la genitorialità e un lavoro stabile o, per meglio dire, l’arricchimento economico, siano traguardi sociali altamente desiderati, essi non vanno intesi come meri criteri rispetto a cui i giovani elaborano e valutano le proprie traiettorie di vita.

Il coinvolgimento dei miei interlocutori in una pluralità di campi di pratiche, ruoli e carriere, appare radicato nel loro riconoscimento dei limiti: non solo di quanto essi potessero fare, ma anche di cosa potessero sapere. Per questo, propongo di indagare le traiettorie di vita dei soggetti attraverso un approccio aperto, *open-ended* (Miyazaki 2004). L'impossibilità di conoscere cosa sarebbe accaduto in futuro, li rendeva consapevoli dell'incertezza della vita e, quindi, della sua natura imprevedibile e indeterminata. Questo non era necessariamente motivo di preoccupazione. L'incertezza era percepita come qualcosa che permetteva loro di riflettere sullo stato della loro vita e sulla situazione di povertà ed esclusione e interpretare queste dimensioni come condizioni non definitive e tanto meno irreversibili. Haile, Ibrahim, Said e molti dei loro coetanei, non si limitavano a considerare l'incertezza come campo della pratica sociale e della speranza, ma andavano oltre, abbracciandola. Comprendere il loro percorso, potrebbe dare un nuovo contributo all'immagine della gioventù nel continente africano fornita dagli studi antropologici e aprire un nuovo campo etnografico per il dibattito teorico sull'incertezza in Africa.

Ritengo che, come primo passo, vada presa in considerazione la definizione di incertezza. Rifacendosi al pensiero del filosofo pragmatista John Dewey, Susan Reynolds Whyte ha sostenuto che le incertezze riguardano il modo in cui le persone agiscono e vivono nel corso della loro esistenza. L'incertezza nasce dalla nostra incapacità di conoscere o prevedere il verificarsi degli eventi (Whyte 2009: 213). Essa esprime l'imprevedibile, l'indeterminatezza di ciò che sta per accadere, sia nell'immediato sia a lungo termine. Vivere nell'incertezza, quindi, comporta vivere in uno stato di contingenza, intesa come condizione che dipende dal corso di azioni e di eventi che non si possono né predire né conoscere (Bledsoe 2002; Whyte 2009). Incertezza e contingenza sono temi comuni negli studi antropologici ed etnografici riguardo al continente africano, essi mettono in luce esperienze e condizioni diversificate di insicurezza, vulnerabilità e rischio.

Così come ho fatto in altri miei lavori e riprendendo il materiale che ho raccolto durante i diciotto mesi di ricerca sul campo, tra il 2009 e il 2013,

durante i quali ho indagato la vita di strada nel centro di Addis Abeba, propongo di guardare l'incertezza come terreno di possibilità. Questo non significa sottovalutare le ambiguità delle relazioni sociali studiate da Susan Reynolds Whyte (1997) nelle sue indagini sulle disgrazie o ignorare le condizioni reali di esclusione, insicurezza sociale e vulnerabilità dei soggetti e il loro rapporto con le esperienze di incertezza. Non va dimenticato che le vite dei giovani uomini con i quali sono entrato in contatto erano inquadrare in una cornice di marginalità (Di Nunzio 2017). Tuttavia, non è possibile comprendere a fondo la marginalità, se non investigando il modo in cui l'esclusione è intesa, narrata ed esperita. Secondo questa prospettiva, è mio obiettivo esaminare come l'imprevedibilità dell'esistenza diventi terreno di azione e speranza.

Filosofi come John Dewey (1930) ed Ernst Bloch (1976) hanno messo in evidenza che l'incertezza e l'indeterminatezza possono essere fruttuose. Affinché sia possibile verificare etnograficamente come e perché questo sia valido, ritengo sia necessaria un'importante distinzione. Il fatto che il futuro sia sconosciuto e, quindi, indeterminato e potenzialmente variabile, spesso non è sufficiente a ispirare un senso di possibilità, specialmente in contesti di esclusione e di marginalità. Studi sui giovani in condizione di marginalità hanno mostrato che, nonostante le grandi potenzialità di un futuro indeterminato, nell'esperienza dei soggetti persistono profonde ansie e preoccupazioni. Come sostenuto da Hirozaku Miyakazi (2004) nel suo studio etnografico sul sapere delle isole Fiji, si tratta di invertire il presupposto filosofico secondo cui l'indeterminato e l'incerto contengono intrinsecamente i semi della possibilità. Piuttosto, si dovrebbe riconoscere e apprezzare le potenzialità che rendono l'incertezza una condizione produttiva; riconoscere la potenzialità dell'incertezza è un traguardo esistenziale che le persone perseguono con i mezzi a loro disposizione. Da questo punto di vista, i miei interlocutori "abbracciavano l'incertezza" come tentativo di raggiungere l'indeterminatezza. In altre parole, essi non investivano semplicemente sulla generica convinzione che ciò che non è ancora stato potrebbe verificarsi in un futuro sconosciuto. Bensì, essi sintonizzavano le loro pratiche sociali e la loro quotidianità su un modo di vivere perseguito mediante un esercizio di riflessione quotidiano. Questo contributo si propone di esaminare come e perché i giovani emarginati abbiano abbracciato l'incertezza in diversi campi della loro esistenza. In questo senso, il mio primo passo è riconoscere la necessità di riorientare l'analisi verso una considerazione più aperta delle relazioni tra presente e futuro e tra obiettivi

sociali desiderati e risultati reali. Spero che queste osservazioni metodologiche iniziali abbiano posto le basi per un' esplorazione etnografica di come e perché i miei interlocutori hanno abbracciato l'incertezza.

