

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"

Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale
Ciclo XXXI

Surfers Paradise

Un'etnografia del surf sulla Gold Coast australiana

Cognome Nardini Nome Dario

Matricola 802607

Tutore Prof. Silvia Barberani

Coordinatore Prof. Alice Bellagamba

ANNO ACCADEMICO 2018/2019



SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA



SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA



SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa"

Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale
Ciclo XXXI

Surfers Paradise

Un'etnografia del surf sulla Gold Coast australiana

Cognome Nardini Nome Dario

Matricola 802607

Tutore Prof. Silvia Barberani

Coordinatore Prof. Alice Bellagamba

ANNO ACCADEMICO 2018/2019

| **INDICE**

Introduzione	9
0.1. Il mare per chi? Le domande di ricerca	9
0.2. Lo sport come orizzonte di significato	16
0.3. Struttura della tesi	19
1. Studiare il surf: lo stato dell'arte	23
1.1. La costituzione di un orizzonte di studi	25
1.2. Il riconoscimento della centralità della spiaggia e del surf nella cultura australiana	26
1.3. Intanto, negli Stati Uniti	30
1.4. Altrove	34
1.5. La fondazione di reti internazionali di confronto	36
1.6. Una "ontologia" surfistica	39
1.7. Oltre lo sport: l'individuazione di discipline "alternative" e totalizzanti	42
2. Problemi epistemologici nell'approccio alla pratica del surf	49
2.1. Il surf: una definizione complessa	49
2.2. Surf e passione	59
2.3. Il senso di una passione	65
2.4. Il messaggio «Non è un gioco»	71
2.5. La pratica del surf: una scelta culturale	77
2.6. Racconto, performance e drammatizzazione: i percorsi del senso	85
3. Un lottatore sulla <i>line-up</i>. Questioni di metodo	95
3.1. Orientarsi: un'etnografia tra le onde	95
3.2. Questioni di metodo	100

3.3. Etnografia sportiva o etnografia dello sport? Il corpo nella ricerca come mezzo e non come fine	105
3.4. Tuffarsi: la partecipazione come condivisione d'intenti	112
3.5. Un lottatore sulla <i>line-up</i>	114
4. «Con quella faccia un po' così». Il mare e il surf sulla Gold Coast	119
4.1. «Il mare d'inverno»	119
4.2. «L'invenzione del mare»: pratiche e rappresentazioni	123
4.3. «Australian Beach Cultures». La spiaggia nella cultura australiana...	128
4.4. ... e sulla Gold Coast	131
4.5. "Surfers Paradise"	141
4.6. La patrimonializzazione del surf sulla Gold Coast	147
4.7. Surf e responsabilità ambientale	157
5. Una cultura del mare. Fenomenologia del surf	161
5.1. Leggere il mare	161
5.2. Sentire il mare	171
5.3. L'acqua: escapismo, depurazione e rinascita. Una simbologia surfistica delle onde	177
5.4. "Psicanalisi" del surf	183
5.5. Sentire l'onda. Corpo, incorporazione e fenomenologia nella pratica del surf	186
5.6. Una cultura del mare	194
6. Il surfista: eroe neo-romantico nell'Australia contemporanea	201
6.1. Jeffreys Bay	201
6.2. Mettere in fuga uno squalo, come veri australiani	203
6.3. « <i>Being Australian</i> » – Essere australiani	205
6.4. <i>Being surfers</i> : Surf e australianità	217
6.5. Il "corretto" profilo valoriale	226
7. Coraggio ed esclusività	231
7.1. Eroi quotidiani	231
7.2. <i>Jaws</i> – squali	234
7.3. Il senso del coraggio	240
7.4. Il surf e la «nuova ragione del mondo»	247

7.5. <i>Ruling the line-up</i> . Surf ed etica neoliberista sulle onde della Gold Coast	252
7.6. «Un altro dannato surfista». Reciprocità e antagonismo	258
7.7. «Chicks don't surf», Le pupe non fanno surf. Genere e coraggio	263
7.8. «She surfs like a man» - surfa come un uomo. Strategie di partecipazione	271
7.9. Un'esclusività funzionale	278
Conclusioni	285
Bibliografia	289
Filmografia	341
Appendice A: Immagini	343
Appendice B: Schede interviste	357

Introduzione

Il mare *in sé* non significa nulla,
non è *in sé* una fonte di saggezza o di etica.
Ma *può* esserlo e lo sarà sempre in modo diverso
dalla terra. In mare l'incertezza, la precarietà, l'effimero
diventano certezze incrollabili con cui bisogna imparare a vivere.
(Björn Larsson 2015: 21).

1. Il mare per chi? Le domande di ricerca

Il mare *in sé* non significa nulla, se non si chiarisce «di che mare si tratta» e «il mare per chi» (Larsson 2015: 2). Da questa semplice quanto rivelatrice convinzione nasce questa ricerca etnografica. Luogo fervido di immagini contrastanti – dal leviatano biblico ai villaggi turistici, con tutto quel che ci passa in mezzo, e oltre –, il mare acquisisce il proprio significato in base alla prospettiva da cui lo si guarda, e allora può alimentare le figure dell'immaginario o diventare quotidianità, come accade a uno dei *Marinai perduti* di Jean-Claude Izzo:

La prima volta che si era imbarcato per Sydney non si era chiesto niente. Il futuro non esisteva. Non si aspettava niente. Era libero. In quel viaggio si giocava la vita. Come un avventuriero. Adesso invece aveva l'impressione di essere un impiegato statale. Il mare era diventato un lavoro come un altro. Né più né meno. Avrebbe potuto fare il commerciante come suo fratello Walid. O aprire un ristorante, un albergo (Izzo [1997] 2001: 137).

Il mare può essere sogno o diventare monotona, alienante catena produttiva. Eppure oggi, per certi gruppi di persone caratterizzati, prima che da una comune provenienza geografica o sociale, da un orizzonte culturale almeno parzialmente condiviso grazie ai flussi globali che attraversano la contemporaneità (Appadurai [1996] 2001), il mare

continua a esercitare un fascino particolare a dispetto della sua regolare frequentazione. Penso, per esempio, ai velisti e ai navigatori, agli apneisti, ai surfisti.

A dividere le traiettorie di queste persone rispetto a quelle di quanti si trovano a diventare, come li ha definiti Victor Hugo ([1866] 2017), «lavoratori del mare», è il motivo che li conduce a decidere di lasciare gli ormeggi per affrontare una vita tra le onde. Da una parte – quella dei «lavoratori» – la necessità, o comunque le condizioni sociali e di vita, la storia biografica individuale, l'esperienza. Dall'altra, la vocazione: la coscienza, e anzi la convinzione, di esprimere attraverso quella decisione una parte essenziale di sé. A volte di scoprirlo addirittura nella sua integrità e nella sua essenza, quel *Self* che le strutture sociali sarebbero così abili a coprire e che andrebbe dunque scovato al di là di qualsiasi maschera. E dove meglio poterlo scovare, se non in mezzo al mare, dove l'individuo si trova a tu per tu con se stesso, di fronte alle sue paure, ai suoi sogni e ai suoi desideri e fuori dai condizionamenti che lo ingabbiano?

Quello che voglio sostenere, in questa trattazione, è che quella ricerca di sé (quella scoperta di sé, in certi casi) avviene non perché ci si disfa dei costrutti sociali che mascherano la nostra “vera” individualità, ma proprio *grazie* a quelle traiettorie culturali che ci permettono di “leggere” il mare da un certo punto di vista, e di dargli così un significato. Perché quella individualità, la cui realizzazione sembra essere diventata il fine ultimo della vita nella contemporaneità (Dardot e Laval [2009] 2013; Ferrero Camoletto 2005), è fatta anche di quei “costrutti” culturali. Quelle “maschere” le indossiamo anche per noi, e non solo per gli altri, e le nostre vite acquisiscono “senso” nel momento in cui risultano “leggibili” in virtù delle sintassi e delle grammatiche culturali cui si fa riferimento. Siamo esseri «bio-culturali», per usare la suggestiva formula di Remotti (2002), e se c'è qualcosa che il mare ci fa veramente scoprire sono le rappresentazioni letterarie, immaginarie, narrative, mitologiche, mediatiche e in una parola culturali che sul mare sono state proposte, e il modo in cui esse vengono riorganizzate soggettivamente nella nostra esperienza biografica, orientandola di conseguenza. Il che non significa dire che il mare non possa esercitare un qualche tipo di fascino *in sé*, come dicevamo, ma che quel fascino si verifica sempre, fenomenologicamente, a partire dall'esperienza del soggetto, che è inestricabilmente fatta di carne e di significato, e che quell'«in sé» è variabile, e da questo significato dipende.

Il solo pensiero di doversi immergere o districare in mezzo ai flutti può generare repulsione come fascinazione, pace o ansia, profondo terrore come fatale attrazione. Tutto dipende, appunto, di quale mare stiamo parlando e di chi ne parla. L'idea del mare elaborata e promossa dai surfisti, così come del resto l'idea dei surfisti elaborata e promossa nella cultura occidentale, mi è sempre sembrata particolarmente feconda e significativa, sin da quando, anni or sono, ho scoperto che anche in Italia si faceva surf, e in un impeto di realizzazione dei miei «California dreams» adolescenziali alimentati dalla visione stagionale di *Un mercoledì da leoni* (Milius [1978] 1983), mi sono comprato la mia prima tavola da surf. Dopo aver portato a compimento i miei studi di antropologia, e dopo aver indagato gli aspetti sociali, culturali e rituali di una forma di lotta corpo a corpo “tradizionale” praticata nella Bretagna francese il cui riferimento simbolico più immediato era, *ça va sans dire*, lo scontro fisico tra individui (Nardini 2016), capire come i surfisti, con i quali avevo una pur limitata familiarità, vivessero nella loro quotidianità il loro incontro/scontro con gli elementi e le forze della natura è stata una domanda quasi necessaria nel mio percorso. Com'è, in altri termini, che i surfisti vivono il contatto col mare e con le onde e com'è che esso diventa per loro così significativo da arrivare a essere quasi necessario? Secondo quali traiettorie sociali e culturali esso acquisisce il suo senso e la sua pregnanza? Le spiegazioni biochimiche (la presenza di ioni negativi nell'aria in caso di mareggiata, per esempio, o la tesi delle endorfine rilasciate dal corpo quando si muove), o l'universalità archetipica della simbologia dell'acqua e del mare che verranno esposte in dettaglio nel testo non mi convincevano: il mare assume quel significato (sostanzialmente positivo) che i surfisti gli attribuiscono anche grazie a dei «modelli di apprezzamento» (Corbin [1988] 1990) storicamente e culturalmente organizzati, che non si davano in altre epoche, e che non si danno in altri contesti. Dal punto di vista di un antropologo, credo ci siano poche questioni più interessanti di cercare di comprendere il modo in cui individui e gruppi co-costruiscono il loro mondo in funzione di e in relazione alle loro condizioni (sociali, biologiche, climatiche, eccetera) di esistenza e agli strumenti culturali di cui sono forniti per farvi fronte, e quello dei surfisti sembrava un esempio particolarmente efficace in questo senso.

Oltre a una scelta coerente col mio percorso e con le mie conoscenze specifiche, l'idea di dedicare un'etnografia alla pratica del surf è stata anche un modo per esplorare le vie dell'appassionamento sportivo in un contesto completamente diverso rispetto a quello di

cui ero stato testimone in Bretagna, dove mi ero concentrato in maniera particolare nel rintracciare i modi in cui i lottatori danno senso a quello che fanno. Un senso che va oltre l'attività fisica in sé o il benessere immediato che se ne può trarre, e coinvolge – di nuovo – il significato, i valori, le scelte di vita dei praticanti, al punto che per chi si dedica a questa pratica la lotta bretone diventa, spesso, molto più che un semplice sport: un'attività culturale e, per certi aspetti – ovvero per il suo legame con la rivendicazione di un'identità bretone nel contesto contemporaneo –, anche un'attività politica, che tira in ballo altro rispetto alla mera abilità tecnico-motoria dei soggetti coinvolti (ammesso che, in una visione cartesiana del coinvolgimento fisico, nelle attività sportive in generale si possa parlare dell'applicazione neutra da un punto di vista culturale di puri schemi bio-meccanici, senza considerare le motivazioni e il contesto che spingono i praticanti a compierle con così tanto entusiasmo). In Bretagna, infatti, avevo avuto a che fare con una pratica del tutto particolare, non comune e diffusa solo in un ambito circoscritto. Il fascino del surfista, al contrario, non conosce confini ed è evidente per chiunque, anche per chi non ha mai visto un surfista correre sulle onde dal vivo. La sua immagine, stereotipata nel biondo ribelle coi capelli al vento (Patrick Swayze in *Point Break*, per esempio) “buca lo schermo” senza che se ne debba spiegare il perché, come invece accadeva regolarmente nel caso dei lottatori bretoni, che sembravano dover giustificare con motivazioni più profonde la loro scelta singolare agli occhi di un esterno che se ne interessava. I motivi del coinvolgimento, nel caso del surf, sono evidenti anche agli occhi dei non addetti ai lavori.

La seconda domanda di ricerca è emersa proprio da questa riflessione, e può essere formulata in questo modo: quali sono gli orizzonti di senso all'interno dei quali il coinvolgimento attivo nella pratica del surf diventa tanto *significativo* nella vita di molti praticanti al punto di trasformarsi, per alcuni, in una ragione di vita e da spingerli a dedicarvi il loro tempo libero (e a volte anche molto di più), le loro energie e le loro risorse? Com'è che il surf diventa, come piace dire a molti surfisti, un «*lifestyle*»? Essendo la loro dedizione così auto-evidente e scontata che non ha bisogno di essere spiegata (visto che, come dicevamo, il surf è “*cool*”, va da sé, e non c'è bisogno di trovare una legittimazione alla sua pratica), quali sono le logiche cui i surfisti implicitamente ricorrono per spiegarsi quello che fanno e il suo valore profondo? E infine, questo valore si definisce sempre allo stesso modo, in virtù di una «cultura sportiva» (Bausinger [2006]

2008) dai tratti pressoché globali che si impone sulle diversità culturali, oppure si modella su di esse, come è capitato e capita per molte altre discipline sportive nella contemporaneità?

Questa domanda aveva alimentato, nella fase di progettazione della ricerca, la volontà di condurre un'indagine comparativa tra due località in cui il surf aveva ricevuto un'accoglienza e un peso diversi nel corso della sua adozione. In particolare, l'idea era di raffrontare la cultura surfistica della costa atlantica della Francia, mecca europea del surf in cui la pratica, per quanto valorizzata a livello locale (si vedano per esempio Augustin 1994; Falaix 2017; Guibert 2006; Sayeux 2008), rimane tuttavia marginale (sia quantitativamente che qualitativamente) rispetto ad altre discipline più affermate nel panorama nazionale come il calcio o il rugby, e la Gold Coast australiana, ovvero la mecca del surf all'interno di una nazione in cui esso è diventato, assieme ad altri, uno degli elementi simbolo, rappresentativi della vita e delle "tradizioni" locali (Booth 2001; Evers 2004, 2009; McGloin 2005, 2006; Pearson 1979 Stranger 2011; Warren e Gibson 2014). Giudiziosamente, assieme alla tutor di questa tesi, Silvia Barberani e a quello che è stato il mio Advisor locale in Australia, Andy Bennett,¹ abbiamo ritenuto il progetto troppo ambizioso per il tempo a disposizione e abbiamo preferito affrontarlo passo per passo, concentrandosi su un polo della comparazione e rimandando l'altro a un secondo momento, in quella che potrebbe essere una prosecuzione del lavoro qui presentato.

Ho optato per l'Australia essenzialmente per due motivi. Prima di tutto, come accennavo, qua il surf non è qualcosa di esotico che si vede solo nei film e che viene praticato da una nicchia relativamente circoscritta di individui che appaiono più o meno estrosi agli occhi di tutti gli altri. In Australia il surf fa parte dell'immaginario sociale e della quotidianità della vita sulle coste. È una pratica trasversale rispetto a certi marcatori sociali (l'estrazione sociale, per esempio, e l'età, nei limiti fisici che in ogni caso la partecipazione attiva richiede) e molto esclusiva, come vedremo, rispetto ad altri, in particolare il genere e la provenienza etnica. Il surf infatti costituisce una tra le molte immagini emblematiche incaricate di definire cosa significhi essere australiani (in

¹ Il cui apporto non è stato ufficializzato nell'ambito della produzione di questa tesi per questioni burocratiche, ma che mi ha accolto per un periodo di Visiting di un anno presso il Griffith Centre for Social and Cultural Research alla Griffith University, rendendo possibile, di fatto, lo svolgimento della parte etnografica di questo lavoro.

un'accezione strettamente egemonica e coloniale, ovvero escludendo da tale definizione la molteplicità dei gruppi sociali e culturali che pure costituiscono la popolazione locale), e costituisce una di quelle pratiche in cui si affermano e vengono (ri-)prodotte la mascolinità e le idee e le rappresentazioni legate al genere. Sulla regione costiera della Gold Coast, in particolare, il surf rappresenta una pratica e un immaginario sui quali i residenti fanno leva per definirsi a livello collettivo, o meglio per definire il loro “stile di vita”, le loro priorità e i loro valori. Il surf e i suoi simboli contribuiscono qui a definire il paesaggio ed è in atto proprio in questi anni un processo di riconoscimento della pratica e dell'ambiente che attorno a essa si è costituito come patrimonio culturale locale, attraverso l'istituzione di un museo del surf, il riconoscimento di parte della costa come “riserva surfistica mondiale” (World Surfing Reserve) e l'avvio di politiche locali di gestione della costa in cui i surfisti si trovano attivamente coinvolti come attori fondamentali.

In secondo luogo, e proprio a partire da questa idea parziale di nazione e di identità elaborata in senso coloniale, per l'Australia valgono le stesse considerazioni che abbiamo fatto all'inizio per il mare. L'Australia in sé, e le sue onde, ci dicono poco dei popoli che vi abitano, e quando se ne parla è indispensabile chiarire di “quale” Australia si sta parlando, e dal punto di vista di chi. Nel caso dei surfisti presi qui in esame, si sta parlando della parte “occidentale” dell'Australia, o meglio della parte bianca, che appunto ha elaborato la propria identità e i propri riferimenti culturali a partire dalla storia coloniale del paese. La cultura surfistica dell'Australia e della Gold Coast si definisce come vedremo in maniera esclusiva a partire da questa prospettiva. Per questo nel corso della trattazione ci si riferisce alla Gold Coast come un'espressione della civiltà occidentale. Non certo per aderire a un discorso esclusivo ed egemonico che non considera la molteplicità di voci che compongono quei territori, ma per meglio comprendere una cultura sportiva che proprio in quell'orizzonte (e da quell'esclusività) trae il proprio senso, e che si esprime in maniera paradigmatica in un luogo, la Gold Coast, che rappresenta un'espressione particolarmente rappresentativa della società tardo-capitalista (Bosman, Dedekorkut-Howes e Leach 2016) e dell'etica neoliberista (Dardot e Laval [2009] 2013).

In questo senso possiamo affermare che l'Australia, e la Gold Coast in particolare, sono, «al tempo stesso, Noi e l'Altro». Come la Grecia cui si riferisce (senza

necessariamente limitare la riflessione a quelle terre) Pietro Scarduelli (2003 e con lui anche Herzfeld [1997] 2003), l’Australia «costituisce, per le categorie antropologiche del “vicino” e del “lontano”, un paradosso, un’anomalia concettuale, una realtà ambigua che non può essere identificata né con il Noi né con l’Alterità, perché è, al tempo stesso» (ivi: 9), «un inconscio geografico» (Hughes 2011: 79),² «ma anche una società storicamente “contaminata” dalla [...] dominazione» europea (Scarduelli 2003: 10). È una «domesticità selvaggia», come l’ho definita altrove:

La prossimità con la natura è ciò che mi ha colpito di più sin dai primi giorni qua. Per l’esotismo delle bestie o della vegetazione, certo (ci sono pipistrelli grossi come cormorani che volano bassi sui tetti all’imbrunire); ma soprattutto per la loro ubiquità. Non c’è soluzione di continuità tra l’erba e il cemento. A Sydney, nel bel mezzo della Circular Quay, i bruttissimi ibis si muovono indisturbati tra la gente, a caccia di cibo e spazzatura, e i gabbiani cercano di rubarti il fish and chips al mercato del pesce. Le territoriali magpie (gazze), nella stagione della nidificazione, diventano aggressive e si fiondano a picco sulle teste di passanti e ciclisti, al punto che la gente è costretta a indossare degli speroni sui caschi come deterrente. [...] La vegetazione spunta dappertutto, anche nel cuore delle grandi città. Si vedono animali e alberi persino passeggiando per Melbourne, la meno “australiana” tra le città australiane. Non ci si sente mai veramente distanti dalla natura, come capita invece nel Vecchio Mondo, dove le città sono città e la provincia è provincia, e per vedere la campagna bisogna prendere la macchina. Si ha la sensazione di essere ospiti qua, non dominatori. La città è una spruzzata di asfalto e cemento in grembo al paesaggio naturale, non un’area strappata alla natura. La vegetazione e la fauna, qua, non sono state cancellate dal processo di urbanizzazione. L’uomo non è padrone. [...] L’Australia è questa: [...] Una domesticità selvaggia. Sembra tutto indifferente al passaggio dell’uomo, che si sente quindi al sicuro, ma non lo è. È «la singolare, perduta, stanca indifferenza dell’Australia» che ha evocato Chatwin³ (Nardini 2017b).