Abbracciare l'incertezza

L'adozione di un approccio analitico aperto delle relazioni è utile per fare luce sulle relazioni tra incertezza, azione e speranza e per superare le narrazioni normative riguardo la gioventù. A mio avviso, il presente e il futuro non sono orizzonti disconnessi della pratica sociale. Come hanno sottolineato Henrik Vigh (2006a) e Morten Axel Pedersen (2012), essi sono strettamente interconnessi: solo vivendo il presente e navigando le ramificazioni dell'immediato si può essere in grado di modellare e anticipare un futuro potenziale. Il futuro è meglio caratterizzato come emergente dal presente e modellato dalla contingenza e dall'imprevedibilità della vita, piuttosto che come un orizzonte di obiettivi sociali non raggiunti rispetto ai quali il presente viene valutato come un fallimento. Questa visione delle relazioni tra l'immediato e il lungo termine, non fa solo eco al riconoscimento dato dai miei interlocutori all'incertezza. Fornisce anche un modo per chiedersi se i traguardi sociali desiderati, quali un lavoro stabile, la paternità e il matrimonio, abbiano un effetto normativo sul modo in cui le persone danno un senso alle traiettorie della propria vita. Ciò è fondamentale per comprendere perché i giovani nel centro di Addis Abeba abbraccino l'incertezza come un campo di azione e speranza. I protagonisti di questo contributo non trascorrevano molto tempo a chiedersi come la loro vita sarebbe potuta essere. Essi sognavano molto, certamente, ma la visione di un futuro migliore raramente era immaginata come un piano da perseguire. In verità, ciò che era percepito come realizzabile era negoziato e immaginato in relazione alle opzioni che apparivano all'orizzonte. Come si vedrà più avanti, questi giovani descrivevano l'equilibrio esistenziale tra opportunità e possibilità future facendo riferimento alla nozione locale di *idil*, una *chance* o, meglio, un "colpo di fortuna". Prima di avere una possibilità, sostenevano, non si può sapere come sarà il futuro, solo quando ne ottieni una, è possibile comprendere quale direzione potrebbe prendere la vita. I miei interlocutori non si preoccupavano tanto di capire come sarebbe stato il futuro, ma, piuttosto, di esporsi alla possibilità di avere una *chance*. Abbracciare l'incertezza era il metodo, il modo di esistere, il paradigma della pratica sociale che, credevano, avrebbe potuto metterli in questa posizione.

In questo contesto, come e perché abbracciare l'incertezza è una modalità di esistenza e pratica sociale? Per meglio comprendere ciò è utile fare una distinzione tra speranza e aspettativa sociale. Un'aspettativa sociale implica un senso di diritto: il sentire di dover avere qualcosa. Nell'Etiopia urbana, per esempio, i giovani istruiti preferiscono rimanere disoccupati anziché accettare un lavoro nel settore informale. Non solo ambiscono a un impiego nel settore pubblico, ma si sentono autorizzati a desiderarlo a causa del loro percorso formativo (Mains 2012). Per quanto riguarda la speranza, le cose funzionano in modo diverso. Vincent Crapanzano (2004) ha sottolineato che la speranza consiste nel riconoscere che fattori al di fuori del nostro controllo limitano ciò che è possibile fare. Hirozaku Miyazaki (2004) va oltre, sostenendo che la speranza è un modo attraverso il quale riorientare la nostra conoscenza e, potenzialmente, modificare la nostra azione mentre affrontiamo i nostri limiti di fronte all'indeterminatezza e all'imprevedibilità. In altre parole, la speranza è sia un'espressione dei nostri limiti sia un "metodo" per affrontarli. Nel centro di Addis Abeba, abbracciare l'incertezza era lo strumento esistenziale che permetteva ai miei interlocutori di sperare, o, meglio, di guardare le loro vite attraverso la lente del possibile (Whyte 1997, 2002). Questo atteggiamento era dovuto alla loro condizione di marginalità, la quale non dava molto spazio per "aspettarsi" qualcosa di diverso dalla reiterazione della condizione di esclusione e sottomissione: quando non si ha molto, mi hanno insegnato i miei interlocutori, non ha senso aspettarsi e attendere che qualcosa avvenga.

Questo è stato il punto di partenza della mia indagine etnografica su come i giovani nel centro di Addis Abeba abbiano riconosciuto i limiti della propria capacità di azione e sul perché abbiano abbracciato l'incertezza come modalità di esistenza e pratica sociale. L'obiettivo del mio lavoro è mostrare che i tentativi dei miei interlocutori di realizzare le potenzialità dell'indeterminatezza sono un modo per esplorare la marginalità e l'esclusione.

Il lavoro della mente

Due mesi prima che lasciassi Addis Abeba per una pausa di scrittura di due anni, Mikias, un coetaneo di Haile e un buon amico di Haile Ibrahim, descrisse come vedeva la propria vita e quella dei suoi amici, confrontandola con la mia: «Sì, stai cambiando, ma guardaci. La nostra vita è sempre

la stessa, mastichiamo [*khat*]⁶, beviamo, siamo prigionieri... prigionieri legali». Mikias intendeva dire che erano prigionieri, non per aver infranto la legge, ma per non essere in grado di avere una vita diversa dalla quella trascorsa fino ad allora. L'esperienza di una vita senza un potenziale cambiamento era spesso causa di angoscia, ansia e preoccupazione. Dopo una giornata trascorsa a rincorrere turisti e alla ricerca di modi per cavarsela, Medhane, una guida turistica di strada, si lamentò con me:

Ho la depressione. I giorni son tutti uguali. [...] Marco, stai avendo una grande opportunità. Stai facendo una ricerca e so che ce la farai. Non so di me, cosa farò in futuro. Tutti i giorni sono sempre gli stessi, vorrei avere un'opportunità, solo una...

Lo stress, la preoccupazione, i timori, l'angoscia e la pressione in amaro vengono indicati con le parole *č'inqet* e *tečenneqe* che significano: «avere ansia, essere in difficoltà, essere sotto stress, essere in gravi difficoltà, mostrare preoccupazione, essere ansiosi, preoccuparsi, sentirsi a disagio, provare grandi dolori» (Leslau 2005: 239). Nella sua etnografia sui giovani disoccupati istruiti a Jimma, città dell'Etiopia meridionale, Daniel Mains (2012) ha confrontato l'esperienza di *č'inqet* dei suoi interlocutori con quella che Brad Weiss (2009) ha descritto come il «troppo pensare» dei giovani emarginati di Arusha. Questi autori hanno sottolineato che, per questi giovani, lo stress e le ansie erano forme attive di pensiero. Preoccupandosi e provando ansia, essi affrontavano le circostanze della loro esistenza (Weiss 2009: 114). Ibrahim e Haile, come molti altri nel centro di Addis Abeba, erano preoccupati e riconoscevano che, nonostante i molteplici impegni, non erano riusciti a spezzare la routine oppressiva rappresentata dalla riproduzione quotidiana della loro condizione di marginalità ed esclusione:

Hai *č'inqet* quando fai sempre la stessa cosa e faresti qualcosa di diverso. Ad esempio, mi sveglio, faccio colazione e, quindi, faccio il mio lavoro, sempre lo stesso. Ho *č'inqet* per questo motivo.

Allo stesso tempo, erano consapevoli che vivere una vita fatta di stress e di ansia era un'esperienza esistenziale soffocante, che avrebbe potuto por-

⁶ Stimolante masticato in Africa orientale e Yemen.

tarli all'autodistruzione e alla definitiva negazione della loro capacità di agire e di sperare. Come mi ha detto Haile:

Il 90% dei miei amici, ragazzi della mia età, sono morti. Il motivo per cui sono morti è perché non sono sopravvissuti alla tensione, non erano felici [...]. Alcuni di loro avevano appena iniziato a bere troppo e sono morti per questo.

Durante la mia presenza sul campo, il graduale sviluppo della follia di Mesfin veniva interpretato come conseguenza di *č'inqet*. Mesfin era una delle guide turistiche di strada più giovani della mia area di ricerca. Fumava marijuana (*ganjia*) e alcuni dei suoi amici pensavano che questo non gli fosse di alcun aiuto. «Devi tenere i piedi per terra quando le cose sono difficili e la *ganjia* non va bene perché ti fa pensare», mi disse Fasil, anche lui guida turistica di strada e un buon amico di Mesfin. A causa dello stress e dell'ansia, aggiunse, Mesfin aveva insultato un poliziotto per strada. Fu portato in prigione e picchiato per giorni dai poliziotti. Quando uscì, pareva essere una persona diversa: non mangiava, fumava e si comportava follemente:

Ora tutti pensano che lui sia pazzo. Mesfin cerca di dire e mostrare agli altri che non è pazzo e cerca di comportarsi normalmente. Questo è il modo in cui diventi sempre più pazzo.

Le cose peggiorarono di giorno in giorno, finché gli amici riuscirono a portarlo all'ospedale Maria Theresa. I coetanei che erano morti o impazziti rappresentavano il promemoria più drammatico delle potenziali conseguenze dei troppi pensieri. Le persone trovavano modi di convivere con l'ansia causata dall'irreversibilità della loro condizione di povertà e ognuno aveva la propria soluzione. Ibrahim, per esempio, faceva appello alla sua capacità di dimenticare:

È bello che tu pensi a quello che devi fare, ma non farlo troppo. Le persone impazziscono per il troppo pensare. Mi piace il mio cervello, è incredibile, posso dimenticare le cose, questo rende le cose più facili.

Haile sottolineava l'importanza di essere felici mentre si affrontano le difficoltà: «Sai, quando ero in prigione, o scappando in Kenya o combattendo al confine con l'Eritrea, è stato difficile, ma ero felice». Entrambi facevano affidamento sulla loro capacità di mantenere basso il volume dei loro pensieri, mentre si sintonizzavano sull'apprezzamento di ciò che potevano fare con quanto la vita "qui-e-ora" stava offrendo loro. Da questa

prospettiva esistenziale, Ibrahim era pronto ad ammettere che preoccuparsi poteva essere una buona cosa: «perché ti spinge a fare qualcosa di nuovo». Oppure, allo stesso modo: «avere *čigir* [problemi] è positivo se sai come affrontarli».

Dimenticare, essere felici ed esercitare la propria capacità di affrontare i problemi sono parte di una forma di riflessione sociale o di una disciplina del sé fondata sul riconoscimento che ognuno è gettato nel mondo senza la possibilità di controllare le circostanze dell'esistenza, così come ha ricordato Michael Jackson (1989, 2005) richiamando Heidegger. Per i miei interlocutori, la domanda esistenziale non era «essere» o «non essere», ma “fare qualcosa” o “non fare nulla”. Essere nel mondo o scivolare via da esso attraverso la follia o la morte era percepito come dipendente da quest'ultimo dilemma. Tuttavia, come si vedrà, questa lotta esistenziale non era affrontata scegliendo se fare qualcosa o meno, ma affrontando questioni riguardanti il tempo, la moralità e l'imprevedibilità della vita sociale. Erano terreni nei quali abbracciare l'incertezza emergeva essere un modo di esistenza e pratica sociale.

L'età è solo un numero

La questione del “fare qualcosa” non riguardava solo l'approccio alla ripetitività della vita di tutti i giorni, ma anche le vie attraverso cui comprendere come una simile esperienza del presente potesse aprire a potenziali opportunità in futuro. Si trattava di un problema di tempo, o meglio, di avere tempo, che riguardava il modo in cui le persone concettualizzavano lo sviluppo delle loro traiettorie di vita. Come si è visto, i miei interlocutori sono stati in grado di trovare il modo di cavarsela e di impegnarsi in una molteplicità di ruoli, tra cui, nel caso di Haile, il matrimonio e la genitorialità. In questo contesto, la navigazione sociale di questi “giovani” non era, quindi, incentrata sulla transizione verso l'età adulta, come spesso ipotizzato dalla letteratura sulla gioventù in Africa. Ciò coincide con le analisi di Donald N. Levine (1965) e Reidulf K. Molvaer (1995) che hanno sottolineato come molte comunità in Etiopia, specialmente negli altopiani del nord, abbiano da tempo concettualizzato la vita di un individuo come un *continuum* di esperienze sociali che va dall'infanzia alla vecchiaia, e non come una successione lineare delle fasi della vita. Inoltre, la relazione tra età, tempo e avere tempo riguardava una riflessione esistenziale. È interessante notare che Ibrahim e i suoi amici non consideravano

“essere giovani”, o piuttosto “essere ancora giovani”, un problema. Ciò che li preoccupava era l’eventualità di diventare “poveri vecchi”. Invecchiare, pensavano, li avrebbe relegati in una condizione finale e irreversibile di povertà ed emarginazione.