² Come la descrive Robert Hughes, l’Australia agli occhi dei primi coloni inglesi rappresentava l’attualizzazione delle immagini più fantastiche sull’altrove, un «*hell on earth*» (White 1981): «Trombe marine, uragani, nubi di tenebra a mezzogiorno, balene divoratrici di velieri, isole mobili e zannute... Una terra immaginaria che era forse l’inferno stesso [e la cui] impenetrabile alterità poteva racchiudere qualsiasi fantasia» (Hughes 2011: 79). L’immagine di una differenza geografica insondabile, in cui solo un carattere avventuroso e spregiudicatamente intraprendente (il “*bushman*”, o il “*larrikin*”, o ancora il “*waterman*”, come vedremo) può sopravvivere, di una terra capovolta (*Down Under*, come cantano i Men at Work) in cui l’uomo occidentale deve trovare un senso nuovo, pervade la narrativa “fondativa” sulla nascita dell’Australia coloniale (Elder 2007; Fiske, Hodge e Turner 1987; Turner 1994) e perdura fino a oggi, veicolata anche dalle immagini di grande risonanza promosse da prodotti commerciali come il film *Crocodile Dundee* (Lucas 1998), o appunto la canzone di Men at Work cui mi riferivo.

³ Chatwin ([1987] 2016: 299).

L’Australia è la terra in cui «gli inglesi [hanno] portato il Pacifico entro i confini della coscienza europea» (Hughes 2011: 79). La parte di Australia in cui ho fatto ricerca, la Gold Coast, rientra dunque a tutti gli effetti nella cultura occidentale, se per “cultura occidentale” adottiamo la concezione articolata, ampia, ibrida, relazionale, deterritorializzata proposta in Scarduelli (2003) e in Featherstone ([1990] 1996), in cui modelli sociali, culturali, politici che dell’Occidente sono propri si radicano secondo le loro logiche in aree geografiche non necessariamente euro-americane, descrivendo un «panorama» culturale (Appadurai [1996] 2001) del tutto simile a quello delle società capitalistiche e tardo-capitalistiche euro-americane.⁴

2. Lo sport come orizzonte di significato

Studiare il surf da un punto di vista antropologico significa studiare i modi in cui i surfisti danno senso a quello che fanno. Significa studiare come questa attività, che potrebbe essere vissuta come qualsiasi altra disciplina fisica e sportiva, diventa spesso, per quanti la praticano, una «forma di vita», e ne orienta le scelte, le priorità e persino la visione del mondo. La riflessione contenuta in questa tesi parte dalla considerazione delle pratiche fisiche come «passioni ordinarie» (Bromberger 1998). Nel panorama dell’offerta “commerciale” di queste passioni (un panorama definito in maniera negoziale dalla domanda – i fruitori – e dall’offerta – le aziende commerciali e turistiche, le strutture, ecc.), la *scelta* individuale assume un ruolo chiave nella definizione dell’identità (individuale e collettiva, nell’orizzonte condiviso di una «comunità di pratica»: Lave e Wenger [1990] 2006):⁵ è, si direbbe, una scelta “politica”, nella misura in cui prevede

⁴ Proprio per questo ho deciso di dedicare ampio spazio, nel corso della scrittura, alle suggestioni provenienti dalla letteratura e dalla cultura pop (canzoni, film, eccetera). Perché il surf sulla Gold Coast si caratterizza per i suoi aspetti locali, certo, ma al tempo stesso attinge a piene mani da quei «mediascapes» (*ibidem*) che circolano, assieme alle persone e all’economia, nelle società che compongono l’Occidente, per le quali la cultura pop costituisce appunto una fucina di immagini e di riferimenti. La visione del mare dei surfisti, come avremo modo di vedere, è profondamente influenzata da questi stilemi della cultura popolare.

⁵ Per Peter Donnelly e Kevin Young (1988) la scelta di e il coinvolgimento in una pratica sportiva, piuttosto che un processo (quasi passivo) di socializzazione e di “formazione identitaria”, corrisponde a “a far more deliberate act of identity *construction*” (1988: 223, corsivo mio).

non solo l'acquisizione di competenze tecniche, fisiche e atletiche, ma anche l'adesione a un sistema di valori e disposizioni di cui la pratica si fa portatrice e promotrice, in maniera più o meno esplicita, attraverso la retorica che la descrive e la *cornice* (Bateson [1955] 2005; Hamayon 2012) entro la quale i gesti atletici e sportivi diventano «tecniche del corpo» (Mauss [1936] 1965) e acquisiscono senso. Questa cornice non si compone semplicemente di un racconto (la retorica che circonda e descrive e promuove la pratica), ma, in maniera più articolata, di un codice multidimensionale e complesso che si esprime non solo a parole, ma col corpo e dal corpo. La «drammaticità» che Bromberger ([1995] 1999) individua come caratteristica costitutiva del calcio non contraddistingue, a mio avviso, soltanto quelle discipline che si offrono come spettacoli a un pubblico pagante: essa caratterizza, al contrario, le stesse azioni e traiettorie di vita dei praticanti. La drammaticità dà senso ai gesti che i surfisti compiono e che svolgono, secondo una lettura goffmaniana della vita quotidiana come rappresentazione (Goffman [1959] 1997), come se stessero mettendo in scena un personaggio (o meglio, una «parte»). Questo personaggio/parte offre un copione che i vari attori sono liberi poi di interpretare come è loro più congeniale. Ma quello che importa qui è che, da una parte, questo ruolo viene *interpretato*; e che, dall'altra, viene interpretato secondo i canoni e i linguaggi «drammatici» che definiscono, nel nostro caso, il «genere» sportivo del surf.

Scegliendo di praticare una certa disciplina, insomma, si decide implicitamente di aderire a quei valori e a quella cornice di senso che spiega i gesti atletici e li rende qualcosa di più di semplici gesti tecnici (che li rende, appunto, «tecniche del corpo», gesti culturali che hanno un senso nel contesto in cui vengono messi in pratica). Quello che si propone dunque qui è un approccio al surf e allo sport (volendo estendere la proposta, un'antropologia dello sport) che non parli dello sport per parlare di altro – come «riflesso» della cultura, come un'espressione culturale «buona per pensare» la cultura del suo complesso. Chi fa sport con una certa dedizione lo fa perché il suo coinvolgimento non è un «mezzo per», ma è un fine in sé. I collegamenti del contesto sportivo col resto della società in cui questo si inserisce devono essere indagati in senso reciproco e biunivoco, e non in senso unidirezionale, in una prospettiva per cui la società crea i valori dello sport, e contemporaneamente lo sport contribuisce a creare i valori della società. Per qualcuno lo sport è vita, lo sport è i valori (e non li riflette semplicemente), lo sport è la famiglia, lo sport è educazione, eccetera. Per qualcuno addirittura le relazioni sociali non si danno

se non nello sport. Lo sport va pensato come ambito culturale dotato di una propria relativa autonomia rispetto al contesto in cui si colloca: un vero «fatto sociale totale» (Mauss [1923–1924] 2002).

Nel caso del surf, l'aura di eroismo e di fascino che la figura del surfista ha acquisito nel mondo occidentale è evidente anche a uno sguardo superficiale, e spiega, in buona misura, le traiettorie di adesione alla pratica e le dinamiche di “appassionamento”, come dimostrano le storie e le parole dei surfisti coinvolti in questa ricerca, ma anche quelle raccolte nelle riviste, nei film e nei libri dedicati al surf. Questo fascino è tutt'altro che inspiegabile, soprattutto in Australia, dove appunto la figura del surfista e le virtù che le vengono attribuite incarna molti dei valori culturali attorno ai quali si sono costruite le immagini dell'identità nazionale: il rapporto con la natura, la spiaggia e l'oceano (la *Australian Beach Cultures*, Booth 2001a), la forma fisica, la disciplina del corpo e così via. Tra questi, il coraggio assume un ruolo paradigmatico, fungendo simbolicamente da fulcro di una cultura sportiva esclusiva, prevalentemente occidentale (bianca), che si pone come spazio di manifestazione e definizione della maschilità. Seducente eco contemporanea dell'eroe romantico, il surfista in Australia incarna oggi il fascino ideale della libertà e della ricerca, quello edonistico del “*fun*”, quello cameratesco e competitivo dei *Boardriders Clubs*, quello atletico della gioventù, quello ardimentoso dell'audacia; incarna anche, senza contraddizione, l'individualismo edonistico e competitivo che caratterizza l'etica neoliberista e le dinamiche di discriminazione che hanno contraddistinto la storia sociale e sportiva dell'Australia dopo la colonizzazione (Booth e Tatz 2000; Cashman 1995; Stoddart 1986; Tatz 1995; Vamplew 1992).

Nella Gold Coast, area costiera in rapida urbanizzazione e contesto ideale ove perseguire il “*lifestyle*” associato alla disciplina, il surf è diventato non solo un brand per promuovere il turismo – principale motore economico della zona – ma anche e soprattutto una parte integrante del *cultural heritage*, e un elemento costitutivo dell'identità culturale locale, in costante via di definizione.

Diventa allora interessante cercare di ricostruire questa cornice esegetica che spiega i canoni di una disciplina sportiva di difficile categorizzazione (è un gioco? È uno sport? È una pratica estetica/artistica?), che nasce in effetti come rifiuto delle imposizioni normative dello sport, ma che offre altri modelli normativi (su tutti quello del coraggio, della reciprocità che i surfisti instaurano con l'oceano e del corrispondente agonismo con

gli altri surfisti per acquisire la priorità sulle onde) che sembrano essere espressione, più che di una “contro-cultura”, di una *nuova* etica culturale, quella neoliberista. Diventa ancor più interessante farlo in relazione a un contesto sociale in cui questo appassionamento assume un ruolo identitario e culturale forte: in Australia, come abbiamo detto, il surf incarna molti dei valori che definiscono l’appartenenza nazionale, e sulla Gold Coast costituisce una parte importante del patrimonio culturale e una faccia fondamentale di un’identità mobile, caleidoscopica e ancora in via di definizione.

3. Struttura della tesi

La tesi si divide in sette Capitoli. Nel Capitolo 1 si è cercato di offrire alla comunità scientifica italiana una panoramica critica introduttiva sulla letteratura esistente sul surf, in modo tale da fornire a chi abbia interesse di approfondire le coordinate principali sugli studi prodotti. Buona parte dei lavori passati in rassegna sono stati pensati e pubblicati soprattutto (a conferma di quello che è stato detto sopra circa il ruolo del surf in Australia) nelle comunità scientifiche concentrate attorno alle spiagge in cui il surf si è affermato per quello che è adesso, e in particolare quelle della California e quelle dell’Australia, tra Sydney e – appunto – la Gold Coast. In quanto tali, esprimono in certi casi un punto di vista interno e coinvolto sulla pratica stessa (gli studiosi erano, spesso, essi stessi appassionati surfisti) a cui mancava il contributo comparativo di un outsider.

Nel Capitolo 2 ho cercato di recuperare per il surf, pratica ibrida per eccellenza, un orizzonte di intelligibilità in quella divisione per certi aspetti eccessivamente rigida promossa dalle scienze umane e sociali tra “sport”, “gioco”, “danza”, “performance”, eccetera, che lo escludeva dall’ambito dello sport propriamente detto per definirlo in opposizione a esso, in un ragionamento basato su presupposti epistemologici che sovente trovano poche corrispondenze nelle articolate realtà empiriche in cui gli sport si danno. Queste realtà sono costituite, senz’altro, di tutte quelle caratteristiche che studiosi come Norbert Elias e Eric Dunning ([1986] 1993; si veda anche Dunning 1973, 1993) o Alen Guttmann ([1978] 2004) hanno individuato (istituzionalizzazione, normalizzazione, regolamentazione, competitività, eccetera), ma anche di gioco, di performance, di relazioni sociali non necessariamente inquadrate o mediate dalle istituzioni, di strutture

che producono «*habitus*» (Bourdieu 1984; García e Spencer 2013; Wacquant [2001] 2002; 2014) ma anche di ambiti di potenziale espressione della «*communitas*» e dell'«anti-struttura» (Turner [1987] 1993, [1969] 2001).

Stabilire una volta per tutte se il surf abbia più le caratteristiche di uno sport, di un gioco, di un «*lifestyle sport*» (Wheaton 2004, 2012, 2013) o di una performance, del resto, interessa poco qui. Il surf tocca trasversalmente molti degli aspetti centrali di tutte queste categorie, senza tuttavia poter essere ridotto a nessuna di esse (e lo stesso potrebbe dirsi di molte delle attività fisiche del mondo odierno). Per questo si propone di intendere il surf nei termini di una «passione ordinaria», come le ha definite Bromberger (1998), vale a dire come una di quelle pratiche cui ci si dedica nel tempo libero per dare «senso e sale» alla vita (ivi: 23). Attraverso il coinvolgimento attivo nella pratica, il surfista entra in, e contribuisce a definire, un sistema complesso di significato (una «cornice» esegetica, nei termini di Bateson [1955] 2005 e Hamayon 2012) all'interno del quale le sue azioni prendono senso, e che è sembrato qui utile accostare alle pratiche di consumo come sono state descritte in tempi recenti nel campo dell'antropologia (Appadurai 1986; Kopytoff [1986] 2005; Meloni 2018; Miller 1987, 2008, 2010, 2013, 2014; Mora 2005).

Nel Capitolo 3 vengono trattate le metodologie adottate e cerco di proporre una riflessione critica sul mio posizionamento sul terreno, nonché su alcuni temi cardine dello studio etnografico delle pratiche sportive così come si è affermato negli ultimi due decenni (e nell'ultimo in maniera più sistematica), a partire dal lavoro pionieristico di Loïc Wacquant (1989, [2001] 2002). In particolare, quello che cerco di suggerire è che l'etnografia del corpo può trarre vantaggio da una partecipazione dell'analista *col* corpo, ma se è vero che al cuore della ricerca antropologica vi è la differenza culturale, la prassi etnografica non può e non deve ripiegarsi su se stessa, in una indagine «auto-etnografica» (Adams, Jones, e Ellis 2014; Bochner e Ellis 2016; Ellis, Adams, e Bochner 2010; Jones, Adams, e Ellis 2016) che potrà essere utile in determinate circostanze, ma che difficilmente può cogliere qualcosa di più rispetto ai cambiamenti che avvengono nel corpo del soggetto osservante, e rischia così di perdere di vista i soggetti osservati.

Partendo proprio da un'esperienza etnografica che pone la differenza culturale e l'incontro (col mare, e con altri modi di vedere e di vivere il mare) al centro dell'analisi, e più specificamente dal mio «dis-gusto» (Meloni 2018: 55), o almeno dalla mia inquietudine iniziale, da uomo di campagna, nei confronti di certi aspetti della vita di

mare, il Capitolo 4 analizza le modalità socialmente e culturalmente orientate secondo le quali in Australia, e sulla Gold Coast in particolare, si sono storicamente costituiti dei «modelli di apprezzamento» (Corbin [1988] 1990) del tutto peculiari, specifici, del mare e della spiaggia. Ho cercato di interrogarmi su come questi contribuiscano a orientare l'esperienza dei surfisti e, più estesamente, l'esperienza di una vita «in the Gold Coast style» (Baker, Bennett, e Wise 2012: 99), ovvero della vita in una città che si è sviluppata in anni recenti sulla spinta del turismo, e che proprio del surf ha fatto uno degli elementi cardine della propria identità e del patrimonio culturale che la contraddistingue.

Nel Capitolo 5 viene estesa la riflessione sui modi diversi in cui diverse persone e diversi gruppi, su presupposti profondamente culturali, vivono ed esperiscono il mare, avviata nel Capitolo precedente. A partire da questo assunto, cerco di rintracciare quali sono i riferimenti culturali che permettono ai surfisti di godersi il mare e la loro attività, al di là del “puro” piacere di correre sull'onda. Il tempo trascorso in piedi sulla tavola in una sessione di surf, infatti, è minimo, e l'attività prevede spesso lunghe attese e – soprattutto – minuti sfiancanti di remata controcorrente o contro le onde che spingono il surfista indietro, verso la spiaggia. «I surf because it feels good», confida un surfista in un'intervista riportata da Douglas Booth (1995: 205). Nell'apparente spontaneità di una simile ammissione, come cerco di spiegare nel corso del capitolo, si trova in realtà tutta una logica socialmente definita che determina le preferenze e le motivazioni della dedizione in una pratica particolare. «It feels good» perché abbiamo *imparato* ad apprezzarlo. In un'altra epoca, in un altro posto, o per altre persone, potrebbe non risultare affatto così piacevole.

Nel Capitolo 6 vengono descritti i modi e le strategie attraverso le quali il surfista in Australia è diventato una sorta di incarnazione contemporanea dell'eroe romantico, nonché, allo stesso tempo, un'espressione emblematica di alcune delle caratteristiche associate con l'idea di un “carattere” e di un'“identità” “tipicamente” australiani. Prendendo spunto da un episodio ben noto alla comunità surfistica e non surfistica della Gold Coast (e non solo), si cerca di illustrare come questa connessione sia efficace ancora oggi nell'ispirare valutazioni, opinioni e azioni, in un contesto in cui sembrerebbe ormai evidente che l'Australia e la sua identità culturale non corrispondano a un unico, dogmatico e prescrittivo «profilo valoriale», ma a una molteplicità di dinamiche

processuali e relazionali che coinvolgono diversi gruppi di interesse, diverse rappresentazioni, diversi sistemi di valori.

Il Capitolo 7, infine, cerca di chiarire come di fatto questa associazione tra surf e “australianità” dia vita soprattutto sulla Gold Coast a una cultura sportiva prevalentemente maschile e quasi esclusivamente bianca. All’interno di essa, è in funzione di una particolare concezione del pericolo e del coraggio, socialmente organizzata, che si fissano in maniera processuale, relazionale e contingente (ma altrettanto chiara ed evidente) le linee di esclusione/inclusione che garantiscono l’accesso alla pratica del surf, e la definizione legittima del suo valore e del suo senso. In virtù delle considerazioni fatte nel corso dell’intera trattazione, si capisce come questo sistema dia vita a un modello ambivalente organizzato attorno a due principi fondamentali dell’interazione sociale, ovvero quello della reciprocità, che viene istituita dal surfista nei confronti delle onde e dell’oceano (ritenuto unico giudice imparziale delle proprie azioni, in un mondo dominato dall’individualismo e dalla massimizzazione del tornaconto personale) e la competizione con gli altri surfisti per stabilire la priorità e l’ordine di avvicendamento sui picchi, che dà vita a un sistema funzionalmente esclusivo nei confronti delle donne e di altri gruppi considerati “subalterni” nel contesto di pratica.