Mentre ero a casa di Mikias, a parlare del passato, stavamo cercando di ricostruire la storia di *gang* e *gangster* nel centro di Addis Abeba. Volevo che i miei interlocutori fossero più precisi rispetto alle cronologie e avevo bisogno che Mikias, Ibrahim e Haile mi dicessero la loro età. Dato che c’erano altre persone nella stanza, mi sono presto reso conto che dichiarare la loro vera età poteva essere per loro motivo di imbarazzo. Per rompere il silenzio, ho dichiarato apertamente la mia età: ventisei anni. Hakimu, un giovane ingegnere e vicino di casa di Mikias che si è trovato coinvolto nella discussione, mi ha seguito: «venticinque!». Per evitare di fare lo stesso, Ibrahim ha fatto affidamento sul mio interesse antropologico riguardo alle ragioni per cui le persone fanno quello che fanno: «Non so perché gli Etiopi abbiano problemi a dire la loro età». Ha continuato: «C’è un proverbio in Etiopia che dice: Non chiedere mai l’età alle donne e l’importo del loro stipendio agli uomini». «Ma voi non siete donne!», esclamai. Ma Ibrahim aveva la sua teoria: «Le persone non vogliono andare in pensione, non vogliono che i loro capi si sbarazzino di loro. Se sapessero che sono vecchi, li caccerebbero». Netsanet, la donna che viveva nella stanza accanto a quella di Mikias, propose una teoria simile: «Se il governo conoscesse la loro età, non sarebbero in grado di fare formazione o fare anche i lavori che fanno!». Ibrahim rispose a Netsanet: «Che cos’è l’età? È solo un numero». Hakimu si unì alla conversazione: «L’età non è un fattore qui come lo è per il *faranjii* (straniero)». Chiesi alle persone nella stanza: «Ma avete paura di essere vecchi?»; «Non mi piace essere vecchio, e a te?», chiese Mikias. Ribatté Ibrahim:

Non voglio essere vecchio. Vedi, esco con tutti quei ragazzi, sto lavorando con loro. Vado in giro, bevo, sono ancora giovane. Quindi, guarda, quando hai trent’anni, vuoi avere la tua casa, un buon lavoro, vuoi sposare una donna, avere figli e sistemarti. Poi, l’altra fase è quando hai cinquant’anni. Inizi a preoccuparti della tua salute. Ora, siamo giovani, quando hai qualche malanno, dici «Non mi interessa, domani andrà via». Quando hai cinquant’anni, vuoi vedere subito il dottore.

Nel dire che non voleva essere vecchio, Ibrahim stava paragonando la sua potenziale vita futura a quella di suo padre e di altri anziani nel suo

quartiere. Mentre intervistavo i giovani nel mio sito di ricerca, ho scoperto che molti pensavano che il lavoro dei loro padri fosse tutt'altro che desiderabile. Un giovane coinvolto nei programmi governativi per l'occupazione, per esempio, sosteneva che il lavoro tipico di un padre era quello di guardia in un negozio, il cui guadagno non andava oltre i 300 birr (16 dollari americani) al mese. Questo era ritenuto insufficiente per sostenere una famiglia e implicava, quindi, che altri membri, a volte anche i bambini, dovessero contribuire al reddito familiare. Altri lamentavano che i loro padri non avessero lavorato abbastanza e che la loro mancanza di *yeseva fikir* (dedizione al lavoro) fosse la ragione della loro povertà. Ibrahim rispettava suo padre, ma riconosceva che il lavoro del suo vecchio non faceva progredire la sua famiglia. «Ha sprecato i suoi anni migliori lavorando lì», ha detto Ibrahim, riferendosi alla pasticceria dove suo padre aveva lavorato per più di trent'anni: «Alcuni dei suoi amici hanno lasciato il posto e hanno aperto la loro pasticceria. Ora sono ricchi».

Il confronto tra le proprie traiettorie di vita e quelle dei loro genitori e di altre persone anziane del vicinato suggeriva a Ibrahim, ai suoi amici e a molti altri giovani, che diventare “adulti” non corrispondeva a un miglioramento delle loro vite. Per loro, il miglioramento o persino il successo, non significava necessariamente qualcosa di specifico. Era una nozione generica e relativa di successo e consisteva principalmente nel raggiungere una certa forma di cambiamento che permettesse loro di accedere a un migliore standard di vita: «Se hai comprato un'auto o una casa» – qualcosa che raramente erano in grado di fare – «la gente dirà che hai successo», affermò Haile. Dicendo che non volevano essere vecchi, i miei interlocutori esprimevano la consapevolezza del fatto che gli anziani erano maggiormente bloccati in una condizione di marginalità ed esclusione rispetto ai giovani. Nascondendo la loro vera età e sostenendo di essere “ancora giovani”, Ibrahim e Mikias, per esempio, si stavano impegnando in una particolare considerazione della “giovinezza”, intesa, non solo come uno stadio della vita, ma come il momento dell'esistenza in cui si ha tempo per cambiare la propria vita e immaginare traiettorie diverse da quelle della povertà e dell'anzianità verso cui sentono sia diretta che la propria esistenza.

Avere tempo e affermare di essere “ancora giovani” erano modi di vivere l'immediato e, al tempo stesso, guardare verso un futuro sconosciuto. Le cose sarebbero potute cambiare, sentivano i miei interlocutori. Mentre il padre di Ibrahim non aveva colto le opportunità per migliorare la propria condizione, i suoi amici, in qualche modo, erano riusciti a farlo. Allo stesso

modo, mentre Ibrahim e i suoi coetanei stavano lottando contro l'incapacità di cambiare vita, l'economia etiopie stava esplodendo e Addis Abeba era attraversata da una drammatica trasformazione⁷. La differenza tra queste traiettorie di cambiamento e quelle che sperimentavano i miei interlocutori rivelano in modo chiaro i vincoli che la condizione di esclusione imponeva alla loro azione. Era questa l'essenza stessa delle loro preoccupazioni. Il fatto che le cose stessero cambiando suggeriva loro che c'erano ancora opportunità là fuori, nonostante la loro incapacità di coglierle nell'immediato. Affermare di essere "ancora giovani" permetteva loro di pensare a sé stessi come potenziali destinatari di una di queste opportunità: se si ha tempo, infatti, il futuro può essere modellato da come si vive il presente. Come osservato da Morten Axel Pedersen nella sua etnografia sui giovani diseredati in Mongolia, concentrarsi sul presente non è una negazione del tempo, ma «implica una consapevolezza elevata del potenziale virtuale del presente» (2012: 145). Nei prossimi paragrafi si vedrà come una simile consapevolezza possa essere raggiunta in due modi: prima, allacciando una relazione con Dio e, poi, esponendo se stessi alle potenzialità dell'imprevedibile attraverso la pratica sociale.