1. Studiare il surf: lo stato dell'arte

La grande mareggiata da sud, estate 1962.
Dei tempi passati ricordo un vento che soffiava attraverso i canyons.
Era un vento caldo chiamato Santana, che portava con sé il profumo
di terre tropicali. Aumentava d'intensità prima del tramonto,
e spezzava il promontorio. Io e i miei amici spesso dormivamo
in macchina, sulla spiaggia, e il rumore del mare ci svegliava.
E così, all'alba, sapevamo già che sarebbe stata per noi
una grande giornata.
John Milius, *Un mercoledì da leoni*, 1983 (1978), voce narrante

Il fascino del surf sembra non conoscere confini. Le amicizie senza età di *Un mercoledì da leoni* (Milius, 1983), la vita spericolata dei rapinatori di *Point Break* (Bigelow, 1991) e il Tenente Colonnello Kilgore (Robert Duvall) che odora il napalm e surfa sprezzante sotto le bombe sulle spiagge vietnamite di *Apocalypse Now* (Coppola, 1979), hanno sedotto il grande pubblico, delineando i contorni di una disciplina spesso più immaginata che effettivamente praticata, fatta di libertà, gioventù, anticonformismo ed eroica strafortezza. Benché quasi vent'anni fa Ralf Buckley (2002) stimasse che nel mondo ci fossero già più di dieci milioni di surfisti, concentrati non solo nelle aree "storiche" di sviluppo del surf (California, Hawaii, Australia), ma anche nelle molte altre zone costiere vocate in cui la disciplina si è diffusa in maniera incontrollata in tempi relativamente più recenti (tra le altre, Sud Africa, Brasile, Costa Rica, Messico, Indonesia, le coste atlantiche di Francia, Spagna e Portogallo, le Isole Canarie, Marocco...), l'immaginario del surf si è sganciato, proprio grazie al suo appeal mediatico, dai luoghi che ne permettevano la pratica attiva ed è penetrato anche nelle regioni più remote dell'Occidente.⁶ In fondo, l'attrattiva narrativa e iconica della pratica ha origini lontane

⁶ La pratica ha ispirato una ricca filmografia (Engle 2015; Rutsky 1999; Thoms 2000), uno specifico genere musicale (Blair 1978; Lawler 2011), settori della moda e della letteratura (Moser 2008; Warshaw 2004) e in generale ha stimolato un corpus così ricco di espressioni e produzioni culturali (e non necessariamente tra gli addetti ai lavori, dal momento che gli artisti di letteratura o musica surf a volte il surf non lo sapevano

nella cultura euro-americana: già nel 1866 Mark Twain scriveva ammirato del «*surf-bathing*» degli intrepidi indigeni in un reportage sulla Big Island delle Hawaii per il *Sacramento Union*,⁷ mentre Jack London scopriva lo «sport da re» e vi si cimentava con successo a Waikiki nel corso della sua avventurosa *Crociera dello Snark* nel 1906 (London, [1911] 2016).⁸ Proprio nel 2016, mentre cominciavo la mia ricerca in Australia, la giuria del Pulitzer ha sancito questa fascinazione premiando nella sezione Biografie *Barbarian Days: A Surfing Life*, l'opera che racconta la «vita sulle onde» di William Finnegan (2015), surfista americano di lungo corso e giornalista del *New Yorker*.

Curiosamente, a questa passione mediatica e letteraria non hanno fatto eco altrettanto profondi interessi di ricerca. Di fatto, gli unici a scrivere in presa diretta del surf nelle Hawaii coloniali, giusto per fare un esempio che avrebbe potuto destare la curiosità degli antropologi, sembrano esser stati i missionari presenti sulle isole, che nelle relazioni sul loro operato descrivevano strumentalmente il surf indigeno come una pratica viziosa, promiscua e amorale, profondamente radicata nel tessuto sociale locale, su cui sembrava imperativo intervenire (Moser, 2017). Considerata l'assenza, nel panorama italiano, di studi nei campi delle scienze umane e sociali che prendano in considerazione la disciplina del surf (salvo la metodologicamente incerta ricostruzione storica del suo impianto sulle spiagge italiane condotta da Masoni, 2013), prima di entrare nel cuore di questa etnografia del surf sulla Gold Coast australiana si è ritenuto importante offrire al lettore una carrellata dei lavori prodotti a livello internazionale, così da delineare un provvisorio stato

neanche fare) cui difficilmente si può trovare un parallelo in relazione ad altre pratiche fisiche (Ford e Brown 2006: 43). Praticamente tutti gli studi sul surf che presenteremo di seguito hanno messo in luce il fondamentale ruolo dei media, e soprattutto del cinema, sia dal punto di vista degli insider (in film fatti da surfisti per surfisti, come *The Endless Summer* di Brown 1966, che imporrà un modello estetico e narrativo più o meno pedissequamente riproposto da tutti i film e documentari successivi), sia da quello dei non addetti ai lavori (in kolossal hollywoodiani pensati più per il botteghino che per offrire un'immagine autentica della pratica agli stessi praticanti, come *Gidget* di Paul Wendkos 1959), nell'elaborazione e nella diffusione di una certa immagine del surf nel grande pubblico, al punto che in una tesi di laurea in geografia sul surf a Newquay (Gran Bretagna), la maggior parte dei praticanti intervistati da Williams (2002, cit. in Ford e Brown 2006: 72) risponde di aver voluto diventare surfista prima ancora di provare il surf – come dire che la fama precede, e di fatto orienta, le pratiche concrete.

⁷ Warshaw (2010: 44).

⁸ Fin dai suoi esordi come pratica ricreativa sulle coste californiane e australiane, furi dall'accademia c'è sempre stata una sovrabbondanza di letteratura (di letterature, considerando quelle prodotte a livello locale) sul surf, al punto che sarebbe impossibile (e poco utile) fornire una bibliografia completa. Patrick Moser (2008) e Matt Warshaw (2004), consapevoli della difficoltà di restituire disamine complete, hanno proposto due antologie degli scritti sul surf.

dell'arte in grado di orientarlo nella lettura dei capitoli successivi, e da fornire a chi volesse i riferimenti per un confronto con altre realtà e altre prospettive.

1.1 La costituzione di un orizzonte di studi

Il primo a riscontrare nel surf un interesse scientifico è stato l'antropologo americano Ben Finney, che tra la fine degli anni 1950 e i primi 1960 pubblica diversi articoli e saggi in cui ripercorre la storia e il significato culturale della pratica del surf nelle Hawaii precoloniali (si vedano, per esempio, Finney 1959, 1960; e Finney e Houston 1966, 1996). Il suo lavoro è segnato da un approccio diacronico e lascia poco spazio all'analisi etnografica della pratica nel contemporaneo, ma rimane comunque tra i pochi contributi offerti fino a oggi nel campo dell'antropologia. Un'eccezione in questo senso è lo studio della storica Tanis Thorne, che nel 1976 anticipa alcune delle conclusioni cui arriveranno più tardi altri studiosi in una sua riflessione in due parti pubblicata su *Western Folklore*, basata su circoscritte incursioni etnografiche e volta a rintracciare, nei racconti dei surfisti e dei media specializzati, una tendenza della «subcultura» surfistica a organizzare al suo interno, in forma narrativa, una sorta di «folklore», coi suoi «eroi» (Renson, De Cramer, De Vroede 1997) e le sue «leggende» (Thorne 1976a, 1976b).

A partire da quegli stessi anni, però, gli altri sporadici studi che compaiono si concentrano nel campo della sociologia, della semiotica e dei *media studies*. Il sociologo John Keith Irwin, per esempio, cerca di offrire uno spaccato della nascita di una «*surfing scene*» nella Southern California (Irwin 1973), mentre Kent Pearson produce una serie di lavori volti a ricostruire la dimensione «subculturale» del surf in Australia e Nuova Zelanda, e a rintracciarne le conflittuali ma fondamentali connessioni con la pratica correlata ma concorrente del Surf Life Saving (Pearson 1979, 1982a, 1982b). Nel 1976, alla San Jose State University, Stephen Hull (1976) ottiene un Master in Sociologia con una tesi dal titolo «*A sociological study of the surfing subculture in the Santa Cruz area*». Nel 1983 il semiologo e scienziato della comunicazione John Fiske pubblica su l'*Australian Journal of Cultural Studies* un'importante analisi che, in netto anticipo rispetto al più famoso studio dello storico Douglas Booth (2001a), mette in luce l'importanza culturale e sociale della spiaggia nel contesto australiano, analizzandola

semioticamente come un testo e soffermandosi sulle strategie di organizzazione dello spazio, dei comportamenti e dei significati che vengono messi in pratica nelle aree costiere attorno a Perth. Il suo approccio ha anche il merito di individuare il surfista come consumatore, prospettiva che tornerà particolarmente utile in questa sede. Solo tre anni dopo, in Nord America, anche Pierce Julius Flynn (1986) discuterà il surf come un complesso sistema semiotico.

Sarà tuttavia soprattutto a partire dalla metà degli anni 1990, e più decisamente dopo il 2000 – non a caso ancora a partire dalle comunità scientifiche della California e dell’Australia – che la riflessione critica sul surf subirà un’inedita spinta propulsiva e contribuirà a produrre a ritmi sempre più serrati, sia dentro che fuori l’accademia, una serie nutrita ma non sempre connessa e coerente di studi, nei più diversi campi disciplinari – ma non in quello dell’antropologia –, con il ricorso frequente e più o meno rigoroso al metodo etnografico.⁹ Si tratta per il momento di analisi compiute appunto negli ambiti più disparati, spesso di breve respiro (scarseggiano le monografie, abbondano gli articoli brevi) e raramente nutrite da un dialogo internazionale e interdisciplinare in grado di organizzarle in un corpus critico e coerente.

1.2 Il riconoscimento della centralità della spiaggia e del surf nella cultura australiana

L’Australia è particolarmente produttiva e precoce in questo senso. In particolare, sull’esempio dei citati precursori Pearson e Fiske, sarà lo storico Douglas Booth a

⁹ L’abbondanza di indagini etnografiche e la contestuale carenza di interpretazioni antropologiche dei dati così raccolti risponde, almeno in Australia, a una duplice logica. Da una parte, la spartizione dei rispettivi ambiti disciplinari ha tradizionalmente visto affermarsi lo studio delle discipline sportive e delle “subculture” giovanili nell’ambito della sociologia e di altri approcci affini, tra cui i *cultural studies*, le teorie femministe e gli studi di genere (oltre che, come è stato detto, la storia, le scienze della comunicazione e i *media studies*), lasciandone invece fuori le scuole antropologiche, più attente ad altre questioni. Dall’altra, secondo una convinzione emica su cui sarà importante soffermarsi più avanti, il surf viene visto dai suoi adepti come una disciplina estremamente coinvolgente, che implica l’adesione radicale, quasi spirituale del praticante a un sistema di valori e a uno stile di vita e una “filosofia” che vanno oltre il semplice gesto di cavalcare le onde. Essendo buona parte dei ricercatori che si sono occupati di surf appassionati surfisti a loro volta, essi sapevano bene che le statistiche o qualsiasi forma di esplorazione distaccata non sarebbe stata in grado di restituire – e spiegare – questo trasporto viscerale, e l’etnografia è sembrata loro, di conseguenza, la strategia più efficace per cogliere in profondità queste dinamiche.

cogliere, evidenziare e ripercorrere, in una serie di articoli prodotti nell'arco di un ventennio e ormai diventati punti di riferimento nelle scienze umane e sociali, la centralità della spiaggia, del mare e delle attività ricreative che vi vengono svolte nella cultura e nella storia del suo paese (Booth 1994, 1995, 1996, 1999, 2000, 2001b, 2008, 2012, 2013). Le sue importanti considerazioni saranno poi sistematizzate in una fondamentale monografia, il cui titolo si ispira a giochi di parole noti nel contesto sociale australiano:¹⁰ *Australian Beach Cultures: The History of Sun, Sand, and Surf* (Booth 2001a).

Come dimostrano i lavori di Booth (2000), la riflessione sul surf in Australia non può prescindere da una più ampia analisi del significato della spiaggia nella cultura locale e dai modi storicamente e socialmente codificati di fruirne. Ma non può prescindere neppure dalla considerazione comparativa della disciplina più simile al surf, e proprio per questo più coinvolta nel conflitto con esso per l'accesso e la gestione degli spazi e per il reclutamento dei praticanti, vale a dire la militarizzata, tradizionalmente affermata nella realtà locale e fortemente disciplinata pratica del Surf Life Saving, una sorta di codificazione atletico-sportiva delle tecniche di salvataggio in mare, che ha segnato e segna la cultura australiana da quando, all'inizio del Novecento, i bagni in mare («*dailight bathing*») vennero legalizzati, dopo un secolo di interdizione volta a garantire il decoro delle aree litorali (Booth 2001a). Proprio di questo si è occupato Ed Jaggard (1997; 2001) in una serie di contributi che fanno luce sulla normatività della cultura e della pratica del Surf Life Saving, sulla sua pervasività nelle più frequentate spiagge australiane e sulla ripercussione di questa disciplina e dei suoi approcci sugli usi sociali della spiaggia e del mare, nonché sulla sua importanza nella definizione dell'immaginario nazionale, come mostra negli stessi anni anche Kay Saunders (1998).

Contestualmente, nel 1997 Leanne Stedman dell' Australian National University offre un primo spaccato sociologico della «subcultura» surfistica australiana. Basandosi sull'adozione del concetto euristico di «postmoderno» così come definito da Baudrillard ([1970] 1976, [1968] 2009), dopo un'attenta analisi delle pubblicazioni, dei film e di altri prodotti mediatici legati al surf in Australia, Stedman sostiene che il «processo di postmodernizzazione» e di conseguente individualizzazione che aveva inizialmente

¹⁰ Come mostrano, solo per fare un esempio, l'antologia di Dutton (1985), *Sun, Sea, Surf, and Sand: The Myth of the Beach*, e la celebre raccolta di video *Sun, Surf and Sand, Australia's Newsreels*, della National Film and Sound Archive (1996). Su questo si veda anche McGloin (2005: 81 sgg.).

permesso alla pratica di rompere alcune barriere etniche, di classe e di genere che caratterizzavano la più ampia struttura sociale australiana, abbia offerto poi, di fatto, l'occasione per la costruzione di nuove «strutture, attraverso l'azione collettiva maschile», in cui le «vecchie diseguaglianze di genere» vengono riproposte se non addirittura rinforzate (Stedman 1997: 75-6).

Sulle tracce di questi studi, negli stessi anni il sociologo Mark Stranger (1999) offre una prima versione delle sue interessanti analisi sull'idea romantica del «sublime» e sul ruolo di questo tipo di rappresentazione nel definire e organizzare l'esperienza dei surfisti, che proprio nell'estetizzazione del rischio inerente la loro pratica e dello spettacolo spaventoso dei flutti che frangono trovano il senso e il gusto di ciò che fanno e hanno accesso a un'esperienza vicina alla trascendenza. Ricorrendo a un ampio – talvolta disorientante – eclettismo epistemologico e grazie a un «poco ortodosso» approccio metodologico basato su un'etnografia “itinerante” tra alcune delle località surfistiche più famose d'Australia, Stranger riproporrà una versione estesa e più approfondita di questo suo primo studio in un'ampia monografia, *Surfing Life: Surface, Substructure and the Commodification of the Sublime* (Stranger 2011). Al netto dei limiti cui abbiamo accennato, questo studio mette in luce interessanti aspetti della cultura surf in Australia e della sua organizzazione, sempre in tensione tra le sue istanze locali e globali, tra i rischi che la pratica evidentemente comporta e la loro «estetizzazione» da parte dei surfisti (che proprio cogliendone le potenzialità estetiche sono in grado di trasformarla in un'esperienza estatica), tra la ricerca di autenticità e di un contatto intimo con la natura e l'apparentemente contraddittorio processo di commercializzazione e professionalizzazione cui il surf è stato irreversibilmente sottoposto a partire dagli anni 1970.

Nel 2001, Keith Beattie e Margaret Henderson della University of Queensland pubblicano su *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* due analisi sui media specializzati nel surf. Rispettivamente, l'articolo di Beattie tratta i modi in cui il surf viene presentato nei film e video che lo riguardano, mentre Henderson si concentra sul ruolo determinante di una rivista di culto nel panorama australiano, *Tracks*, nell'elaborazione della «subcultura» e dell'immaginario surfistico nazionale, che vengono promossi in un primo momento – e in particolare nelle edizioni degli anni 1970 – come espressioni controculturali di «un gioco radicale, forme d'arte» e di libertà (Henderson 2001: 319),

ma che trent'anni dopo si trasformano invece nel luogo di espressione di uno spirito sportivo «patinato, commercializzato, disobbedientemente adolescenziale e iper-mascolino» (*ibidem*). Nello stesso ambito disciplinare, Paul Scott della University of Newcastle pubblica due saggi, uno sulla commercializzazione estrema del surf e sul conseguente incremento dell'aggressività dovuto alla sovrappopolazione di certe onde (Scott 2003) e l'altro sulla rappresentazione delle donne (adolescenti) che si dedicano al surf in alcuni film di culto in Australia (Scott 2006).

Un antropologo, David Lanagan (2002) riporta finalmente la discussione nell'ambito disciplinare che qui interessa di più, ma lo fa adottando un metodo quantitativo e somministrando questionari agli studenti della sua università, con risultati discutibili. Con una poliedricità teorica che pur ricorrendo a riferimenti diversi ricorda da vicino quella di Stranger, tra il 2004 e il 2009 Clifton Evers, sociologo originario della Gold Coast, ricorre a una (auto-)etnografia della sua lunga esperienza tra le onde per offrire un interessante spaccato del surf come ambito di produzione (a un tempo sociale e intima, corporea) della mascolinità in Australia (Evers 2004; 2006; 2009). Colleen McGloin, da Wollongong, propone contemporaneamente uno studio molto interessante sul legame tra la cultura surf, i simboli dell'identità australiana («*Australianness*») e l'espressione della mascolinità dal un punto di vista dei grandi esclusi di questa storia, gli aborigeni – nello specifico, i surfisti aborigeni (McGloin 2005; 2006).

Da un punto di vista differente, orientato a comprendere le pratiche di consumo, Robin Canniford si serve invece dell'etnografia per ricostruire i processi, le strategie e le retoriche attraverso cui i surfisti attribuiscono senso alle loro attività quotidiane e alle loro preferenze di mercato, insistendo sull'idea nostalgica del ritorno alle origini e su una concezione romantica della natura e del contatto con essa (Canniford e Karababa 2013; Canniford e Shankar 2013). Da parte loro, Gary Osmond e Murray Phillips, storici dello sport alla University of Queensland, lavorano sulla costruzione e sull'elaborazione della memoria del surf e dei suoi simboli nell'Australia contemporanea (Osmond 2008, 2011a, 2011b, 2016; Osmond, Phillips, e O'Neill 2006; Phillips e Osmond 2015). Seguendo le loro tracce – e in certi casi in collaborazione con loro – attorno alle principali università dello stato del Queensland (University of Queensland, Bond University e Griffith University) si organizza un gruppo di ricercatrici e ricercatori con contatti internazionali che approfondiscono l'analisi degli sport in generale e del surf in particolare,

prevalentemente attraverso i punti di vista della sociologia e delle teorie femministe (Brennan 2016; lisahunter 2018; Olive 2015; 2016a; 2016b; Olive, McCuaig e Phillips 2015; Olive *et al.* 2016; Thorpe e Olive 2016).

Gordon Waitt, Chris Gibson e Andrew Warren, geografi culturali alla University of Wollongong, usando a loro volta metodi vicini a quelli dell'etnografia (osservazione, interviste, storie di vita) portano avanti due progetti diversi: un'indagine sulla gestione dello spazio e dei corpi nella definizione della mascolinità sulle spiagge di Illawarra, a sud di Wollongong (Sydney), condotta sulla falsariga del lavoro di Evers (Waitt e Warren, 2008); e un'ambiziosa mappatura delle aree (Australia, Southern California e Hawaii) in cui la produzione artigianale e industriale di tavole da surf ha assunto le dimensioni di un'«industria culturale», affermandosi come elemento patrimoniale nel tessuto sociale locale (Gibson e Warren, 2014; Warren, 2016; Warren e Gibson, 2013; 2014).

1.3 Intanto, negli Stati Uniti

Negli stessi anni, ma nell'altro polo dello sviluppo e della diffusione del surf moderno, gli Stati Uniti (e in particolare la California), Ricky Farmer (1992) per primo rileva la carenza di studi sulla disciplina, a fronte di una diffusione ormai globale e di una sovrappopolazione surfistica sulle coste Ovest degli Stati Uniti. Analizzando le risposte di alcuni surfisti ai suoi questionari, Farmer traccia i contorni di una pratica fondata su valori «alternativi» e «subculturali», in cui la competizione sarebbe a suo dire poco valorizzata, e le gerarchie fermamente rifiutate in nome di un'organizzazione poco strutturata e più paritaria rispetto ad altre pratiche fisiche. In realtà, praticamente tutte le successive ricerche basate sull'osservazione etnografica, indipendentemente dal luogo in cui verranno svolte, metteranno in luce la competitività e l'esclusività che caratterizzano il surf moderno e i suoi ambienti di pratica, come avremo modo di vedere.

Perché l'appello di Farmer a rivolgere uno sguardo accademico sulla disciplina venga accolto bisognerà attendere il lavoro di Dean Scheibel (1995), scienziato della comunicazione che dalla California pubblica sul *Western Journal of Communication* un contributo dal tono completamente diverso. Con un titolo che lascia pochi dubbi (“‘Making waves’ with Burke: Surf Nazi culture and the rhetoric of localism”), ricorrendo

alle lettere inviate dai lettori a riviste influenti del settore (in particolare il mensile californiano *Surfer*) e a qualche breve immersione etnografica sulle spiagge di Malibu, il suo saggio si sofferma sulle pratiche di intimidazione e di esclusione messe in atto dai surfisti, e soprattutto dai “*locals*” – ovvero quelli che in virtù di una non ben motivata pretesa di *ius soli* si arrogano il diritto di prelazione sulle onde di un determinata località – per mantenere il controllo delle onde in condizioni di eccessivo affollamento (vale a dire, in tutte le spiagge più famose della California del Sud). Il profilo che ne emerge descrive una realtà sociale completamente diversa rispetto al mondo idealisticamente *hippie* delineato da Farmer, basata su un’ideologia esclusiva e rigidamente territoriale che non solo stabilisce completamente arbitrarie e poco democratiche “norme” di accesso alle onde, ma definisce attivamente gerarchie e ne garantisce il rispetto attraverso una attiva, quotidiana pratica di intimidazione ed esclusione.

Da questo momento, la riflessione rimarrà pressoché in sospenso fino al 1999, quando Randolph Rutsky pubblica un’analisi sul surf e su alcune delle sue più celebri rappresentazioni filmiche. Attraverso un’indagine partecipata della realtà surfistica sulle spiagge della Florida, Steven Butt (2001) offre poi una ulteriore prova dell’utilità del metodo etnografico nella comprensione sociologica delle motivazioni e delle pratiche di inclusione in quelle che egli chiama «*sport-related subcultures*». Un anno dopo, Eric Ishiwata (2002) torna per così dire alle origini in una lettura politica della storia coloniale del surf alle Hawaii. Kevin Fisher (2005), attraverso una disamina dei media specialistici, propone invece una lettura economica della «subcultura» surf in California, mentre Leslie Heywood e Mark Montgomery (2012) offrono un punto di vista fortemente critico e militante sull’influenza «evolutiva» del neoliberismo sul fenomeno diffuso del «localismo» nel surf contemporaneo.

Meno parziale, benché ancora intriso di un po’ dell’idealismo che segnava il lavoro di Farmer, è lo studio di Bron Raymond Taylor (2007), che analizza il modo in cui alcuni appassionati vivono il surf come un’esperienza religiosa. Per questi individui, che si definiscono «*soul surfers*», la pratica del surf permette di entrare in contatto diretto, fisico, con la natura, per esperirne così il «potere trasformativo, curativo, benefico, sacro» (*ivi*: 923). Agli occhi di questi dediti praticanti, questo tipo di connessione con gli elementi naturali e col loro potenziale spirituale sarebbe stata ben presente nelle comunità surfistiche indigene delle Hawaii, che l’avrebbero tuttavia perduta in seguito all’invasione

coloniale e alla conseguente proibizione della pratica “immorale” del surf da parte dei missionari cristiani. Stando a questa versione del “mito del buon selvaggio”, questa spiritualità originaria perdurerebbe in ogni caso nella pratica, come elemento consustanziale a essa. Per riscoprirne le virtù, sarebbe necessario tuttavia spogliare il surf di tutte le derive commerciali cui è stato sottoposto dalla società occidentale, per ritrovarne l’autenticità “ontologica” e il legame con la natura. Questo sarebbe lo scopo ultimo dei *soul surfers*. Senza immergersi in alcun contesto surfistico particolare, ma facendo leva solo sulla retorica che emerge dalla letteratura e dalla filmografia specialistiche (storie del surf scritte dai surfisti, riviste, film e documentari, eccetera), Taylor non riesce tuttavia a restituire la parte vissuta di questa visione spirituale promossa dai suoi *suol surfers*: non rintracciando con chiarezza le biografie e i contesti d’azione dei protagonisti di questa corrente, egli tende infatti a sostanzializzarne le parole e il pensiero, senza trovare riscontri di come esso viene concretamente vissuto nelle pratiche quotidiane.

Come emergerà nel corso della presente trattazione, per esempio, sulla Gold Coast, salvo rare eccezioni, il surf definisce sì una scelta di vita, e l’oceano diventa talvolta teatro di esperienze estatiche, ma la pratica non viene mai descritta in termini sacrali o religiosi dai suoi protagonisti. Nel contatto privilegiato e profondo con la natura che l’atto di cavalcare le onde garantisce non si nasconde alcuna forma di trascendenza sacrale, come sarà mostrato nel Capitolo 7. La natura – l’oceano – è lì, la si può vedere, toccare, “sfruttare” per il nostro divertimento. È referente centrale e giudice imparziale delle azioni dei surfisti e offre loro l’opportunità di vivere esperienze profonde, certo, ma non ha niente di divino. Quello che i surfisti che ho incontrato nella mia ricerca vivono è un’esperienza individuale, che risponde alle logiche neo-liberiste della società australiana contemporanea. Emotivamente ricca, significativa, profonda e appassionante quanto si vuole, ma che non ha bisogno di fare riferimento a nessun mondo o piano parallelo, invisibile, ultraterreno. Un’esperienza che fa leva su logiche culturali e riferimenti e immaginari condivisi, certo, ma che rimane profondamente individuale: è proprio la possibilità (la libertà) di *scegliere* di fare surf, fuori da qualsiasi logica di ineluttabilità, che ne stabilisce la significatività a livello personale e la rappresentatività identitaria: scelgo quel che sento “mio”, quel che meglio mi rappresenta. Qualsiasi forma di obbligatorietà, qualsiasi tipo di dogmaticità para-religiosa incepperebbe l’imperativo

dell'affermazione di sé e della propria indole che sta alla base della definizione collettiva del senso del surf.

Negli anni che seguono, mentre Daskalos (2007) discute da un punto di vista sociologico i dati ottenuti grazie a un'indagine qualitativa sui cambiamenti imposti dalla modernità più prossima nelle vite e nelle identità di alcuni surfisti della California, dalla Florida i geografi Lauren Hill e Anthony Abbott (2009a; 2009b) indagano il modo in cui i surfisti risolvono le contraddittorietà tra le loro rivendicazioni ambientaliste e le loro pratiche concrete di consumo, tendenzialmente inquinanti. Dal canto loro (e ancora nelle università californiane), Becky Beal e Maureen Margaret Smith (2010) propongono una marginale analisi della retorica commerciale di una compagnia legata al «*big wave riding*» (la passione per surfare onde enormi).

Poco dopo, Krista Comer (2010; 2016) offre invece due dei lavori di riferimento per la comunità scientifica che si occupa della rappresentazione e della partecipazione delle donne e delle minoranze non-bianche nella pratica mascolinizzata e prevalentemente bianca del surf. Guidate dalle teorie femministe più militanti, le sue pubblicazioni servono da ispirazione anche per i lavori della sociologa Cassie Comley (2016; 2018).

Nel 2011 – lo stesso anno in cui in Australia esce un altro volume centrale nello studio sociologico del surf, quello di Mark Stranger, di cui abbiamo già parlato – viene poi pubblicato il rigoroso e influente lavoro di Kristin Lawler, *The American Surfer: Radical Culture and Capitalism* (2011). Attraverso un'analisi puntuale delle rappresentazioni, dell'iconografia e delle retoriche sul surf e sui surfisti adottate dalla cultura popolare («films, novels, television shows, magazines, newspaper articles, music, and especially advertisements»), Lawler ripercorre la storia della loro affermazione nell'immaginario statunitense, soffermandosi sulle talvolta contraddittorie intersezioni tra la cultura capitalistica e commerciale da una parte, e la «controcultura» surfistica dall'altra.

Ancora nel 2011, vengono pubblicati due volumi sulla storia del surf alle Hawaii: quello di John Clark (2011), che offre un resoconto sul ruolo e sui significati della pratica attraverso le vive voci di alcuni dei suoi protagonisti, raccolte in alcuni quotidiani in lingua indigena del XIX secolo e tradotte in questo testo; e quello di Isaiah Helekunihi Walker (2008; 2011) che, ripercorrendone la storia, cerca invece di restituire alla pratica del surf nell'arcipelago hawaiano la sua importanza sociale, culturale e politica. Proprio

sulle onde locali, secondo Walker, sarebbero state infatti organizzate forme di ridefinizione dell'identità indigena locale e di resistenza all'intrusione coloniale.

Queste importanti riflessioni sono seguite, nel 2014, da un altro ambizioso lavoro firmato da Scott Laderman, *Empire in Waves: A Political History of Surfing*, che insiste sugli stessi approcci, ma con una prospettiva internazionale. Secondo Laderman il surf, pur essendo sempre stato pensato come una forma meramente edonistica e autotelica di svago, considerate la sua ampia diffusione sociale, la sua presa sull'immaginario e la sua conseguente rilevanza da un punto di vista turistico ed economico/commerciale, di fatto ha sempre influenzato le politiche locali delle regioni che producono buone onde (e ne è sempre stato a sua volta influenzato).

A queste importanti voci si aggiungono quelle di Peter Westwick e Peter Neushul (2013), che da un punto di vista più convenzionalmente storiografico cercano di ripercorrere la storia globale della pratica e delle forze che ne hanno determinato il successo – dal colonialismo alla globalizzazione, dal capitalismo e l'avanzamento della tecnologia fino alle relazioni etniche e i ruoli di genere –, rette sempre da un equilibrio precario tra una «controcultura» nostalgica, romanticizzata e anticonformista e i valori della classe media intrecciati con le regole del mercato.

1.4 Altrove

Nei luoghi in cui la pratica del surf è arrivata più tardi ed è rimasta circoscritta a determinate (talvolta isolate) aree costiere e relativamente marginale rispetto a buona parte del tessuto sociale, anche l'interesse accademico ha esitato ad affermarsi. Non è un caso che il primo studio serio sulla pratica nasca dal lavoro di un geografo culturale poco ortodosso, Jean-Pierre Augustin (1994), cresciuto proprio sulle coste che per prime hanno assistito allo sviluppo della pratica nel continente europeo, nella parte meridionale delle sponde atlantiche della Francia, in Aquitania. Il suo lavoro, *Surf Atlantique. Les territoires de l'éphémère*, è considerato ancora oggi un punto di riferimento per quanti si occupino del fenomeno del surf dal punto di vista delle scienze umane e sociali. Esso rimane tuttavia isolato nel panorama europeo, almeno fino ai primi anni 2000, quando dal Regno Unito arrivano i lavori di una delle più influenti e produttive ricercatrici sul tema

del surf e delle discipline a esso affini, Belinda Wheaton (2000; 2003; 2004; 2007; 2010; 2012; 2013), sul cui contributo sarà utile soffermarsi più avanti.

Negli stessi anni in cui escono le ricerche di Augustin, Nancy Midol elabora una riflessione che non coinvolge solo il surf, ma tutte le discipline che lei definisce «*whiz*» (Midol, 1993; Midol e Broyer, 1995), ovvero quelle pratiche innovative importate in Francia dalla California e dagli Stati Uniti assieme all'immaginario più o meno idealizzato che ne fa parte, e che esercitano il loro fascino grazie alle sensazioni di fluidità, di armonia, di puro intrattenimento, di libertà e di rischio che sono in grado di trasmettere a quanti vi si dedicano. Contemporaneamente, ancora in Francia, *Génération glisse: dans l'eau, l'air, la neige, la révolution du sport des 'années fun'* di Alain Loret (1995) prosegue questo tipo di ragionamento. Egli legge infatti l'avvento del surf e di molte altre discipline nuove (tra cui windsurf, maratona, snowboard, skateboard...) in Europa e nel mondo occidentale come la risposta a un'esigenza condivisa di liberazione dalle norme restrittive degli sport istituzionalizzati in virtù dell'affermazione di una nuova logica edonistica del divertimento («*fun*») e di un inedito rapporto dello sportivo con la natura e con se stesso, marcato dalla motivazione profonda a sperimentare e oltrepassare i propri limiti.

Le coste basche e quelle dell'Aquitania, tra le celebri spiagge di Mundaka, Biarritz, Hossegor e Lacanau, ispirano molte altre ricerche. Christophe Guibert (2006a; 2006b; 2006c; 2012) si occupa ad esempio degli usi politici del surf promossi dalle municipalità locali in virtù delle concrete o potenziali ricadute economiche, sociali, turistiche e dunque elettorali che la pratica è in grado di offrire sul piano locale e regionale. Anne-Sophie Sayeux, più attenta alla dimensione sociale, culturale e carnale del surf e dei surfisti, svolge un percorso dottorale sugli aspetti socio-antropologici della pratica all'Université Rennes 2 (Sayeux, 2005) e pubblica poco dopo i risultati delle sue ricerche in una monografia (Sayeux, 2008). Con un approccio da geografo, Ludovic Falaix (2012; 2014; 2017) esplora quelle che lui chiama le «geografie intime» dei surfisti, vale a dire i modi in cui essi definiscono, costruiscono e fanno uso degli spazi in cui si muovono in virtù di logiche non meramente pragmatiche, ma anche affettive, opponendosi di conseguenza a eventuali pratiche istituzionali di gestione della costa che ritengono inopportune, come è capitato appunto agli interlocutori di Falaix sul litorale aquitano.

In uno di quelli che sono diventati, a partire dalla metà degli anni 1960, i centri nevralgici del surf internazionale, il Sudafrica, e in particolare l'area costiera di Durban, in cui la pratica ha risentito e risente tuttora del regime dell'apartheid, è ancora un geografo, Robert Preston-White (2001; 2002), a dare un impulso alla considerazione accademica della disciplina e dei suoi protagonisti, promuovendo un'interessante analisi della spiaggia e delle *line-up* (le zone in cui le onde frangono e in cui i surfisti si distribuiscono per attenderle) come spazi sociali. Molto dopo, Glen Thompson (2011) si soffermerà sulle ripercussioni delle politiche razziali sulla fruizione della spiaggia e sulla stessa pratica del surf.

È sulle coste britanniche, però, che si sviluppa il progetto forse più organico e coerente di sistematizzazione delle analisi sociali e culturali del fenomeno del surf nell'orizzonte di intelligibilità delle scienze umane e sociali. Nick Ford, geografo culturale e surfista di lunga data, unisce le sue conoscenze con David Brown, sociologo dello sport, per produrre *Surfing and Social Theory: Experience, Embodiment and Narrative of the Dream Glide* (Ford e Brown 2006), un fondamentale studio che si imporrà come riferimento imprescindibile per tutti gli analisti che seguiranno. A questo faranno seguito altre pubblicazioni che si dedicano a esplorazioni etnografiche più o meno puntuali dei gruppi di surfisti che praticano in condizioni climatiche e sociali non proprio favorevoli, in particolare nell'area sud-ovest dell'isola, in Cornovaglia e Devon (Roy e Caudwell 2012; Beaumont e Brown 2015; 2016; 2018). A Manchester, Joan Ormrod produce invece una serie di studi sulla rappresentazione mediatica del surf (Ormrod 2005a; 2005b; 2007; 2009). Parallelamente, continua il lavoro dei geografi culturali, per esempio con Jon Anderson (2013; 2014), che esplora le logiche di organizzazione spaziale dei surfisti.

In Sudamerica, benché in certe aree il surf si sia diffuso presto nello scorso secolo e abbia raggiunto livelli di partecipazione pari a quelli dell'Australia o della California (per esempio in Messico, in Brasile o in Costa Rica, considerate paradisi surfistici a livello internazionale), e benché qualcuno rintracci proprio qui, nelle tradizioni nautiche peruviane delle canoe da pesca chiamate *caballitos de Totorá*, le prime tracce di sfruttamento della forza delle onde a scopi utilitaristici ma anche ricreativi (Warshaw 2010; Hough-Snee e Eastman 2017), gli unici studi accademici in lingua inglese sono prodotti da autori e autrici nordamericani, tra cui Lindsay Usher (Usher 2013; 2017; Usher e Gómez 2016; Usher e Kerstetter 2015).

In anni recenti, l'interesse scientifico per il surf si spinge in territori poco esplorati, e addirittura fino in Norvegia, dove Tommy Langseth (2012) conduce un'analisi etnografica sulla costruzione dell'identità e dell'appartenenza in un gruppo di praticanti che cavalcano le onde ghiacciate del Mare del Nord, e in Italia, paese poco vocato per il surf ma dove la disciplina si è diffusa già in tempi non sospetti, come spiega, con un approccio metodologico artigianale e in certi frangenti non proprio rigoroso, Alessandro Masoni (2013) nella sua *Storia del Surf in Italia*.

1.5 La fondazione di reti internazionali di confronto

Come è emerso da questa rapida disamina, un circoscritto interesse scientifico sulla pratica del surf e sui suoi protagonisti prende piede solo a partire dalla metà degli anni Novanta del secolo scorso, quando la disciplina è ormai universalmente diffusa, praticata e promossa sulle spiagge di tutto il mondo, e si concentra quasi esclusivamente nelle regioni a partire dalle quali l'immaginario del surf viene prodotto e venduto in tutto il mondo attraverso la stampa, i media, i prodotti di mercato, ovvero California, Hawaii e Australia. La produzione critica si intensifica nel corso del primo decennio del XXI secolo, ma i singoli contributi rimangono ancora piuttosto isolati gli uni rispetto agli altri, non solo a causa della distanza tra alcuni approcci disciplinari (geografia, storia, sociologia, scienze della comunicazione, *cultural studies*), ma anche per la profonda differenza dei contesti presi in considerazione e per la mancanza di un dialogo internazionale di ampio respiro che sia in grado di metterli in comunicazione.

Alle Hawaii si ambisce prevalentemente a ricostruire il percorso storico e il valore sociale e culturale di una disciplina indigena parzialmente perduta nel periodo coloniale e ricostruita, con un moto di ritorno, solo dopo la sua diffusione e commercializzazione nelle coste californiane, dove invece, il surf moderno viene esplorato nei suoi aspetti sociali "subculturali" e per il suo travolgente potere seduttivo. Le analisi che vengono prodotte sono spesso segnate da una insolubile ed evidente tensione contraddittoria tra la pervasività di un ingenuo idealismo romantico, diffuso tra e da i praticanti (col grosso contributo dei media), e la tendenza empirica dei gruppi di surfisti a controllare, territorializzare e regolamentare gli spazi marittimi in cui le onde frangono, secondo

canoni arbitrari e con metodi difficilmente riconducibili a quella purezza narrativa con cui essi stessi si descrivono e vengono descritti. Questa divaricazione segna anche, contestualmente, le ricerche condotte in Australia, più concentrate però, in uno sforzo in certa misura più corale, a concettualizzare la spiaggia come scenario sociale di espressione e di costruzione dei valori e delle immagini legate alla definizione di un'identità nazionale e dei ruoli di genere (un processo da cui sono escluse le comunità aborigene, da sempre legate al mare e alla costa ma poco considerate anche nella produzione scientifica). In questo contesto, il surfista si muove come attore di primo piano; con un approccio apparentemente meno disciplinato, più libero, anticonformista e adolescenziale, egli rimpiazza nel corso del XX secolo la centralità degli altri protagonisti della vita costiera, i Surf Life Savers, atletici e militareschi controllori della riva – senza tuttavia metterne in discussione i taciti ed esclusivi presupposti partecipativi, fondati sull'essere bianchi e preferibilmente maschi.

Nei contesti geografici e sociali in cui la pratica attiva del surf si è ritagliata un proprio spazio solo in tempi relativamente più recenti, e soprattutto in Europa, gli studiosi si sono concentrati principalmente a evidenziarne il carattere innovativo rispetto al fenomeno sportivo così come era emerso (e come era stato interpretato) a partire dal XIX secolo (secolarizzazione, istituzionalizzazione, calendarizzazione, regolamentazione, normalizzazione, professionalizzazione, eccetera). Il surf rappresenterebbe, in controtendenza rispetto a questa propensione, una rottura delle regole, una liberazione rispetto alle strutture federali, un ritorno al divertimento creativo, alla libera e spensierata espressione ludica a dispetto della pressante ricerca dell'efficienza atletica.