Il senso morale della possibilità

Secondo i miei interlocutori, il non sapere cosa sarebbe successo, unitamente alla convinzione di avere ancora tempo per dare una direzione all'imprevedibilità del futuro, era un motivo per avere speranza. Benché sperassero in un cambiamento, essi esprimevano questa aspettativa in maniera piuttosto generica. Per comprendere come questo fosse possibile, va approfondito come essi immaginassero l'imprevedibile e, in particolare, come la nozione locale di *chance* (*idil*) modellasse la loro valutazione dell'incertezza. Dal loro punto di vista, l'ottenere una possibilità, si trovava

⁷ Negli ultimi vent'anni l'economia etiopie si è espansa con una crescita media del PIL annuale del 7%. Il paesaggio di Addis Abeba è stato riconfigurato con nuove infrastrutture, progetti di alloggi governativi ed edifici in acciaio e vetro in stile Dubai nel centro della città. Tuttavia, l'accesso ai benefici di questa crescita economica è stato ineguale. I redditi reali nelle aree urbane sono aumentati, ma mentre le famiglie più abbienti hanno visto un incremento significativo delle loro entrate, il reddito delle famiglie più povere è diminuito (Bigsten & Kronlid & Negatu Makonnen 1997). Di conseguenza, mentre le famiglie povere hanno sperimentato una maggiore disponibilità di beni e servizi in un mercato in espansione, la loro capacità di accedervi è diminuita (Solomon Mulugeta 2006).

alla congiunzione tra le vite che avevano vissuto in passato, la contingenza del presente e l'indeterminatezza del futuro. Una *chance* è un "colpo di fortuna": un evento, o una serie di eventi, di certo imprevedibile, ma anche in grado di condurre la vita verso una direzione inaspettata. Pertanto, i giovani nel centro di Addis Abeba si rivolgevano al futuro, non cercando una forma di successo specifica e ben definita, ma inseguendo un'opportunità che potesse portarli via dalla loro condizione di povertà ed esclusione.

Nonostante l'idea di successo e cambiamento fosse piuttosto generica, la nozione di "possibilità" trovava fondamento su una configurazione complessa di significati relativi alla relazione con Dio e alla moralità. Per molti di coloro con cui mi sono confrontato su questi temi, un'opportunità è un dono di Dio, dipendente per definizione dalla sua imperscrutabile volontà (Messay Kebedde 1999). Si potrebbe sostenere, quindi, che l'imprevedibilità dell'esistenza è un'espressione della imperscrutabilità di Dio e del fatto che «solo Dio sa» cosa accadrà nel futuro, come ripetevano spesso Ibrahim, Haile e molti altri. Tuttavia, ciò non significa che gli individui non siano in grado di cambiare la propria vita. I miei interlocutori erano convinti che ciò che era in loro potere di fare era coltivare una buona relazione con Dio, esprimendo a Lui la propria lealtà con preghiere e atti religiosi e mostrando attraverso una buona condotta di essere degni della Sua benevolenza. Nel fare questo, come suggerito da Messay Kebedde (1999), essi non andavano cercando le prove di una predestinazione, ma, tentavano, invece, di ottenere il favore di Dio. In effetti, il posto che gli individui occupano nei Suoi piani non è mai definitivo, poiché l'arroganza (*tigab*) o, al contrario, la ricerca del Suo perdono possono condurre al mutamento del Suo favore e, quindi, del proprio destino. In miei interlocutori sapevano bene che ottenere il favore di Dio, non è cosa facile, soprattutto immersi nelle sfide della vita.

In passato, e talvolta anche nel presente, Haile, Ibrahim e molti altri nella loro cerchia di amici e coetanei erano stati coinvolti nell'economia illegale di strada. Avevano rubato, imbrogliato e spacciato ed erano consapevoli che questo non era qualcosa di cui andar fieri agli occhi di Dio. Come potevano conciliare la loro cattiva condotta con i tentativi di ottenere il favore di Dio, dispensatore di possibilità? Un modo era coltivare una buona relazione con Lui attraverso atti religiosi. Haile e Mikias, entrambi cristiani ortodossi, andavano spesso in chiesa, la mattina presto, per pregare o, semplicemente, per dare inizio alle loro giornate. Ibrahim era musulmano, o, come si definì durante uno dei nostri primi incontri, un «musulmano plastico», più vicino per conoscenza al cristianesimo orto-

dosso che della sua stessa confessione. Nel periodo in cui l'ho conosciuto, Ibrahim si era sempre più impegnato a conoscere l'Islam, pur continuando a essere un lettore della Bibbia. Quando sono tornato ad Addis Abeba nel 2013, Ibrahim aveva iniziato ad andare un paio di volte a settimana in una scuola religiosa non lontano da casa sua per studiare il Corano.

Oltre agli impegni della vita religiosa, i miei interlocutori si dedicavano anche a riflessioni di carattere morale. Le conversazioni con loro riguardo a come valutassero le proprie azioni facevano eco alle argomentazioni dei filosofi riguardo alla *moral luck*, ossia riguardo al domandarsi se quello che le persone fanno in situazioni al di fuori del loro controllo può essere oggetto di giudizio morale (Williams 1993; Nagel 1993; Rescher 1993). Per i miei interlocutori, le loro cattive azioni erano frutto delle contingenze e, in quanto tali, non soggette a un chiaro giudizio morale. Essi, non hanno scelto di essere poveri, sostenevano, e quando sei povero devi fare quello che serve per cavartela.

Gabriel, un parcheggiatore e amico di Ibrahim, mi ha aiutato a capire perché, per esempio, rubare potesse essere moralmente accettabile: «Di solito non si pensa sempre a Dio, ciò avviene quando si fa qualcosa di sbagliato. Quando fai qualcosa di sbagliato, hai una sensazione. Si chiama *šāšāt*». *Šāšāt* significa «pentimento, rimpianto, rimorso, scrupolo, dispiacere» (Leslau 2005: 243) e, come mi spiegò Gabriel, è qualcosa di diverso dal peccato o dall'odio: «È diverso. Se fai *šāšāt* e ti scusi con Dio, Lui ti perdonerà. *Hatiat* è quando non senti alcun *šāšāt*. Quindi, è *hatiat*». Chiesi: «E se tu, dopo lo *šāšāt*, continuassi a fare *čebu* [letteralmente «colpire al collo», cioè rapina] e rubare, Dio accetterebbe di nuovo il tuo *šāšāt*?»; Gabriel rispose: «Sì, Dio non è spietato. Ti capirebbe e ti perdonerebbe. È la vita, se non hai soldi e lavoro, cos'altro puoi fare?». Rubare, ammise, era sbagliato, ma non necessariamente condannabile moralmente. Secondo i miei interlocutori, infatti, questo tipo di azione è spesso guidato dalle contingenze della vita e, per questo, possibile oggetto di perdono da parte di Dio: «Stavo rubando, facendo cose, ma Lui [Allah] sapeva che non era nel mio cuore e mi ha perdonato ...» disse Ibrahim.

Tuttavia, il credere nel perdono di Dio in caso di furto era strettamente legato al modo in cui i miei interlocutori giudicavano atti che consideravano più gravi, quali l'omicidio o l'arricchimento attraverso l'aiuto di un *tanqway* (indovino o medium spirituale) o un *debera* (esperto di magia e spiriti). Diversamente dalle ruberie, l'omicidio era percepito come difficilmente perdonabile. Ibrahim sosteneva: «Rubare piccole cose da mangiare

non è un grosso problema, uccidere qualcuno è una grande cosa e Dio si preoccupa di questo». Diventare ricchi attraverso la magia era considerato anche peggio perché, citando Ibrahim, «[...] andare dal *tanqway* significa allontanarsi da Dio». Secondo Ibrahim, affidarsi alla magia è un «grande inganno». Era come un tradimento fondamentale della volontà di Dio e offesa arrogante. Essere poveri non era una scelta, ma, sempre secondo Ibrahim, lo era sicuramente diventare ricchi attraverso la magia:

A Dio non importa se sei ricco o povero [...] Dio ha creato i soldi? Dio non si preoccupa di queste cose dell'uomo, è qualcosa che riguarda gli uomini e Dio non se ne cura. Ci ha dato delle leggi che dobbiamo rispettare, ma c'è una grande frode e una piccola frode...

Quindi, ha concluso: «La cosa più importante è essere timorosi di Dio».

La distinzione tra grandi e piccoli peccati permette di guardare a come l'abbracciare l'incertezza e l'indeterminatezza sia legato alla conoscenza (Miyazaki 2004; Whyte 1997) e alla moralità, ossia riguardi i tentativi dei miei interlocutori di dare senso a ciò che potevano fare e a ciò che non avrebbero dovuto fare. Questa emergeva essere una questione centrale che ruotava intorno alla possibilità di ottenere il favore di Dio e, soprattutto, come sottolineato da Mikias, al fatto di essere in vita, requisito fondamentale per poter usufruire di una possibilità in futuro:

C'è qualcosa che non va nei ricchi. Senti, siamo poveri, ma siamo sani e non abbiamo problemi di salute. I ricchi sono sempre malati! [...] Sai, noi Etiopi possiamo fare tutto, sappiamo tutto della magia e di come ottenere soldi. Ma non lo facciamo! Perché crediamo in Dio, mangiamo, siamo in salute grazie a Lui.

Ammettendo i limiti della loro azione o, meglio, sostenendo di non avere il controllo delle circostanze della vita, i miei interlocutori si riconoscevano come soggetti morali che potevano legittimamente rivendicare una possibilità da parte di Dio. Allo stesso tempo, questi giovani erano consapevoli di avere ancora del lavoro da fare. Dal punto di vista religioso, come già detto, i sentimenti di pentimento e un certo impegno nella vita religiosa erano considerati centrali per coltivare un buon rapporto con Lui. Secondo la loro esperienza, pensare a se stessi come brave persone davanti a Dio apriva un senso del possibile, ma, come si vedrà nel prossimo paragrafo, essere in grado di cogliere questa possibilità riguardava il vivere appieno la contingenza della loro vita.

Movimento

Nel mio contesto di ricerca, coloro che si riteneva avessero migliorato la propria vita si sono dimostrati consapevoli della disconnessione tra l'essere una brava persona e la ricerca di una possibilità. Per esempio, quando ho chiesto a Mimi, un giovane direttore d'albergo, riguardo alle opportunità e alle possibilità sociali, ha risposto che i giovani dovevano lavorare e spostarsi se volevano trovare opportunità: non avrebbero dovuto illudersi che l'*idil* bussasse alla loro porta per svegliarli.

Haile, Said e Ibrahim e molti dei loro amici avevano già avuto una vita ricca di movimenti o *inqisiqase*, in amarico. Tuttavia, nonostante le molteplici esperienze in vari campi, non sentivano di aver avuto la possibilità di cambiare radicalmente la propria condizione. Ibrahim, dal canto suo, sentiva di averne ricevuta una, ma di non averne approfittato: ricevere un'opportunità non garantiva il successo. All'inizio degli anni Duemila, la madre di Ibrahim e i suoi contatti nell'ufficio del governo locale lo aiutarono a ottenere un piccolo negozio di strada mediante i programmi di sviluppo che l'amministrazione cittadina aveva promosso per aumentare il reddito dei giovani attraverso piccole imprese. Ibrahim iniziò a gestire un piccolo negozio di scarpe. Come ha ricordato lui stesso, non vendeva solo scarpe, ma stava cercando nuove idee e nuovi prodotti che solo lui avrebbe potuto vendere in quella zona. Le cose andarono bene per un po', ma finì per sperperare i propri guadagni e fallire. «Mi stavo comportando da stupido, non pensavo fosse il mio futuro», mi disse Ibrahim, cercando di dare un senso al motivo per cui non aveva riconosciuto sul momento che il negozio sarebbe potuto essere la propria occasione.

Nonostante il fallimento o la mancanza di possibilità, i miei interlocutori hanno continuato a muoversi. Non perché avessero una chiara visione dell'avvenire, anzi, le loro esperienze passate e presenti suggerivano loro che non potevano aspettarsi molto dal futuro. Piuttosto, il loro muoversi incarnava un'idea di futuro filtrata dalle lenti del possibile. Muovendosi, i miei interlocutori non andavano necessariamente da qualche parte, ma si esponevano all'eventualità di una possibilità. Muoversi, o *inqisiqase*, non era solo una pratica, ma anche un metodo: un modo di mettere in relazione ciò che è qui con ciò che non è ancora qui.