Negli ultimi dieci anni, gli studiosi di tutto il mondo hanno cominciato gradualmente a confrontarsi e a organizzare reti di dialogo trans-disciplinari che, anche grazie all'uso di toni divulgativi e dei mezzi di comunicazione contemporanei, hanno reso accessibili le loro ricerche anche a un pubblico non specializzato. Proprio dalla California, per esempio, sulla spinta di analisti del turismo e geografi culturali come Jess Ponting, nasce alla San Diego State University il Center for Surf Research,¹¹ che tra le altre cose organizza un network interdisciplinare di studiosi che si occupano di surf (e in particolare di sostenibilità turistica, tecnica e ambientale), l'International Association of Surfing

¹¹ URL: <https://csr.sdsu.edu>.

Academics.¹² In essa confluiscono anche scienziati sociali come il francese Christophe Guibert, cui abbiamo fatto cenno sopra. Seguendo questo esempio, Gregory Borne, ricercatore multidisciplinare della University of Plymouth specializzato in questioni di sostenibilità pubblica fonda il Plymouth Sustainability and Surfing Research Group.¹³ In Australia, il sociologo australiano Clifton Evers, col giornalista e scrittore Stuart Nettle e l'antropologo Alex Leonard – tutti fanatici del surf – fondano nel 2008 *Kurungabaa: A Journal of Literature, History, and Ideas from the Sea*, giornale accademico biennale che ospita una varietà di contributi prodotti da surfisti, fotografi, scrittori, artisti, accademici ma che chiude nel 2014.¹⁴ Su iniziativa di Krista Comer della Rice University e la campionessa/attivista Cori Schumacher, nasce nel 2014 anche l'*Institute for Women Surfers*.¹⁵ Contemporaneamente, dal 2010 *The Inertia* comincia a proporre online pezzi critici sul surf e sul giornalismo specializzato, con un'impronta decisamente divulgativa, ma che accoglie anche interessanti riflessioni da parte degli intellettuali coinvolti nella ricerca.¹⁶

Questa inedita, esponenziale proliferazione dell'interesse per il surf viene riconosciuta dalla pubblicazione di un ambizioso progetto internazionale e multidisciplinare a cura di Dexter Zavalza Hough-Snee e Alexander Sotelo Eastman, che raccoglie i contributi di alcuni dei più affermati studiosi del surf, molti dei quali già citati nella presente disamina: *The Critical Surf Studies Reader* (Hough-Snee e Eastman, 2017). L'obiettivo è portare al centro della riflessione quelle realtà che ne sono state poste ai margini dalla retorica dominante, occidentale e commerciale, sul surf, vale a dire le comunità indigene, che pure alla storia del surf hanno dato un sostanzioso contributo (basti pensare, appunto, alle Hawaii), e le donne, per cui vale lo stesso discorso.

¹² URL: <https://csr.sdsu.edu/research/international-association-of-surfing-academics/>.

¹³ URL: <https://www.plymouth.ac.uk/research/pssrg>.

¹⁴ URL: <https://kurungabaa.wordpress.com/2014/01/28/kurungabaa-says-goodbye/>.

¹⁵ URL: <https://www.instituteforwomensurfers.org>.

¹⁶ URL: <https://www.theinertia.com>.

1.6 Una “ontologia” surfistica

Gli ultimi esperimenti di apertura disciplinare e internazionale sanciscono una volta per tutte la legittimità dell’analisi sociale e culturale della pratica del surf, che tuttavia rimane circoscritta prevalentemente agli individui e alle comunità in cui essa si è diffusa maggiormente. A parlare di surf, anche quando si riferiscono alla sua acquisizione e sviluppo in ambiti diversi (per esempio in Africa, come spiega Dawson 2009, o nella Cina descritta da Evers 2017), sono per lo più gli studiosi californiani (o al limite nordamericani) e australiani, con qualche sporadico contributo da parte delle comunità scientifiche inglesi e francesi. In particolare, a parlare di surf sono prevalentemente ricercatori o ricercatrici che sanno per esperienza di cosa si tratta, come se aver vissuto l’emozione di cavalcare un’onda fosse un prerequisito indispensabile per comprenderne l’interesse storico, sociale e culturale. A parlare di surf sono, a dirla tutta, soprattutto gli accademici per cui questa disciplina costituisce o ha costituito un aspetto importante e significativo nell’ambito delle loro traiettorie biografiche. Gli approcci di questi studi, dunque, risentono talvolta, come è stato detto, di una carenza metodologica fondamentale, che sembra impedire agli analisti coinvolti di relativizzare il loro punto di vista di appassionati praticanti: si tratta, in altri termini, della stregoneria studiata dal punto di vista dello stregone. Persino quanti ambiscono a fornire una disamina «critica», completa e articolata di letture e prospettive sulla pratica, come i già citati Douglas Booth o Hough-Snee e Eastman, fanno fatica a uscire da un presupposto che appare scontato ai loro occhi, ma che di fatto non lo è:

Surfing is a unique form of “dancing” with a “natural energy form” in which the dancer shares an intimate relationship with nature. It is a relationship that inspires, invigorates and produces intense feelings of joy and euphoria [... and] surfers agree that unity with a wave is an orgasmic experience (Booth 2001: 84).

Surfing is fun! Anyone who has dedicated a lifetime – or even five minutes – to playing in the ocean is quick to acknowledge that, at its most visceral level, riding a wave is a unique thrill. [...] To ride a wave is to steal a fleeting glimpse into what it might be like to live as a human intermediary between land, sea, and heavens, to live without resolve and yet embrace some intangible, inexpressibly beautiful purpose. And so, surfing engenders a romantic attraction and emotional entanglement with nature, beauty, performance, the body, and uninhibited play [...] (Hough-Snee e Eastman 2017: 1-2).

Eppure, come ho avuto modo di sperimentare sulla mia pelle, il surf può anche essere estremamente frustrante. Se si esce in acqua nel giorno sbagliato, il freddo, il vento, la corrente, le onde prese in faccia prima di arrivare sulla line-up e la tensione nei volti degli altri surfisti suscitano sensazioni opposte a quello che può essere definito come “puro divertimento”. Soprattutto per chi non è così esperto. È capitato spesso, soprattutto le prime volte che mi avventuravo tra i flutti della Gold Coast, di stare in acqua qualche ora senza mai riuscire a correre su un’onda, o al limite cavalcandone non più di un paio. Inoltre, persino sulla Gold Coast, area costiera in cui l’*Australian Beach Cultures* di cui parla Douglas Booth (2001a) è particolarmente affermata e il mare e le spiagge sono al centro non solo delle politiche di promozione turistica, ma anche delle pratiche sociali quotidiane, ho incontrato molte persone che, pur apprezzando i panorami e stimando le imprese dei surfisti dalla costa, non avrebbero mai messo piede nell’oceano, perché ne erano spaventate, perché non erano esperti nuotatori, o ancora per il freddo o per il sole, che in Australia pare abbia un’incidenza negativa sui melanomi della pelle a causa della scarsa protezione dell’ozono che a quelle latitudini non riesce a filtrare in maniera efficace i raggi dannosi per l’essere umano.

In fondo, come vedremo nel Capitolo 4, quelli che Alain Corbin ([1988] 1990) definisce i «modelli di apprezzamento» del mare e della spiaggia sono il frutto di sensibilità sociali costruite grazie a una lunga e complessa elaborazione storica. Non abbiamo sempre amato il mare, insomma, e non in tutte le culture l’uso ricreativo delle spiagge è prassi comune. Persino l’idea che «surfing engenders a romantic attraction and emotional entanglement with nature, beauty, performance, the body, and uninhibited play», dunque, non è così naturale, universale o scontata come i surfisti e i ricercatori-surfisti credono. Lo stesso concetto di “*fun*”, cioè di un divertimento edonistico e privo di finalità pratiche se non il piacere temporaneo e gratuito di chi lo prova, del resto, è difficilmente concepibile fuori da un contesto sociale e culturale in cui il tempo libero, per insistere con Corbin ([1995] 1996), è stato frutto di un’«invenzione» storica che lo ha separato dal tempo di lavoro e ha riposto in esso le aspettative di realizzazione individuale nella società contemporanea.

«Surf is fun» solo a certe condizioni, insomma. Eppure, ben pochi degli studiosi passati in rassegna, con l’eccezione di Ford e Brown (2006), Stranger (2011) e pochi altri, sono

stati in grado di relativizzare il loro coinvolgimento e la loro passione, prendendone in considerazione gli aspetti profondamente culturali. Nessuno si è preoccupato molto di spiegare che le persone *imparano* come divertirsi, secondo modelli di apprezzamento socialmente definiti e incorporati nelle loro esperienze di vita, né di ripercorrere le traiettorie sociali e culturali di «appassionamento» (Bromberger 1998) alla pratica del surf. Gli approcci proposti all'analisi hanno mancato di un punto di vista esterno alla pratica stessa, e probabilmente la scarsa partecipazione dell'antropologia alla riflessione generale ha limitato le possibilità di relativizzazione del punto di vista emico, che è stato così spesso letto come presupposto, anziché come esito, della dedizione con cui i surfisti affrontano le onde.

Ciò che è mancato agli analisti, insomma, è un passaggio fondamentale della conoscenza etnografica, ovvero il riconoscimento del loro stesso punto di vista di partenza, necessariamente etnocentrico, e la sua acquisizione riflessiva come strumento di analisi, come suggeriva di fare De Martino (1977: 333) quando proponeva di condurre la ricerca sul campo nella prospettiva di un «etnocentrismo critico», a fronte di un «etnocentrismo dogmatico» incapace di superare il proprio stesso punto di vista e i propri assunti culturali. Spesso infatti le analisi proposte sui surfisti dai surfisti somigliano a ben poco distaccate «autoetnografie sensoriali» («*sensory autoethnography*»), come l'ha definita la controversa Lisahunter (2019) basate sull'analisi dell'esperienza personale del ricercatore e immerse in quella soggettività senza riuscire a superarla, più che a rigorose indagini etnografiche fondate sull'«incontro» e sullo scambio, che riescano a «trasformare quella soggettività in una risorsa» epistemologica, come suggeriscono di fare Roberto Malighetti e Angela Molinari (2016).

1.7 Oltre lo sport: l'individuazione di discipline “alternative” e totalizzanti

Come abbiamo accennato, nelle zone in cui la pratica è arrivata più tardi ed è rimasta relativamente circoscritta a determinate aree costiere e a certi ambienti sociali (soprattutto in Europa), la prospettiva accademica ne ha colto principalmente il carattere innovativo rispetto al fenomeno sportivo così come era stato interpretato dalla *doxa* sociologica eliasiana (Elias e Dunning [1986] 1993; Dunning 1973 e 1993; Guttmann 2004; Pivato

1994), ovvero nei termini di un fenomeno istituzionalizzato, regolamentato, normalizzato e professionalizzato che farebbe della performance dell'atleta e della sua oggettiva quantificazione il parametro a cui tendere, in netta rottura con l'approssimazione, l'estemporaneità e la «ritualità» dei giochi dell'era premoderna. Il surf e altre discipline a esso affini, prevalentemente di adozione americana e sviluppate soprattutto a partire dagli anni 1960 e 1970 (per esempio la mountain bike, l'arrampicata, i tuffi, il bunjee jumping, il kite-surf, lo skateboard, lo snowboard, il parkour, eccetera),¹⁷ contravverrebbero invece alle “regole del gioco”, imponendosi come fenomeni di rottura o di opposizione culturale (di volta in volta, «subculture», o «controculture») e riportando così il movimento e il coinvolgimento fisico alla loro dimensione più ludica e creativa, fuori dalla normatività schematica e opprimente dei club e delle federazioni, nella giurisdizione dell'individuo e della sua innovativa volontà sociale di esprimersi liberamente, affermarsi nella sua unicità e – appunto – individualizzarsi.

Molti ricercatori hanno cercato di cogliere un minimo comune denominatore che fosse in grado di spiegare questo tipo di pratiche proprio alla luce della loro sostanziale differenza rispetto agli sport “moderni” (che nel frattempo erano diventati “tradizionali”). Per farlo, hanno messo in luce la portata radicale delle scelte di vita di molti dei praticanti di queste attività “nuove”, che spesso pur di inseguire la loro passione mettono in secondo piano altri aspetti dell'esistenza, come le prospettive di lavoro, la famiglia e le relazioni sociali, spingendo il loro coinvolgimento ben oltre al “semplice” concetto di sport o di attività fisica, e ponendolo invece al livello di una scelta etica e filosofica totalizzante. Seguendo questo approccio, «alternative sports» (Ferrero Camoletto, Sterchele e Genova 2015; Rinehart 2000; Rinehart e Sydnor 2003; Wheaton e Beal 2003), «adventure sports» (McNamee 2007), «extreme sports» (Donnelly 2006; Ferrero Camoletto 2005; Le Breton 2000), sono solo alcuni dei termini con cui gli analisti, con più o meno seguito, hanno cercato di inquadrare questi fenomeni che sfuggivano alle logiche interpretative che fino a quel momento avevano letto (categorizzato) il fenomeno sportivo come l'esito storico di un percorso di «civilizzazione».

¹⁷ Discipline «nuove» di cui già Bourdieu (1983) aveva individuato l'emergenza nell'America rampante della «nuova borghesia» degli anni 1960 e la loro quasi contestuale importazione in Europa da parte delle nuove classi imprenditoriali emergenti.

La definizione stessa di una categoria di discipline “nuove”, “alternative”, estreme, eccetera, implica, per l'appunto, l'esistenza di una *doxa*, di una regolarità e di una ordinarietà a cui queste pratiche proporrebbero una via d'uscita e un riferimento, appunto, *alternativo*. Per esempio, Rinehart (2000: 506) suggerisce l'idea che questi sport siano attività che «either ideologically or practically provide alternatives to mainstream sports and mainstream sport values». La categorizzazione di questi sport come stra-ordinari – qualsiasi sia l'aggettivo usato per decretarne l'eccezionalità – aderisce dunque implicitamente alla lettura eliasiana dello sport in quanto prodotto della modernità, caratterizzato da elementi strutturali e funzionali innovativi rispetto a quelli che definivano i giochi dell'era premoderna (Coakley e Dunning 2000; Eichberg 1998; Elias e Dunning [1986] 1993; Dunning 1973 e 1993; Guttmann 2004).¹⁸

Particolare successo ha avuto l'approccio della produttivissima Belinda Wheaton, che per spiegare questi fenomeni ha elaborato il concetto comprensivo di «lifestyle sports» (Wheaton 2000; 2004; 2010; 2012; 2013). La sua preoccupazione principale è stata quella di spiegare le motivazioni sociali e culturali della fioritura così travolgente di queste attività in diversi contesti europei, australiani e sudafricani (si pensi al successo recente di quelli che a vario titolo vengono definiti “sport estremi”). Facendo abbondante uso della metodologia etnografica, la studiosa ha indagato lo sviluppo di queste pratiche e la loro tendenza condivisa a configurarsi come ambiti di creativo uso del corpo. Queste discipline si svolgono infatti all'aria aperta, in ambienti dunque non artificialmente circoscritti come quelli della maggior parte degli sport propriamente detti, e raramente prevedono un confronto o una competizione diretta con gli altri partecipanti: il focus si sposta piuttosto sull'*esperienza*, sulla sfida con se stessi o sulla pratica del limite, ed è

¹⁸ In particolare, sul solco delle teorie eliasiane, è Allen Guttmann che propone un'analisi dettagliata dei processi che determinerebbero il passaggio dai giochi tradizionali agli sport moderni e delle differenze che caratterizzerebbero in maniera incompatibile le due serie. Nel suo testo di riferimento, *From Ritual to Record* ([1978] 2004), l'autore, in una prospettiva evolutiva, costruisce una griglia di analisi assolutamente rigida per definire gli sport e per distinguerli dagli antichi giochi. I criteri che fondano questa distinzione sono, secondo lui, i seguenti: secolarizzazione, regolamentazione, uguaglianza delle possibilità di partenza nel contesto competitivo, razionalizzazione e universalizzazione delle regole, specializzazione dei ruoli, istituzionalizzazione, quantificazione, e la costituzione di spazi e tempi specifici dedicati alla pratica dello sport. È stato già fatto notare come una simile irreggimentazione delle discipline sportive rischi di limitare la comprensione del fenomeno nella sua articolata complessità e nella sua variabilità empirica (Blanchard e Cheska 1985; Dyck 2000, 2004; Dyck e Archetti 2003; Nardini 2016; Sands 1999; Saumade 2011). Torneremo approfonditamente sulla questione nel paragrafo successivo.

proprio questo tipo di vissuto che definirebbe un coinvolgimento emozionale così profondo, talvolta addirittura “trascendentale”, da parte degli individui coinvolti.

Wheaton si sofferma in modo particolare sulle ragioni per cui queste pratiche riescono a diventare così centrali nella vita degli individui, al punto da monopolizzare il loro tempo, le loro energie, le loro risorse economiche, le loro aspettative e le loro emozioni e da strutturare le loro relazioni sociali e la loro percezione del mondo. Trovandosi spesso, nelle sue indagini (e nella sua vita di sportiva attiva), di fronte a scelte di vita così radicali, Wheaton legge in esse uno scarto rispetto a quelle attività che si fanno semplicemente per tenersi in forma o per divertirsi. Notando che molti degli appassionati di queste pratiche vi si riferiscono come «*lifestyle*», scelte di vita, piuttosto che come «*sport*», appunto, la ricercatrice prende in prestito questa definizione emica per mettere in luce gli aspetti radicalmente “profondi” che ne caratterizzano la partecipazione e la dedizione, e che distinguerebbero dunque tali attività rispetto ad altre, tendenzialmente circoscritte alla sfera del tempo libero, delle domeniche, delle pause pranzo, della salute e dell’igiene individuale. In una definizione che ricorda da vicino quella riportata sopra di Rinehart, secondo la Wheaton (2004: I) i «*lifestyle sports*» si caratterizzerebbero in quanto promotori di «“alternative” sporting values such as anti-competitiveness, anti-regulation, high risk and personal freedom».

Michele Donnelly (2006) aveva già individuato nell’approccio di Wheaton e degli altri ricercatori che hanno proposto l’idea di una serie di pratiche “post-sportive” il limite che abbiamo riscontrato, nel paragrafo precedente, per gli studi prodotti nelle aree di pratica del surf: benché in questo caso non sempre gli studiosi fossero a loro volta praticanti appassionati delle discipline in esame (lo è però Belinda Wheaton, con cui ho avuto il privilegio di parlare di surf nel mio periodo di permanenza in Queensland), essi hanno considerato, nelle loro indagini, solo il punto di vista dei «*core participants*» (*ibidem*), ovvero i fanatici della disciplina, quelli che ne hanno fatta la loro vita, tralasciando invece i praticanti occasionali, gli “amatori” e tutti quelli – che pure sono molti – che si dedicano a queste attività solo per un periodo o in maniera non esclusiva e incondizionata.

Authentic participation (one example of this is Wheaton’s [2000] “just doing it” in windsurfing subcultures) has been contrasted with the devalued and much-maligned—by the core

participants, and, ultimately, by the researchers as well—positions of wannabes, posers, and nonparticipants (Donnelly 2006).

Questi «wannabes», i partecipanti occasionali o comunque quelli che non hanno fatto della disciplina in questione una (l'unica) ragione di vita (quelli che i surfisti chiamano, con un'espressione sprezzante, i «*kook*», gli «imbranati», i novellini, gli «sfigati»), vengono respinti, in una (nuova) adozione del punto di vista emico, come soggetti non socializzati, non integrati nella «subcultura» oggetto di indagine e dunque incapaci di esprimere le motivazioni autentiche del coinvolgimento nella pratica e non degni di attenzione da parte dell'analista.

Ciò che la Wheaton, e gli altri che l'hanno preceduta o seguita nel suo ragionamento, non sembrano aver colto fino in fondo, tuttavia, sono due questioni che cercherò di argomentare nel prossimo capitolo offrendo del surf (e delle pratiche fisiche e sportive in generale) una definizione più comprensiva e complessa rispetto sia a quelle che avevano separato con una cesura irricucibile il fenomeno sportivo rispetto a quello dei giochi tradizionali nel secolo scorso, sia a quelle che adesso interpretano queste nuove discipline come rotture decisive rispetto alla tradizione sportiva più classica. La questione può essere sintetizzata qui con due brevi formule, che verranno argomentate di seguito, vale a dire: non è solo il surf (e le discipline a esso affini, assieme alle quali la Wheaton ne definisce la specificità) a essere una pratica ibrida; e non è solo il surf (stesso discorso) a definire potenzialmente uno «stile di vita» in cui le energie e le risorse del praticante vengono messe al servizio della pratica.

Molte delle ricerche antropologiche che in anni recenti hanno cercato di promuovere o organizzare lo studio delle pratiche fisiche e sportive come uno specifico ambito disciplinare si sono preoccupate di mettere in luce la complessità di una definizione monolitica di sport e la sua separazione rigida da altri fenomeni a esso indissolubilmente connessi, come il gioco, la performance, lo spettacolo, l'intrattenimento, l'ambivalente rapporto con le regole, gli aspetti comunitari eccetera, o degli aspetti sociali e culturali che ne attraversano e ne condizionano la pratica, come le diverse concezioni del corpo, delle regole appunto, del genere, dell'estetica, dell'etica e della morale (tra gli altri, significativi in questo senso mi sembrano gli studi di Alter 1992; Balandier 2004; Barba 2016; Bausinger [2006] 2008; Blanchard e Cheska 1985; Bromberger 1995, 1998, 1999,

2013; Dei 1992; De Sanctis 1994; Dyck 2000, 2004; Dyck e Archetti 2003; Fournier e Raveneau 2012; Sands 1999; Saumade 2011; Segalen 1994, [1998] 2002; Simonicca 2008). In accordo a questa visione, gli stessi studiosi hanno anche rilevato come questo tipo di pratiche del corpo, quando riscuotono un certo riscontro da parte dei praticanti (quand'anche la loro distribuzione sia demograficamente e geograficamente limitata), siano trasversalmente in grado di promuovere forme di coinvolgimento, di socialità e di formazione identitaria (talvolta persino di ideologia) che non possono essere ridotte esclusivamente al piacere evanescente che il movimento e la partecipazione fisica possono procurare nei praticanti: in questo senso, ogni pratica fisica e sportiva può diventare un «gioco profondo» (Geertz [1973] 1998) che finisce per riorganizzare la vita (il «lifestyle») del praticante attorno alle proprie esigenze e ai propri orizzonti valoriali (a questo proposito si vedano anche, oltre alle opere citate, Alter 1992; Bromber, Krawietz e Petrov 2014; Chev  *et al.* 2014; Faure 2000; Hamayon 2012; Nardini 2016; Petrov 2001, 2014; Saouter [2000] 2014; Scandurra e Antonelli 2010; Wacquant [2001] 2002). Il capitolo che segue sar  dedicato a chiarire meglio queste posizioni, e a definire di conseguenza un orizzonte di intelligibilit  per la pratica del surf come pratica sportiva, fuori da qualsiasi concezione dualistica che definisca lo “sport” in opposizione ad altri fenomeni “concorrenti” (di volta in volta, appunto, il gioco, la performance, lo spettacolo, e cos  via).

2. Problemi epistemologici nell'approccio alla pratica del surf

2.1 Il surf: una definizione complessa

Il surf ha portato l'attenzione degli studiosi che se ne sono occupati su due elementi che apparentemente ne avrebbero marcata la specificità, caratterizzandolo come un fenomeno nuovo rispetto a quelli su cui la sociologia e l'antropologia (in misura minore) si erano già soffermate, ovvero: il rifiuto esplicito di alcune delle regole e delle norme che organizzano gli sport classicamente intesi (regolamentazione unica e condivisa, istituzionalizzazione, funzionalizzazione pedagogica, prescrizioni fisiche, orarie e alimentari, eccetera); e la connessa liberazione dell'individualità del praticante, che può esprimersi più creativamente, senza norme o istituzioni a regolarne le forme, nella pratica. Questa definizione, come dicevamo, presuppone l'esistenza di un modello sportivo precedente che si sarebbe imposto storicamente secondo logiche precise, evidenti e identificabili, rispetto a cui i fenomeni nuovi come quello del surf si distinguerebbero in maniera evidente.

Seguendo la tesi di Elias e Dunning ([1986] 1993), l'avvento dello sport e le dinamiche che avrebbero condotto, in maniera progressiva, «dal rito al record» (Guttmann [1978] 2004), ovvero dai giochi tradizionali agli sport moderni, farebbero parte di un processo storico di più lungo periodo che ha portato la società europea, a partire dal XVIII secolo, verso un controllo sempre più capillare e radicato delle emozioni. Dopo la sua nascita, lo sport, autonomizzandosi grazie alla costruzione di spazi e di tempi che gli sono propri (Chartier 1994; Defrance 1995), avrebbe finito per rappresentare, in seno alle nostre società moderne, un ambito circoscritto, controllato e regolamentato di rilascio simbolico, e dunque liberatorio e catartico, delle tensioni, dello stress, delle pulsioni affettive ed emozionali (Elias e Dunning [1986] 1993: 53). Gli sport sarebbero stati insomma storicamente concepiti per provocare una liberazione piacevole e allo stesso tempo controllata (dunque priva di conseguenze sugli altri ambiti del sociale) delle emozioni nel

contesto delle società moderne (*ivi*: 56). Muovendosi finalisticamente in direzione di questa aspirazione, nel corso del XIX e nella prima parte del XX secolo le istituzioni (sportive e non), i club, le squadre e gli sportivi stessi, tutti insieme, avrebbero gradualmente promosso una versione più sistematizzata, regolamentata, controllata, istituzionalizzata e funzionale alla formazione dei nuovi cittadini delle manifestazioni fisiche delle varie popolazioni europee ed extra-europee, che in precedenza trovavano un'espressione più libera, estemporanea, variegata e dunque potenzialmente creativa negli antichi giochi fisici tradizionali (Guttman [1978] 2004; Pivato 1994; Renson 2010). In questo senso, il surf e gli altri "nuovi" sport avrebbero trovato una via d'uscita alle costrizioni imposte dal sistema sportivo, per recuperare nuovi spazi di espressione individuale, ludica, conviviale ed edonistica per gli abitanti di una società profondamente mutata, in cui i valori industriali dell'asservimento del soggetto all'imperativo della produttività lavorativa che avevano visto affermarsi il fenomeno sportivo avevano lasciato spazio a immaginari più ampi di affermazione individuale del soggetto e dei suoi desideri in un mondo fatto di possibili declinati però alla prima persona singolare (Loret 1995; una concezione molto simile viene adottata anche da Booth 2001).

Si tratta senz'altro di un quadro teorico affascinante che permette di concepire universalmente gli sport e le attività del *loisir* in senso funzionale rispetto alla società occidentale moderna e "post-moderna". Per quanto evocativo, però, esso è solo apparentemente risolutivo. Infatti, tale approccio permette certo di spiegare il fenomeno nella sua globalità, e senza dubbio ne coglie alcuni degli aspetti più importanti; ma quando andiamo ad analizzare le realtà empiriche di svolgimento di questa o quest'altra pratica particolare, in quello o quell'altro contesto, ci rendiamo conto che, se da una parte negli sport "tradizionali" proliferano (hanno sempre proliferato) gli spazi di gioco, di convivialità, di divertimento epicureo e di creatività (si pensi, giusto per proporre immagini familiari agli occhi di tutti, alla corsa a piedi: Maccagno 2015; Segalen 1994, oppure al calcio: Archetti 1997; Barba 2007 e 2016; Bromberger [1998] 1999; Dei 1992), dall'altra nelle nuove discipline la logica della competizione continua a emergere come imperativo (per quanto si trovi declinato secondo altre polarità e simbologie) e si impongono regimi normativi d'altro tipo, forse meno formalizzati e standardizzati ma altrettanto rigidi e pervasivi di quelli che regolamentavano la pratica sportiva. Per esempio la gara diventa spesso, in questi casi, con se stessi, con i propri limiti, con gli

elementi naturali, piuttosto che con gli altri, e queste relazioni antinomiche e le simbologie che esse evocano (come la presa consapevole di rischio e gli standard prestazionali insiti nel concetto stesso di sport «estremi») diventano fondanti per la soggettività dei praticanti coinvolti (Baddeley 2002; Camorrino 2018a e 2018b; Ferrero Camoletto 2002 e 2005; Le Breton 1996, 2000 e 2002; Raveneau 2006). Niente di così nuovo, del resto, rispetto a pratiche forse meno mediatizzate e “cool” ma da tempo affermate nel tessuto sociale euro-americano, come la corsa (Segalen 1994; Maccagno 2015) o l’alpinismo.

La verità è che non sempre l’affermazione dello sport moderno sembra aver rispettato il paradigma del passaggio «dal rito al record», e sarebbe fuorviante ridurla a un fenomeno univoco e onnicomprensivo, cui appunto le discipline “nuove” come il surf si opporrebbero. Nella sua analisi sulla storia del wrestling in Gran Bretagna, Benjamin Litherland (2018: 4) fa notare come “[the] boundaries between sport and other recreational forms are arbitrary, often permeable, sometimes barely visible, and regularly contested”. L’ibridazione, prima che la rispondenza a una serie di criteri precisi e riconducibili a un modello teorico universalizzabile, è stata infatti la prerogativa che storicamente ha segnato il fenomeno sportivo nel suo complesso (su questo tema si vedano Nardini 2016, e Saumade 2011). È innegabile, certo, che una generale tendenza alla secolarizzazione, all’istituzionalizzazione, alla regolamentazione e alla conseguente uniformazione abbia coinvolto una buona parte delle pratiche fisiche soprattutto nel corso del XIX e XX secolo, e abbia segnato un certo modo (quello sportivo), disciplinato e normalizzato di usare il corpo a scopo ludico e ricreativo. Tuttavia le diverse discipline, anche quando rigidamente codificate, raramente sono risultate immuni alle variabilità economiche, politiche, sociali e culturali dei contesti in cui sono state di volta in volta importate o adottate (si veda, solo per fare un esempio, Appadurai [1996] 2001),¹⁹ e hanno

¹⁹ Non si contano, nella letteratura etnografica, le analisi delle pratiche sportive occidentali importate, in maniera più o meno coatta, nelle aree coloniali, ma presto «indigenizzate» (Appadurai [1996] 2001: 120), ovvero decolonizzate e riadattate ai modelli sociali, culturali ed economici delle realtà in cui venivano di volta in volta adottate. Si vedano, tanto per citare i più rappresentativi: Appadurai (1995 e [1996] 2001); Blanchard (1991); Fox (1961); Klein (1991); Manning (1981); Stoddart e Sandiford (1998); e il film di Leach e Kildea (1976) sul cricket nelle Isole Trobriand. Questo ci conferma che qualsiasi «logica interna» (Parlebas 1981 e 1991; Vigarello 1984) rintracciabile nelle pratiche fisiche e sportive non è insomma un’emanazione diretta, sostanziale e immutabile – un riflesso – delle regole (o dell’“assenza” di regole) della disciplina in questione: è al contrario anch’essa, anche quando riferita a un identico complesso di regole, un’*interpretazione* di quelle “regole”, culturalmente e contestualmente definita. Regole uguali o

anzi risposto a questa mutevolezza con una corrispondente eterogeneità nelle forme e nelle regole che le caratterizzavano, nonché nei significati e nei valori che venivano loro attribuiti dagli attori sociali coinvolti.

«C'è una distribuzione differenziata non solo dei significati e delle loro forme manifeste, ma anche dei tipi di processi culturali» (Hannerz [1992] 1998: 166) coinvolti nelle pratiche fisiche e sportive, e questa differenza non può essere attribuita univocamente alle logiche formali apparentemente universali entro cui quei processi si svolgono. I valori che lo sport veicola non sono valori ontologici, racchiusi negli schemi, nelle regole e nelle logiche del gioco. Piuttosto, tutto dipende da come queste regole vengono applicate, concepite, spiegate e interpretate da chi gioca, attualizzandole sotto forma di azioni, concezioni, relazioni e comportamenti. Il calcio può essere per esempio anche espressione della libertà giocosa o della «*tricherie*» (Bromberger [1998] 1999), ovvero dell'infrazione strumentale e furbesca delle regole, così come il surf risponde di fatto a regole “normative” altrettanto rigide che quelle forse più “esplicite” dello sport competitivo. Quello che importa notare insomma non è solo l'insieme formale di norme, regole e precetti che garantiscono che lo sport sia praticato in un certo modo, perché quelle leggi vengono continuamente tradite, infrante, rielaborate e interpretate da chi si mette in gioco.

A essere ibridi e non facilmente categorizzabili, insomma, non sono solo il surf e gli altri «lifestyle sports». Sono anzi molte le discipline che non rientrano esattamente in una formulazione rigida del concetto di sport così come è stato definito da quella tradizione sociologica cui abbiamo fatto qui riferimento, travalicando i confini dell'esibizione o della performance (come ad esempio la ginnastica artistica, il nuoto sincronizzato o il rodeo descritto da Saumade 2011), del gioco comunitario (come la lotta bretone: si vedano Epron 2008; Nardini 2016; o le *joutes* della Linguadoca: Pruneau 2004), della danza (la capoeira: Delamont, Stephens e Campos 2017), del rito (Birrel 1981; Bromberger [1998] 1999; Jones 2002), della convivialità (nei gruppi di podisti al cuore degli studi di Segalen 1994) e così via.

simili in contesti diversi non necessariamente (anzi, piuttosto raramente) vengono interpretate allo stesso modo e garantiscono l'affermazione di una medesima «logica interna». Come fa notare Wendling (2002: 44) nel suo studio sui giocatori di scacchi, è la definizione di un “corretto” uso delle regole che dovrebbe essere al cuore dell'indagine antropologica.

Le pratiche fisiche si distribuiscono lungo un *continuum* nel quale è difficile individuare e separare delle unità discrete rigidamente e indiscutibilmente definibili indipendentemente le une dalle altre, di volta in volta, come gioco o come sport, come competizione o come performance, come sport ordinari o sport estremi, escludendo gli altri descrittori.²⁰ In fondo, persino nello sport professionistico ad alti livelli, per esempio, è difficile non cogliere la ludicità (o la teatralità, o altro ancora). Gli attributi che determinano la categorizzazione del sistema sportivo sono del resto (come avviene in tutti i processi di costruzione delle categorie concettuali: Labov 1973) arbitrari, e nessun attributo, preso da sé, è condizione necessaria e sufficiente per determinare l'appartenenza di una pratica a una categoria (come suggerisce Hamayon 2012: 13, non importa da quale prospettiva lo si studia o lo si approccia, ci sarà sempre un aspetto che non si è considerato, e che sfugge alla definizione del fenomeno sportivo, così come quello del gioco). Al contrario, le diverse pratiche nel *continuum* vengono organizzate secondo il principio delle «somiglianze di famiglia» come è stato definito da Wittgenstein ([1953] 2009), secondo cui le categorie vengono definite attorno a elementi considerati più «rappresentativi» di altri, che fungono da «prototipi» (Rosch 1975; Rosch e Mervis, 1975), ai quali più si somiglia più si è considerati degni esponenti di quella categoria.²¹

²⁰ La disgregazione e la separazione dei diversi generi ludici che nell'antichità greca e romana tendevano a essere integrati (il teatro, la danza, le competizioni sportive, la lotta, la festa, i giochi d'azzardo, eccetera), come ha mostrato Hamayon (2012), è frutto di processi storici e culturali.

²¹ Lo stesso Wittgenstein, per esporre la sua teoria sulle somiglianze di famiglia, userà un esempio decisamente familiare in questa sede: «Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo "giuochi". Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? – Non dire: "Deve esservi qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero 'giuochi'" – ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! – Osserva ad esempio, i giuochi da scacchiera, con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giuochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giuochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti *divertenti*? Confronta il giuoco degli scacchi con quello della tria. Oppure c'è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giuochi con la palla c'è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Veder somiglianze emergere e sparire. E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. [...] Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione "somiglianze di famiglia"; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, ecc. ecc. – e dirò: "i 'giuochi' formano una famiglia"» (Wittgenstein [1953] 2009: 94-5).

In questo senso, l'appartenenza a una categoria, soprattutto quando emicamente definita, non è del tipo "tutto-o-niente", ma deve essere concepita come un insieme più sfumato (Piasere 2002: 63). Così, ad esempio, il pinguino rimane un uccello pur non avendo la capacità di volare, che è indubbiamente percepita come uno degli attributi costitutivi dell'essere uccello (ma che evidentemente non è necessaria e sufficiente affinché un animale sia definito tale), e allo stesso modo il surf rimane a tutti gli effetti una pratica sportiva pur mostrando, in diversi luoghi e tra diversi gruppi, di volta in volta i tratti del gioco, dello spettacolo performativo, della danza, della competizione, della spiritualità, dell'avventura, eccetera.

Nella considerazione delle pratiche fisiche e sportive dovremmo essere in grado di compiere l'operazione che hanno eseguito Maude Bonenfant e Roberte Hamayon riguardo al gioco, rispettivamente operando una distinzione tra la *funzione* e la *nozione* di gioco (Bonenfant 2010) e proponendo una teoria del gioco che segua il suggerimento di Roger Caillois (1957) e sia in grado di leggere l'unitarietà del processo (*play/playing*), al di là della varietà delle sue particolari manifestazioni empiriche (*games*) (Hamayon 2012). Infatti,

La notion de jeu est une construction théorique située spatiotemporellement. Le sens du jeu est alors relatif culturellement, car la notion est une construction abstraite de connaissance inventée par une communauté. Les définitions formulées par Huizinga, Caillois, Juul, Salen et Zimmerman [così come nel nostro caso le definizioni di «sport» formulate da Elias e gli altri citati e quelle di «lifestyle sport» espresse da Wheaton] fixent le sens de la notion de jeu selon l'époque et l'endroit où ils se trouvent. Or, ce qui nous intéresse est la fonction universelle de production de sens. Cette fonction de jeu représente l'ensemble des conditions de possibilité, peu importe le lieu et le moment historique (Bonenfant 2010: 52-3).

Questo ci permette di recuperare un orizzonte di intelligibilità del surf all'interno del fenomeno sportivo nel suo complesso e di usare euristicamente il concetto di sport (o quello più esteso di pratiche fisiche e sportive, spesso già adottato in questa sede, se si preferisce) nell'accezione di un *continuum* entro cui le pratiche specifiche si distribuiscono, senza doverlo ridurre a una qualsiasi delle sue molteplici manifestazioni. È indispensabile insomma adottare «[an] encompassing definition of sport, paying

particular attention to what brackets it off from other activities of everyday life, how it is characterized locally» (Besnier, Brownell e Carter 2018: 5). La ludicità o l'istituzionalizzazione sportiva, la competitività o la performatività, sono visti dunque in questo senso come *attributi* che caratterizzano gli elementi all'interno di quel *continuum*, dalla danza moderna ai cento metri piani, dagli scacchi al surf, più che come *principi* categorizzanti che permettono di raggrupparli secondo logiche indipendenti.²²

Ci permette anche, appunto, di includere in quel *continuum* la pratica del surf che, ormai pare chiaro, più che una manifestazione completamente nuova rispetto al fenomeno sportivo, sembra esserne un'espressione particolare. In fondo, a dispetto di quanti vi possono aver visto un moto di rifiuto delle logiche sportive classiche, il surf sarà incluso nel 2020 tra le discipline che animeranno le Olimpiadi di Tokyo.²³ In Australia poi, e sulla Gold Coast in modo particolare, il surf ha assunto un'accezione fortemente competitiva sin dalla sua "importazione" sull'isola dalle spiagge hawaiane e californiane. Gli australiani, come vedremo, sono quelli che hanno condizionato i parametri di giudizio del surf competitivo internazionale in direzione di una valutazione positiva dell'approccio aggressivo, atletico e "radicale" nei confronti dell'onda che si è affermato sull'isola a partire dagli anni 1970 (Booth 1995 e 2001).

Seguendo lo stesso ragionamento (funzione/nozione; processo/manifestazioni empiriche), si possono individuare certo numerose «nozioni» di surf (così come le si possono individuare degli «sport estremi» o dei «lifestyle sports»), emergenti in determinati contesti ed entro certe logiche sociali e culturali: in fondo, «sarebbe ingenuo supporre che tutti i praticanti di uno stesso sport [...] conferiscano il medesimo senso alla loro pratica o addirittura che essi pratichino, letteralmente, la stessa pratica», come ha sostenuto Bourdieu ([1979] 2001: 219); ma è difficile che una o alcune di esse possano

²² In fondo, pratiche performative come la danza possono essere irreggimentate entro un sistema codificato e fortemente competitivo, come avviene nella danza moderna (Faure 2000) e pratiche competitive (anzi, pratiche che rappresentano il prototipo degli sport propriamente detti in accordo all'interpretazione guttmanniana) come il calcio o il rugby contengono abbondanti ampi spazi di ludicità (Archetti 1997; Barba 2007 e 2016; Bromberger [1998] 1999; Saouter [2000] 2014). La performatività, d'altro canto, è ciò che permette a un pugno di trasformarsi da atto d'aggressione a «gesto tecnico» sul ring di pugilato (Nardini 2016: 195).