Nel 2010, in un caldo pomeriggio di settembre, Kebe (letteralmente "burro") venne a trovare il suo vecchio amico Mikias. Era appena tornato da Dubai, dove aveva lavorato come guardia. Come molti ragazzi di

ritorno da Dubai, voleva mostrare quanto avesse avuto successo. Il suo vestito attillato, la camicia nera, la giacca bianca e le scarpe coloro giallo brillante, sicuramente rendevano l'idea. Rimase seduto per alcuni minuti a dire ai suoi amici che aspetto avesse la sua nuova casa. «Dubai è una città molto bella», Kebe iniziò a raccontare, descrivendo quanto fosse moderna e come lì si potesse trovare tutto. Quindi, concluse: «Ragazzi, meglio che vi muoviate, non dovrete stare qui a masticare *khat* tutto il giorno. Tutti si stanno muovendo là fuori». Non appena se ne andò, i presenti iniziarono un'intensa conversazione. Brahanu, un vecchio amico di Ibrahim, esclamò: «Non voglio che la gente dica quello che sono e quello che devo essere!».

Abiy prese la parola. Aveva sui venticinque anni e, prima di lavorare come “parcheggiatore” con Ibrahim e, poi, come assistente in una stazione di servizio con turni di ventiquattro ore, si era laureato in Fisica all'Università di Addis Abeba:

Non so come fosse questo ragazzo prima, ma ha cambiato la sua vita. Non pensi che avrai la tua possibilità semplicemente sedendoti qui, vero? Da dove pensi che verrà la tua opportunità se non lavori?

Ibrahim sembrava abbattuto. Abiy si rivolse a me:

Marco, tutti credono nell'*idil*. Ci sono questi ragazzi che hanno figli, pensano solo che grazie all'*Idil* Dio li nutrirà. Non funziona così. Devi lavorare, prendere qualsiasi tipo di lavoro e piano piano puoi spostarti. Devi fare esperienza delle cose, impari a fare le cose. Devi continuare a lavorare, quindi otterrai il tuo *idil*. Forse, dopo un anno, due, cinque anni, quando avrò circa trent'anni, so che arriverà, ma devi continuare a lavorare. Non puoi capirlo parlando con loro, Marco, hanno finito, hanno già trenta o addirittura quarant'anni, il loro tempo è passato[...].

Ibrahim intervenne e disse:

Ho avuto la mia opportunità di essere ricco, ma ho fallito. Ma cos'altro potrei fare? Non devo essere senza speranza. Ho provato a continuare a pensare di avere una possibilità (*idil*).

Abiy rispose:

[...] devi lavorare in questa vita, non devi essere senza speranza. Dio è importante se sei sano e vivo, ma se sei ricco o povero non dipende da Lui. Riguarda te, ogni secondo sta per finire, devi muoverti, andare in giro. Riguarda la tua motivazione! Riguarda i tuoi sentimenti dentro di te. Se non ce l'hai, non ti muovi.

Questa discussione sulla natura imprevedibile del caso e l'importanza di spostarsi ha toccato molte delle questioni discusse in questo contributo. Con la sua esibizione di stile, Kebe incarnava l'uomo che aveva raggiunto una certa forma di successo perché, come diceva Abiy, «ha cambiato la sua vita», anche se il successo raggiunto da Kebe lavorando come guardia a Dubai era decisamente relativo. Le dichiarazioni rabbiose di Brahanu esprimevano l'ansia di tutti gli altri nella stanza di non essere in grado di cambiare la propria vita. Nel mezzo, Abiy era il giovane alla ricerca della sua *chance*. La sua laurea non aveva aperto particolari opportunità sociali. Non aveva scelto il suo corso di studi: gli era stata assegnata da un sistema centralizzato. Sfortunatamente gli fu assegnato il Dipartimento di Fisica, quello che gli studenti dell'Università di Addis Abeba hanno battezzato il *yemot department*, «il dipartimento della morte», perché i suoi laureati non hanno mai trovato lavoro. Il fatto che fosse giovane, tuttavia, gli faceva pensare che sarebbe stato in grado di cambiare vita. Credeva in Dio e questo gli faceva presumere che sarebbe rimasto vivo e in salute. Il resto era nelle sue mani, nella sua capacità di muoversi ed esporsi all'eventualità di una possibilità. Come si è visto, Ibrahim ha preso una posizione diversa: aveva avuto la sua *chance*. A differenza di Abiy, aveva meno motivi per dire che aveva tempo ed era questo il suo vero cruccio, ma sapeva che non avrebbe dovuto perdere la speranza.

Nonostante le loro differenze, i due uomini concordavano sull'importanza di muoversi. In effetti, anche dalle loro diverse posizioni, le azioni e le speranze di Abiy e Ibrahim erano radicate nell'abbracciare l'incertezza. Ibrahim sperava perché sperare, come sosteneva riecheggiando Hirozaku Miyazaki (2004), non è solo il desiderio di qualcosa di meglio, è un modo di riorientare le proprie azioni e la navigazione sociale nel presente per aprire a se stessi la possibilità dell'ignoto. Ibrahim e Abiy abbracciavano l'incertezza articolando le nozioni di presente e futuro; situando l'idea di avere una possibilità all'incrocio tra il loro passato, il presente e l'indeterminatezza del futuro e facendo riferimento a una nozione non specificata di successo. In sostanza, sia Ibrahim sia Abiy erano convinti di non poter essere senza speranza o di abbandonare le proprie preoccupazioni. Nel farlo avrebbero negato ciò che rendeva realmente vivibile la loro vita: essere in movimento e cercare una possibilità.

Epilogo

Sono tornato in Etiopia nell'aprile del 2013. Come mi disse Haile quando ci incontrammo: «Ci hai trovato come ci hai lasciato». La maggior parte

dei miei interlocutori continuava a trascorrere i pomeriggi a casa di Mikias. Non ho più incontrato Kebe da quel pomeriggio in cui si presentò con i suoi abiti eleganti. Nel frattempo, Brahanu si era lasciato inghiottire dalle sue preoccupazioni. Viveva per strada, camminando da solo, senza dire nulla ai suoi vecchi amici se non «*indet naw?*» (Come va?). Haile, Ibrahim e Said hanno continuato a lavorare presso la cooperativa di parcheggiatori mentre Abiy ci raggiungeva solo nei giorni liberi, dopo i suoi turni di ventiquattro ore al distributore di benzina.

In conclusione, di questo contributo, non è mia intenzione dare l'ultima parola sull'esperienza sociale dei miei interlocutori. Parafrasando il loro pensiero, infatti, la vita è imprevedibile. Inoltre, come sottolineato da Hirozaku Miyakazi (2005), un approccio aperto è metodologicamente e teoricamente prezioso per comprendere la realizzazione dei processi sociali e lo sviluppo delle traiettorie di vita. Da questa prospettiva, ho esaminato come e perché i giovani nel centro di Addis Abeba abbiano abbracciato l'incertezza come un modo di vivere pur in una condizione di povertà ed esclusione. Ho dimostrato che abbracciare l'incertezza non si radichi nella logica dell'esclusione che inquadra l'esistenza dei miei interlocutori, ma fornisca un modo per fondare la loro azione e speranza nel senso del possibile. Più di ogni altra cosa, questo ha reso le loro vite vivibili, nonostante le probabilità e tutte le sfide che hanno incontrato.

Judith Butler (1997) ci ha ricordato che il soggetto è sia «la condizione e lo strumento di agency» sia «l'effetto della subordinazione, inteso come la privazione dell'agency» (Butler 1997: 10). Abbracciare l'incertezza significa, quindi, abbracciare la propria condizione di marginalità come cornice dell'esistenza. In questo modo, i miei interlocutori speravano che limiti e vincoli potessero essere superati, o meglio, riconfigurati e ridisegnati. Questo è possibile, erano consapevoli, solo essendo nel mondo, cercando di agire sulla realtà in cui viviamo, vivendo nella contingenza della vita. Come dice Judith Butler, la formulazione di questa situazione è «preferirei esistere in subordinazione piuttosto che non esistere» (Butler 1997: 7). Come ha detto Ibrahim tentando di dare un senso ai propri limiti: «Non devo essere senza speranza, ho cercato di continuare a pensare di avere una possibilità».

Bibliografia

Abbink, J. 2006. Discomfiture or Democracy? The 2005 Election Crisis in Ethiopia and its Aftermath, *African Affairs*, 105, 419: 173-199.

- Abbink, J. & I. van Kessel. 2005. *Vanguard or Vandals. Youth, Politics and Conflict in Africa* Leiden, Boston: Brill.
- Bigsten A., Kronlid K. & Negatu Makonnen 1997. Dynamics of Income Distribution in Urban Ethiopia 1994-1997, in *Poverty and Income Distribution and Labour Markets in Ethiopia*, a cura di A. Bigsten, A. Shimeles & B. Kebede, pp. 100-132, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Bledsoe, C.H. 2002. *Contingent Lives. Fertility, Time and Aging in West Africa*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Bloch, E. 1976. Dialectics and Hope, *New German Critique*, 9: 3-10.
- Butler, J. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Crapanzano, V. 2004. *Imaginative Horizons: an Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cruise O'Brien, D.B. 1996. A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa, in *Postcolonial Identities in Africa*, a cura di R. Werbner, pp. 55-74. London: Zed Books.
- Dewey, J. 1930. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. London: Allen & Unwin.
- Di Nunzio, M. 2017. Marginality as a Politics of Limited Entitlements. Street life and the Dilemma of Inclusion in Urban Ethiopia, *American Ethnologist*, 44, 1: 91-103.
- Durham, D. 2000. Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Part 1 and 2, *Anthropological Quarterly*, 73, 3: 113-20.
- Garretson, P. 2000. *A history of Addis Ababa from its Foundation in 1886 to 1910*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Getahun Benti 2007 *Addis Ababa. Migration and The Making of a Multi-ethnic Metropolis, 1941-1974*. Trenton NJ: The Red Sea Press.
- Hansen, K.T. 2005. Getting Stuck in the Compound: Some Odds against Social Adulthood in Lusaka, Zambia, *Africa Today*, 51, 4: 3-16.
- Honwana, A. & F. De Boeck (eds). 2005. *Makers & Breakers. Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.
- Jackson, M. 1989. *Paths toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, M. 2005. *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. Oxford: Berghahn.
- Leslau, W. 2005. *Concise Amharic Dictionary*. Addis Ababa: Shama Books.
- Levine, D. 1965. *Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mains, D. 2012. *Hope is Cut: Youth, Unemployment, and the Future in Urban Ethiopia*. Philadelphia: Temple University Press.
- Messay, K. 1999. *Survival and Modernization. Ethiopia's Enigmatic Present: A Philosophical Discourse*. Lawrenceville, NJ: The Red Sea Press.

- Miyazaki, H. 2004. *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford: Stanford University Press.
- Molvaer, R.K. 1995. *Socialization and Social Control in Ethiopia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Nagel, T. 1993. Moral Luck, in *Moral Luck*, a cura di D. Statman, pp. 52-72. Albany: State University of New York Press.
- Pedersen, M.A. 2012. A Day in the Cadillac. The Work of Hope in Urban Mongolia, *Social Analysis*, 56 (2): 136-151.
- Ralph, M. 2008. Killing Time, *Social Text*, 97, 4: 1-29.
- Rescher, N. 1993. Moral Luck, in *Moral Luck*, a cura di D. Statman, pp. 141-166. Albany: State University of New York Press.
- Solomon Mulugeta. 2006. Market-Oriented Reforms and Changes in Urban Household Income: A Study in Selected Small Towns of Ethiopia, *Eastern Africa Social Science Research Review*, 22, 2, pp. 1-30.
- Tekeste Negash & K. Tronvoll 2000. *Brothers at War. Making sense of the Eritrean-Ethiopian War*. Oxford: James Currey.
- Tronvoll K., Schaefer C. & Girmachew Alemu Aneme (eds) 2009. *The Ethiopian Red Terror Trials*. Oxford: James Currey.
- Vigh, H.E. 2006a. *Navigating Terrains of War. Youth and Soldiering in Guinea Bissau*. Oxford: Berghahn Books.
- Vigh, H.E. 2006b. Social Death and Violent Life Chances, in *Navigating Youth, Generating Adulthood. Social Becoming in an African Context*, a cura di C. Christiansen, M. Utas & H.E. Vigh, pp. 31-60. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Weiss, B. 2009. *Street Dreams & Hip Hop Barbershops. Global Fantasy in Urban Tanzania*. Bloomington: Indiana University Press.
- Whyte, S. 1997. *Questioning Misfortune. The Pragmatic of Uncertainty in Eastern Uganda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whyte, S. 2002. Subjectivity and Subjunctivity. Hoping for Health in Eastern Uganda, in *Postcolonial Subjectivities in Africa*, a cura di R. Werbner, pp. 171-188. London: Zed Books.
- Whyte, S. 2009. Epilogue, in *Dealing with Uncertainty in Contemporary African Lives*, a cura di L. Haram & B. Yamba, pp. 213-216. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Williams, B. 1993. Moral Luck, in *Moral Luck*, a cura di D. Statman, pp. 35-56. Albany: State University of New York Press.