²³ Una scelta del CIO alle Olimpiadi di Rio 2016 (URL: http://www.ansa.it/giochi_olimpici_2016/notizie/2016/08/03/cio-cinque-nuovi-sport-a-tokyo-2020_a6a467bf-a34c-4294-95a0-9f5a11e802e1.html).

essere estese e universalizzate alla comprensione del fenomeno nel suo complesso, al di là delle sue manifestazioni empiriche e dei contesti sociali specifici della sua adozione.

Per esempio, il surf è stato adottato negli anni più recenti anche nei contesti indigeni in cui in precedenza i surfisti dei paesi occidentali si recavano per cercare le onde, dove ha assunto significati ovviamente diversi da quello di derivazione, per quanto a esso strettamente connessi²⁴ (anche in Australia: McGloin 2006; si vedano anche i molti esempi contenuti in Hough-Snee e Eastman 2017). In Australia, il surf ha assunto un significato assolutamente particolare, in virtù della cultura e dell'organizzazione locale e delle "culture marittime" già abbondantemente presenti e sviluppate nel paese, come vedremo approfonditamente nei Capitoli 4 e 6. Ne ha assunti diversi anzi, in funzione delle persone che lo praticano e delle località in cui è ed è stato praticato: c'è una differenza enorme, ad esempio, tra quelli che si dichiarano «*soul surfers*» e rifiutano ogni forma di competizione formalizzata e di controllo istituzionale in virtù di un approccio più spirituale e più "romantico" al mare e alle onde, e quelli che invece si dedicano con assiduità ai circuiti di gare e si associano ai Boardriders Clubs che organizzano l'attività competitiva lungo la costa est dell'isola (Booth 1995); e in ogni caso, secondo l'assunto che nelle pratiche fisiche «ciò che cambia non sono tanto le caratteristiche fisiche o tecniche delle diverse discipline, quanto i modi di percepirle e di valutarle» (Pociello 1995: 49), il surf sulla Gold Coast non è lo stesso surf che si fa a Byron Bay, poco più di sessanta chilometri a sud, né lo stesso che viene fatto nella parte ovest dell'isola, più selvaggia e priva dei servizi urbani presenti in Queensland o nel New South Wales (Evers 2009; Holt 2012). Ma sempre di "surf" si tratta, e sempre di "sport" si tratta, senza bisogno

²⁴ Per quanto si tratti probabilmente di un'appropriazione (i primi surfisti noti erano gli hawaiani, da cui si suppone i coloni americani abbiano tratto esempio per affermare il surf come pratica edonistica sulle coste californiane: Hough-Snee e Eastman 2017; Laderman 2014; Westwick e Neushul 2013; Walker 2011) e per quanto l'immagine del surf come attività occidentale, bianca, e prevalentemente maschile sia relativamente recente, essa rimane tuttavia quella dominante, e il modello con cui anche molti movimenti di surfisti indigeni, in senso emulativo o oppositivo, inevitabilmente devono confrontarsi per definirsi (Wheaton 2017: 178; si veda anche Wheaton 2013). E se è chiaro che nel mondo contemporaneo i «flussi globali» di simboli e pratiche culturali presuppongono risposte e riformulazioni locali (Appadurai [1996] 2001), è evidente anche che, nel caso del surf come nel caso del cricket studiato da Appadurai, si possa parlare senza dubbio di *appropriazione* indigena nei contesti specifici di pratica, ma difficilmente si possa far risalire (anche banalmente per carenza di fonti) con fedeltà filologica la pratica odierna ad attività motorie preesistenti in quello o quell'altro contesto indigeno, senza compiere una forzatura storica. Persino nel contesto hawaiano in cui il surf esisteva in epoca coloniale, è difficile dire fino a che punto si trattasse della *stessa* pratica che viene svolta oggi, sulle stesse spiagge, in un contesto sociale profondamente mutato e con finalità e funzioni radicalmente diverse (Ford e Brown 2006: 48).

di adottare nessuna aggettivazione particolare che ne limiterebbe d'altronde le possibilità di comprensione (sia essa “estremo”, “lifestyle”, eccetera). Questo benché il vecchio “soul surfer” che incontro a una festa di compleanno a Lennox Head (non lontano da Byron Bay), quando gli chiedo cosa ne pensi della scena surf sulla Gold Coast, mi risponda con tono sprezzante «*it's fucked!*», facendo riferimento all'affollamento delle onde locali e alla competitività che snatura l'idea “originaria” del surf come ritorno alla natura e rifiuto delle costrizioni sociali e degli inganni cui la “cultura” ci condanna.²⁵

Anche se la categorizzazione linguistica non ci aiuta molto a capire perché il pinguino sia un uccello benché sembri “meno uccello” del passero, essa è di indubbia utilità quando si vogliono analizzare gli aspetti sociali e culturali di una pratica che in qualche modo è necessario definire. Checché ne possano dire e pensare i praticanti, il surf competitivo non è meno “surf” del “soul surfing”, e il surf sulla Gold Coast è tutt'altro che «*fucked!*»: è vivo e vegeto (anche troppo considerato l'affollamento delle onde locali), benché lo sia in un modo che non piace a chi ha una visione romantica della pratica. Il surf è un'attività sportiva che funziona come un «contenitore polisemico» (Apolito 1993: 66),²⁶ o se preferiamo come un «mediorama» (Appadurai [1996] 2001), le cui forme possono essere caricate dagli individui e dai gruppi di significati, espressioni e modalità di partecipazione diversi e spinte, nella pratica concreta, dalla parte della competizione o da quella della performance estetica, verso l'esperienza mistica o verso lo sfruttamento meccanico e distaccato dell'energia delle onde come fossero parchi giochi.

A tal proposito, mi è sembrata emblematica la descrizione diametralmente opposta che mi hanno dato del rapporto del surfista con la sua tavola da surf, rispettivamente, Anthony “Polsy” Pols, il gestore di un frequentato “*ding repairs*” (negozi di riparazione di tavole) della Gold Coast, e Dick Van Straalen, tra i più noti e celebrati “*shaper*” (costruttori di tavole) del mondo, che ha la sua base operativa proprio a qualche centinaio di metri dal laboratorio di Polsy. Il primo mi dice che

²⁵ «Quante pagine dev'essere lunga la tua tesi?» mi domanda il “soul surfer” «Beh, non so, dipende da quante cose ho da dire», gli rispondo. E lui: «Ecco, scrivi solo il titolo: “*It's fucked*”. Il resto puoi lasciarlo bianco!». Queste prospettive verranno spiegate più dettagliatamente nei capitoli che seguono.

²⁶ Benché Paolo Apolito usi l'espressione per riferirsi al contesto festivo, credo possa rivelarsi utile anche nel nostro caso, per la comprensione delle pratiche corporee.

Nah, non c'è nessun tipo di relazione particolare tra un surfista e la sua tavola. Beh, dal mio punto di vista, almeno. I surfisti competitivi [come lui è stato e si sente ancora] non hanno un rapporto con le loro tavole. Sono uno strumento, che può essere più o meno buono, ma una tavola la butti via quando non serve più, non ti ci affezioni! (Polsy, intervista del 8 novembre 2016).

Dick Van Straalen (intervista del 29 giugno 2017) invece mi parla del rapporto padre/figlio che lo lega a Dave “Rasta” Rastovich, un grande e stimato campione del decennio scorso che si è dato ormai da tempo al “*free surfing*” (vale a dire che surfa liberamente in giro mentre sponsorizza tavole e abbigliamento per i grandi brand dell’industria surfistica), e mi descrive la relazione di ogni surfista con la tavola come una questione di sensazioni (“feelings”), aspettative ed emozioni cui bisogna essere aperti se non si vuol limitare la nostra esperienza a un unico modo di fare surf.

Ma allora, se non c'è un solo modo di fare sport e non c'è un solo modo di fare surf, ha senso mantenere questa terminologia nella definizione di queste pratiche umane? Ne ha, ma solo considerando, come ci suggerivano Bonenfant (2010) e Hamayon (2012), l’unitarietà del processo (*sport*), al di là della varietà delle sue particolari manifestazioni empiriche (*disciplina particolare*) ed evitando di cadere nel tranello emico di estendere una concezione particolare del surf al surf nel suo complesso. Il surf può anche non diventare uno “stile di vita” (nel senso che non lo diventa *necessariamente* e in ogni caso, ma solo a certe condizioni, seguendo cioè traiettorie di appassionamento particolari e acquisendo così un senso profondo nella vita degli individui coinvolti); e non è il surf l’unica disciplina che promuove uno “stile di vita” a essa associato.

Bourdieu (1984: 181) aveva messo in luce che «[il] campo delle pratiche sportive è il luogo di lotte che hanno [...] come scopo il monopolio della definizione legittima della pratica sportiva e della funzione legittima dell’attività sportiva». Il surf è un campo conflittuale in cui ciascuno degli attori coinvolti (praticanti, club, istituzioni, media, l’industria legata al surf...) cerca di imporre la propria concezione e le proprie motivazioni su quelle degli altri, al punto che talvolta questi punti di vista diventano difficilmente conciliabili, e che per esempio molti surfisti scontenti dall’inflazionata Gold Coast («*it’s fucked!*») si rifugiano a Byron Bay, località turistica celebre per la sua atmosfera hippie (una versione molto turistica e consumistica degli ideali hippie, a dire il

vero), dove il clima in acqua è relativamente più rilassato e la presenza di agguerriti “*pro-surfers*” di alto livello sulle line-up statisticamente meno rilevante.

Per questo risulta indispensabile, da un punto di vista etnografico, concentrarsi sui soggetti coinvolti nella pratica (sui surfisti), per cercare di comprendere quali sono i processi attraverso i quali essi danno senso a quello che fanno, le traiettorie secondo cui “essenzializzano” una certa visione del surf a discapito di altre, e fare in modo che queste rimangano oggetto di analisi, piuttosto che diventarne i presupposti.

2.2 Surf e passione

Il secondo assunto che mette in discussione la definizione del surf e di altre pratiche a esso affini (di nuovo, affini secondo suddivisioni arbitrarie assunte a strumento d’analisi) come sport alternativi o «lifestyle sports», come dicevo (*supra*: 46), è che non sono le uniche discipline che possono essere definite in questi termini.

Per descrivere l’eccezionalità dei «lifestyle sports» rispetto alle altre discipline più classiche, Wheaton riporta un brano tratto da un’intervista in radio a Jake Burton, uno dei più noti snowboarder americani, conosciuto oggi soprattutto per aver fondato un’azienda importante di abbigliamento tecnico da snowboard:

It doesn’t have to be an extreme sport at all. There are a lot of people that, you know, snowboard in a fairly conservative manner. But I think what’s a better moniker is maybe that it’s a *lifestyle sport*, and a lot of the kids and people that are doing it are just completely living it all the time, and that’s what distinguishes snowboarding from a lot of other sports (Burton, cit. in Wheaton 2004: 4).

Lo stesso potrebbe benissimo essere stato detto a me da uno qualsiasi dei surfisti con cui ho avuto modo di parlare sulla Gold Coast, e in effetti, modificando semplicemente i termini «snowboard» e «snowboarding» con «surf» e «surfing», sembra di sentire le parole di Popsy e del mio coinquilino Kyle, entrambi surfisti esperti tra i 36 e i 45 anni, che non smettevano di ripetermi: «surfing is my whole lifestyle» (intervista del 8 novembre 2016), o «il surf non è uno sport, è qualcosa di più di uno sport. Tutti quei

ragazzi là fuori, vedi, vivono per quello!» (dialogo appuntato sul mio diario di campo, 12 ottobre 2016).

Rileggendo però in questo passaggio a cui tengo molto le parole di Joseph Alter che introduce il suo studio sugli aspetti sociali e culturali di una forma di lotta del nord dell'India, la convinzione che siano solo il surf o altre discipline nate negli stessi anni e nello stesso contesto culturale a essere così pervasive non può che essere relativizzata:

Wrestling transcends the categories that anthropologists and others have traditionally used to interpret Indian society and culture. It is a sport, but it is also an elaborate way of life involving general prescriptions of physical culture, diet, health, ethics, and morality. It is not caste-specific nor directly implicated in caste hierarchy. Although it is a way of life, it is not a livelihood; it is a chosen path that is not contiguous with other life paths as defined by the Hindu life cycle. As a sport wrestling provides entertainment, but this dimension is secondary. The ethic of training and psychophysical preparation is more important than the wrestling bout itself. Wrestling is not restricted to any one class of people; it is neither rural nor urban. In general, it tends to defy simple classification (Alter 1992: 9).

Direi che ben pochi di quanti abbiano provato a frequentare diversi ambienti sportivi o di quanti vi abbiano condotto ricerche potrebbero obiettare se affermassimo che ci troviamo di fronte a fenomeni del tutto simili: pratiche fisiche che, anche in contesti molto diversi tra loro (come appunto quello indiano e quello australiano) diventano molto più di semplici esercizi, passatempi o modi per restare in forma, molto più di “semplici” sport.²⁷ Simili attività diventano talmente importanti nella vita dei praticanti che non solo tendono a monopolizzare il loro tempo, le loro energie, le loro risorse, le loro relazioni e le loro aspettative, ma offrono loro anche modi relativamente strutturati di vedere il mondo e di vivere la vita, con cui il soggetto negozia, in maniera più o meno libera a seconda dei sistemi sociali in cui questi modelli si inseriscono, il proprio livello di coinvolgimento e il significato della pratica ai suoi occhi.

²⁷ «Judo, more than sport!» è lo slogan della European Judo Union, ad esempio (URL: <http://www.eju.net/static-page/2>). Ma il judo non è che un esempio in questo senso, e accade spesso che le «passioni ordinarie» travalichino i confini della pratica in senso stretto per occupare altri ambiti della vita del praticante (Bromberger 1998): quello emotivo, quello simbolico, quello relazionale, e così via.

Questo succede nel più “classico” degli sport nel senso guttmaniano del termine, il rugby, che per esempio in Francia segna profondamente le vite dei suoi praticanti, siano essi professionisti (Dine 2012, 2014) o amatori (Saouter [2000] 2014), al punto di diventare «*une manière d'être au monde*» (Darbon 1999), un modo di stare al mondo; succede allo stesso modo nel pugilato (Beauchez 2014; Scandurra e Antonelli 2010; Wacquant [2001] 2002); succede in diverse forme di lotta, sportive o “tradizionali”, diffuse in tutto il mondo (Bromber, Krawietz e Petrov 2014; Cohen 2009; Krawietz 2012; 2014; Nardini 2016, solo per fare alcuni esempi); succede nelle recenti discipline attinenti alle Mixed Martial Arts (Spencer 2013), e succede anche nel surf.

Succede perché, se da una parte le pratiche sportive si configurano come *prodotti* storici e culturali che, in quanto tali, sono in grado di “riflettere” aspetti fondamentali del sistema sociale e culturale che li ha generati e possono essere viste come articolazioni fisiche e corporee «del modo di vivere e reagire che un gruppo sociale possiede» (Simonicca 2008: 22) e dunque come attività “buone per pensare” la cultura che le produce o che le adotta, dall'altra esse guadagnando una relativa autonomia negli spazi sociali in cui si affermano (Defrance 1995), e si affermano come campi specifici del sociale, dotati di mezzi, simbologie, finalità, esiti propri, diventando così, a loro volta, ambiti di *produzione* di cultura. Questa relativa emancipazione dello sport dal contesto della sua produzione non comporta certo l'interruzione delle relazioni di interdipendenza che continuano a coinvolgere le due dimensioni. La relazione che le pratiche sportive intrattengono con l'universo sociale e culturale in cui sono inserite è una relazione a due vie, complessa, articolata e fondamentale e ambigua (nel senso di Sutton-Smith [1997] 2001: *The ambiguity of play*). Lo sport «“dit” la société, cependant qu'il contribue à la façonner et à l'accompagner dans ses changements et mutations», come ha sostenuto Balandier (2004). Non c'è «perfetta (né necessaria) simmetria fra struttura sociale e sistema di azioni sportive [... poiché] fra le due serie (lo sport e la società) sussistono sì corrispondenze ma non sempre specularità» (Simonicca 2008: 22). Lo sport non è insomma solo un oggetto “buono per pensare” questioni antropologiche più ampie relative alla società contemporanea che diventano più chiare se analizzate «through the lens of sport» (Besnier, Brownell e Carter 2018: 257), ma è anche un ambito di produzione e di elaborazione di tali questioni.

Come aveva spiegato Victor Turner ([1987] 1993: 79), le pratiche culturali – e in particolar modo quelle performative – «non sono tanto riflettenti quanto riflessive». Il rapporto che lega i processi socio-culturali nel loro complesso e i generi di «performance culturale» (le pratiche culturali, tra cui quelle sportive hanno un ruolo di primo piano nella società occidentale) che in essi si esprimono

non è unidirezionale e “positivo” – nel senso che il genere performativo “riflette” o “esprime” semplicemente il sistema sociale o la configurazione culturale [...] – ma è reciproco e riflessivo – nel senso che la performance è spesso una critica, diretta o velata, della vita sociale da cui nasce, una valutazione (che può essere anche un netto rifiuto) del modo in cui la società tratta la storia (ivi: 76).

Nello sport, attraverso lo sport, vengono espressi alcuni dei valori e dei sistemi relazionali propri della società in cui quello sport viene praticato; ma possono essere anche travisati o sovvertiti, come accade nel caso dello skateboard (Calogirou e Touché 1995) o dell’aiki-do in Francia (Clément 1983). Il surf sulla Gold Coast – e torneremo a più riprese su questo tema – è una pratica “globale” che assume qui un significato particolare e viene profondamente condizionata dal contesto sociale locale (è uno “*sport-scape*”, se mi si consente di prendere in prestito il suffisso coniato da Arjun Appadurai [1996] 2001). Allo stesso tempo, però, essa condiziona profondamente la realtà in cui è stata accolta, alimentando la vita sulle spiagge, promuovendo particolari modi di fruirne gli spazi, incentivando un certo tipo di turismo e orientando l’economia su determinati settori, eccetera. I surfisti qui hanno rielaborato questa pratica giunta da oltreoceano su alcuni presupposti locali e ne hanno fatta l’espressione di un certo modo di essere australiani (si veda Capitolo 6). In particolare, sulla Gold Coast lo sviluppo di una dimensione urbana e lo sviluppo della scena surfistica hanno proceduto parallelamente, in tempi molto simili, e hanno seguito logiche convergenti (promozione di un’attitudine “imprenditoriale” al rischio e al lavoro su se stessi per emergere in un contesto fortemente competitivo, atteggiamento ambivalente nei confronti delle risorse naturali, viste e vissute appunto come fonti di divertimento da poter sfruttare, eccetera: questo tema verrà affrontato nel Capitolo 4). D’altro canto, e senza contraddizione, il surf rimane per chi lo pratica sulle spiagge locali un modo per evadere dal sovrastimolante contesto cittadino e

immergersi in un ambiente dove poter recuperare, in quiete, un rapporto più autentico e immediato (nel senso di non mediato dal filtro illusorio della cultura capitalistica che segna la Gold Coast come una patria eletta del consumo) con se stessi, col mondo e con la natura, che dietro la spiaggia è contaminato da grattacieli, strade, traffico, e dal brulichio urbano.

Il surf sulla Gold Coast, di conseguenza, non è solo e semplicemente uno “specchio” della realtà sociale locale, ma è anche una pratica capace di influenzarla profondamente. È una pratica capace di *fare* cultura. Lo sport va inteso come un sistema di pratiche fisiche culturalmente definite (di «tecniche del corpo», secondo l’accezione maussiana)²⁸ e di valori che, ancora culturalmente, vengono attribuiti a quelle pratiche. È un sistema di valori pratici, di principi «incorporati» (Csordas 1990), o meglio di pratiche che *assumono* un valore (un valore al tempo stesso culturale, ideologico, morale: un *significato*) in base alle traiettorie di senso che alle loro forme vengono culturalmente attribuite. Lo sport diventa così un modello per rappresentare la vita, un modo di interpretarla e di viverla, non una semplice imitazione di essa, e tanto meno una fuga da essa (una distrazione, uno svago, un semplice intrattenimento). Esso è in grado di rompere, di giocare con gli schemi e i valori della società, così come di interpretarli nella maniera più seria. Lo sport è cultura, e comprenderlo in questi termini, come dice Bausinger, «non ha più nulla di rivoluzionario» ([2006] 2008: 181). È cultura, ma è anche in grado di opporsi ai modelli sociali dominanti, e allora diventa una «controcultura», come è stato definito il surf a più riprese (Booth 2001).

²⁸ Marcel Mauss ([1936] 1965) ha spiegato come i modi in cui le persone si servono del loro corpo siano culturalmente definiti e varino dunque in funzione dei diversi gruppi sociali, che elaborano collettivamente delle «tecniche del corpo» che non corrispondono necessariamente ai modi più “spontanei” (“naturali”) o più efficaci di svolgere determinati compiti (muoversi, camminare, nuotare, eccetera), ma più propriamente a logiche culturali che ne determinano il *sensu*. Le «tecniche», dunque, ivi incluse quelle sportive, sono quei gesti e quegli schemi motori che si potrebbero definire sapienti, ovvero acquisiti in seguito a un particolare processo di apprendimento, specifico di un contesto culturale, o di una particolare disciplina sportiva. In altri termini, le «tecniche» corrispondono a tutto quel bagaglio di sapere incorporato (di cultura incorporata) che viene elaborato da qualsiasi cultura, e da qualsiasi disciplina sportiva all’interno di essa. Se è vero che non ci sono gesti naturali, ma i gesti sono tecniche del corpo che provengono da un apprendimento sociale e cambiano secondo le società e che di conseguenza il gesto è un oggetto di storia (Schmitt 1978: 9), il gesto diventa allora, a ragion veduta, anche un oggetto di antropologia, a maggior ragione in un settore così carico di riferimenti simbolici e così profondamente dipendente dal contesto storico-culturale quale è lo sport. Per una disamina approfondita sul concetto di “tecnica” sportiva nelle scienze sociali si rimanda a Robène (2010 e 2017), Robène e Léziart (2006a e 2006b), Vigarello (1988).

Come ha evocativamente spiegato Sylvia Faure (2000) in relazione alle tecniche di danza, assieme a un articolato «*savoir-faire*» tecnico-motorio, le pratiche fisiche trasmettono ai loro praticanti anche un «*savoir-être*», vale a dire un orizzonte di valori, un insieme di modelli e di riferimenti valutativi che si estendono ben oltre il giudizio sulle esecuzioni tecniche, fino a dar vita a un elaborato sistema morale di prescrizioni, di (valutazioni e di modi ideali di stare al mondo con cui ogni singolo praticante deve fare in qualche modo i conti. Sono riferimenti il cui potere normativo dipende ovviamente dal contesto di pratica (sono senz'altro più prescrittivi nelle palestre di lotta indiana descritte da Alter di quanto non lo siano sulle onde della Gold Coast, dove un surfista è spesso anche altro: un lavoratore, un pescatore, uno scrittore, un artista, un amico, un organizzatore di eventi, e così via) ma che si rivelano in ogni caso profondamente pervasive. Per essere accettato nel contesto di pratica, infatti, il praticante deve dimostrare di condividere almeno in parte i valori fondanti della pratica stessa, come accade per esempio nelle palestre di boxe, dove «il rispetto [...] si conquista con il sudore» e la dedizione (Scandurra e Antonelli 2010: 19) e talvolta non si ha nemmeno il permesso di allenarsi se l'istruttore ritiene che i nostri comportamenti non siano adeguati (Beauchez 2014; Wacquant [2001] 2002).

Il “senso” dello sport è insomma contingente, e va al di là delle forme e degli schemi motori che possono anche caratterizzarlo in modi tutto sommato simili nei vari luoghi in cui ogni sport viene praticato. Il senso dello sport è un fattore emergente, che può essere colto solo nei concreti contesti di pratica, ponendo attenzione al modo in cui i partecipanti si dedicano alla pratica in questione e al senso che danno a quello che fanno. In quanto sistema di valutazioni, lo sport diventa un modo per vedere e per *vivere* la vita, per riempirla di senso. Diventa una «passione ordinaria», come l'ha definita Christian Bromberger, in riferimento a quelle attività talvolta apparentemente futili che svolgiamo prevalentemente durante il tempo libero per dare «senso e sale alla vita» (Bromberger 1998: 23) e che rappresentano, per quanti vi si dedicano, l'espressione più sincera della volontà e del carattere individuali, delle rispettive inclinazioni e dei gusti di ognuno, «la

manifestazione della libertà creatrice, di una scelta costruttiva, ratificata dalla coscienza, che dà senso a un'esistenza autentica» (ivi: 25-26).²⁹

2.3 Il senso di una passione

Posto questo diventa importante, da un punto di vista etnografico, individuare quali sono i percorsi che portano all'attribuzione di una simile importanza a una disciplina piuttosto che a un'altra. Che cos'è, in altri termini, che ci appassiona così tanto nello sport? Al di là del discorso medico che giustifica e legittima la dedizione degli sportivi a una o all'altra pratica (che viene regolarmente smentito dal tempo che molti praticanti

²⁹ Da questo punto di vista, si è ritenuto limitante un approccio al fenomeno sportivo in generale, e a quello del surf in particolare, che facesse uso della categoria antropologica del rito come principale strumento d'analisi. Sono molti gli studiosi che hanno messo in luce l'aspetto rituale di eventi sportivi e raduni atletici (tra questi, Birrell 1981; Bromberger [1995] 1999; Dal Lago [1990] 2001; Segalen [1998] 2002), interpretandoli come ambiti di espressione simbolica e rituale «che partecipano alla ricostruzione delle identità locali, come per contrastare gli effetti – troppo spesso chiamati in causa – dell'omogeneizzazione tipica della nostra società» (Segalen [1998] 2002: 61) o leggendo «the athlete as exemplary role incumbent with power to mediate between the individuals who comprise the audience and the moral order of the community» (Birrell 1981: 354). Fermo restando la ricchezza di queste analisi, ci sembrava qui importante mettere in luce la dimensione della *scelta* individuale compiuta dal praticante che decide di dedicarsi alla pratica del surf e vi si appassiona. Nel suo percorso, il potere di intercedere tra «the audience» e l'«ordine morale della comunità» non è affidato a terzi (l'atleta), ma è assunto personalmente come scopo di vita. Per quanto si costruisca sulle basi di una produzione collettiva di senso, si orchestri su uno sfondo sociale, faccia riferimento a immaginari e riferimenti condivisi, l'ordine morale di cui il surfista si sente portatore non è quello di una comunità, ma il proprio: è la scelta intima di dedicarsi a un'attività di questo tipo che lo rappresenta, distinguendolo semmai da una comunità (quella consumistica e omogeneizzante «tipica delle nostre società») in cui le scelte vengono imposte e subite dai soggetti, e in cui lui/lei ha invece deciso di affermare il suo «Io» più autentico, andando «controcorrente». Come vedremo, infatti, la dimensione della *scelta* è qualcosa che si dà sullo sfondo di riferimenti culturali condivisi, ma che viene ratificato a livello individuale, e che proprio nella corrispondenza tra una presunta *essenza* individuale e un sistema valoriale (quello che circonda il surf nel nostro caso) trova la sua ragion d'essere, e la sua efficacia nell'orientare (e orchestrare collettivamente) scelte e azioni dei praticanti. È esattamente questo che limita l'interpretazione del surf come rito, poiché la percezione della scelta di quello che si fa come coronamento della libertà dell'affermazione e dell'espressione di sé mal si concilia, almeno da un punto di vista emico, con lo statuto prescrittivo del rito e con la sua dimensione condivisa. I surfisti fanno surf perché questa attività offre loro un'alternativa alla percepita banalità e scontatezza della vita quotidiana e soprattutto alla passività del consumatore medio. Il surf è in questo senso un modo per *vivere davvero* la vita, assecondando le proprie aspirazioni e il proprio modo d'essere, senza cedere all'«omogeneizzazione tipica della nostra società» di cui parlava Segalen. Esso perderebbe probabilmente buona parte del suo appeal e del suo valore agli occhi dei praticanti, nel momento in cui lo vedessero come «frutto di regole di condotta che prescrivono come l'uomo debba comportarsi» (secondo la definizione che del rito ha dato Durkheim [1912] 1963: 56), o come qualcosa che sa di codificazione, regolarità e ripetizione (secondo quelle che ne ha data invece Goody 1977). L'imperativo di essere artefici e protagonisti del proprio destino orienta le scelte e le azioni dei surfisti, non quello di ripetere o sancire il destino che per loro è stato scelto da altri (o dalla società).

assidui passano tra fisioterapisti e medici),³⁰ il fatto che lo sport “faccia bene” non è ad esempio una condizione sufficiente a spiegare la dedizione di molti praticanti per la loro disciplina. In fondo, sono molte le cose che fanno bene ma che non vengono perseguite con altrettanto entusiasmo di quello dedicato alle pratiche sportive, mentre molte cose fanno meno bene ma ciò non impedisce a quanti vi si dedicano di smettere di farlo.³¹ Nello specifico contesto surfistico, benché i praticanti più o meno informati si prodighino instancabilmente a elencarne le virtù (e soprattutto a elencare le innegabili qualità terapeutiche dell’acqua di mare, per il corpo e per lo spirito, in una eco delle mode mediche ottocentesche, come vedremo nel prossimo capitolo), non sono pochi invece gli studi che evidenziano l’incidenza del contatto con le acque dei mari, e non solo di quelle particolarmente inquinate, nello sviluppo di patologie gastrointestinali, infezioni sinusali e delle orecchie (Arnold *et al.* 2017) o nell’esposizione dell’organismo a pericolosi batteri resistenti alle cure antibiotiche (Leonard *et al.* 2015, 2018).

Non è una spiegazione sufficiente a giustificare l’entusiasmo di molti sportivi neppure quella chimico-organica che tira in ballo le endorfine prodotte dall’organismo durante l’attività fisica, e la sensazione di piacere che queste sostanze provocherebbero, o la sua versione surfistica degli ioni negativi che verrebbero liberati nell’aria dalle onde e avrebbero (a livello chimico) un’influenza positiva sull’umore di chi vi è immerso, come mi racconta Darren, un surfista nato e cresciuto a Miami, sulla Gold Coast (intervista del

³⁰ Il discorso medico insiste molto sul fatto che lo sport fa bene, ma non precisa, almeno per come esso viene divulgato e recepito dal senso comune, che questo non è vero a qualunque condizione. Ci sono per esempio attività che sono più salutari di altre, prima di tutto. L’attività degli atleti professionisti ha spesso ripercussioni gravi sulla loro salute, e anche a livello amatoriale le pratiche adottate non corrispondono esattamente sempre a condotte salutari (basti pensare chi corre ultra-maratone infinite e fisicamente provanti, a chi rischia la vita e perde falangi e dita per congelamento sulle vette più alte e impervie del mondo, ai traumi cerebrali subiti da un pugile a qualsiasi livello, o alle pratiche di controllo del peso diffuse tra ragazzini anche molto giovani e persino bambini agonisti nelle palestre in cui si insegnano discipline da combattimento). Non è questa la sede per un’argomentazione di questo tipo, ma non credo servano trattazioni scientifiche approfondite o rilevamenti statistici rappresentativi per ammettere, in generale, che lo sport non fa sempre bene («Sport is not always healthy», come hanno mostrato Russo e Spinelli 2010).

³¹ A voler essere più precisi, poi, la salute e la cura di sé (la “*healthy life*” che va così di moda nell’Australia contemporanea, dove “healthy” è uno degli aggettivi che va più di moda sui social, sui media e nei discorsi della gente, per definire cibi, abitudini e stili di vita) sono diventate elementi così centrali nelle culture occidentali proprio grazie a un discorso che, vedendo il corpo come «un fattore di individualizzazione», «un teatro della messa in scena di sé» (Le Breton [1990] 2007: 175 e XIII), prescinde in parte la questione della salute e pone l’aspetto fisico e il mantenimento della giovinezza ai vertici delle gerarchie valoriali, attraverso «un’astuzia [...] che fa passare per liberazione del corpo quello che non è se non un elogio del corpo giovane, [...] slanciato, igienico» (ivi: 151) e dove il benessere è sinonimo, prima che di stare bene, di “essere in forma” (ivi: 175).

17 ottobre 2017).³² Spiegazioni di questo tipo, infatti, più che sulle basi di rigorose ricerche mediche o scientifiche, sembrano corrispondere a una sorta di «pensiero magico» in cui la razionalità è tirata in causa solo quando risulta strumentalmente utile a legittimare il coinvolgimento nella pratica. Più che i presupposti della dedizione alla pratica, le spiegazioni mediche o bio-chimiche, in altri termini, finiscono per essere le giustificazioni che i praticanti offrono (a posteriori) per rendere inattaccabili le loro posizioni, anche agli occhi di chi non si spiega un coinvolgimento così profondo, non potendolo comprendere fino in fondo.³³

Ed è buffo quando vai in altri posti e ti chiedono quante volte surf e tu con naturalezza gli rispondi “beh, ogni giorno! In ogni momento! Che domande, se surf, è questo che fai, giusto? È parte della tua vita” ... Ma quando parli con persone che non fanno surf, che non sono dentro la surf culture, quelle non capiscono come il surf possa diventare la tua vita. Non è come il Saturday-afternoon football! ... E questo nonostante che il surf non sia il mio unico focus, il mio unico interesse nella vita... (Keri Algar, intervista del 22 maggio 2017).

Lo stesso discorso potrebbe essere fatto, del resto, per quanto concerne le motivazioni pedagogiche. Si potrebbe stare qui a dibattere a lungo sui pregi educativi di questa o di quella disciplina,³⁴ ma nelle realtà etnografiche concrete i “valori” (o i “disvalori”) di uno sport emergono dalle pratiche, dalle politiche e dalle poetiche concrete con cui le

³² C'è una sorta di vulgata nel mondo del surf in cui si fa riferimento a una serie di presunte ricerche che dimostrano una correlazione diretta tra gli «ioni negativi» liberati nell'aria dalle onde e il flusso d'ossigeno – e dunque l'umore – di chi vi è immerso. L'autrice inglese del blog *Still Stoked – For women in action and adventure sports*, per esempio, nel suo pezzo su «Surfing and Happiness - they are linked!» (URL: <https://www.stillstoked.com/inspire-me/the-science-of-surfing-and-happiness/>) cita uno studio divulgativo in cui si dice che «Negative ions increase the flow of oxygen to the brain, resulting in higher alertness, decreased drowsiness, and more mental energy» e fa 1 + 1 collegandolo all'evidenza che «It is no secret that surfing makes us happy».

³³ «*Only a surfer knows the feeling*», recita uno dei più efficaci slogan pubblicitari nell'universo del surf, sottolineando l'aura iniziatica della pratica surfistica, che si dice non possa essere compresa da quanti non ne abbiano fatta esperienza diretta. Si tratta della celebre campagna di Billabong (URL: <https://vimeo.com/14838588>; <https://vimeo.com/15284099>), un'azienda australiana ormai milionaria di prodotti tecnici e abbigliamento dedicati o ispirati al surf, che negli anni 1990 lancia questo slogan (Rielly e McIntosh 2003), che riesce a esercitare una presa così profonda nella comunità dei praticanti che ancora oggi, sulla Gold Coast, i surfisti con cui ho avuto a che fare vi si riferiscono continuamente. Essi si sentono infatti profondamente rappresentati da quella asserzione: non si può spiegare cosa significa davvero fare surf, cosa ti dà, e non lo si capirà mai se non ci si tuffa dentro.

³⁴ Che, anche in questo caso, si realizzano concretamente solo a certe condizioni e non sono insite nel fenomeno sportivo a prescindere, come è emerso da un dibattito recente che abbiamo promosso assieme a Scandurra in un convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) (Nardini e Scandurra 2018).

comunità e i gruppi quotidianamente svolgono e concepiscono quella disciplina. Come aveva sostenuto Hermann Bausinger ([2006] 2008: 43, corsivo mio), benché sia «fuori di dubbio che lo sport sarà messo sempre in relazione con obiettivi quali la salute, il benessere, il rafforzamento del carattere, esso è però da considerare come un sistema autoriflessivo, cui vengono *attribuiti* scopi e finalità solo in un secondo momento».

La verità è che non c'è un “motivo” per cui facciamo sport, se ci limitiamo a cercarlo nei termini “funzionali”, finalistici e utilitaristici della ricompensa o di un qualche “profitto” tangibile e immediatamente identificabile. Persino quando si tratta di atleti professionisti, è difficile pensare che le medaglie e i premi vinti possano giustificare i sacrifici e il tempo speso nelle palestre (anche perché, banalmente, gli atleti che vincono sono una minoranza, e come spiegare allora il coinvolgimento di tutti gli altri?). Come buona parte delle attività ludiche, le pratiche motorie e sportive sono, da un punto di vista prettamente materiale, attività «in perdita», «improduttive», «fine a se stesse» (Caillois [1958] 2013: 19-26 *passim*), che prevedono tra l'altro un dispendio di energie spesso assolutamente sproporzionato rispetto ai benefici tangibili che se ne possono trarre.³⁵ Partendo dal presupposto che è stata ormai superata la concezione «modernista e occidentalista della produttività», attraverso la quale buona parte dell'antropologia classica aveva considerato lo sport come un «tratto arcaico dell'umanità», un'«attività – tutto sommato – inutile o superficiale, di mero diletto rispetto allo studio di temi di maggiore problematicità e importanza» (Simonicca 2008: 18), da un punto di vista antropologico possiamo recuperare un orizzonte di intelligibilità per l'appassionamento sportivo solo a patto di considerare le logiche culturali attraverso le quali allo sport

³⁵ Lo stesso Roger Caillois sembra cadere nella trappola funzionale/finalistica e, nei suoi tentativi di individuare un qualche elemento che possa spiegare come sia possibile che tante persone investano regolarmente tanto tempo, risorse ed energie nelle pratiche ludiche e sportive, lo coglie nel principio del «piacere», che può essere tratto, di volta in volta, dall'agonismo («*agon*»), che offre la gioia «di veder riconosciuta la propria superiorità in un determinato campo» (Caillois [1958] 2013: 31); dal destino (l'«*alea*»), cioè il sollievo di venir baciati dalla fortuna, o la speranza che la sorte ci riservi delle possibilità; dal travestimento («*mimicry*»), ovvero il «gusto dell'uomo di mascherarsi, travestirsi, [...] sostenere una parte» (ivi: 37); dalla «vertigine» («*ilinx*»), che offre quel particolare godimento che consiste «in un tentativo di distruggere per un attimo la stabilità della percezione e a far subire alla coscienza, lucida, una sorta di voluttuoso panico [...], una specie di spasmo, di trance o smarrimento che [...] è comunemente ricercato per se stesso» (ivi: 40). Questa prospettiva finalistica è stata tuttavia superata dagli antropologi che si sono occupati, più recentemente, di sport e di giochi, i quali più o meno esplicitamente concordano nel dire che tali attività non servono, se intendiamo il verbo “servire” in senso utilitaristico, appunto, come strumento utile al raggiungimento di uno scopo o di un'utilità pratici (Bausinger [2006] 2008; Blanchard 1995; Bromberger 1995, 1998, 1999; Dei 1992; De Sanctis 1994; Dyck 2000; Dyck e Archetti 2003; Hamayon 2012; Sands 1999; Segalen 1994, [1998] 2002).

vengono *attribuite* implicazioni importanti nella vita individuale e sociale di quanti vi si dedicano, che nell'universo di valori promosso da quella o quell'altra disciplina particolare (vale a dire, in quel «lifestyle» che sembrava essere proprio solo del surf e dei “nuovi” sport e che abbiamo invece riconosciuto anche in molte altre pratiche) riconoscono l'espressione più concreta dei loro desideri, della loro “indole”, del loro “essere”, dei loro valori, dei loro modi di vedere il mondo. L'appassionamento nei confronti di una disciplina come il surf può essere individuato insomma in buona parte nella corrispondenza che a livello individuale i praticanti riescono a trovare tra l'orizzonte valoriale in cui la pratica si identifica e di cui si fa espressione, e le loro aspettative individuali, i loro valori e le loro priorità. Alla domanda «chi glielo fa fare» che viene rivolta spesso a chi si impegna in una disciplina fisica a costo di grosse rinunce e sofferenze non c'è insomma una risposta univoca, ma soprattutto non c'è una risposta che non sia sociale e culturale.

Quello che lo sport produce e “restituisce” a chi vi si impegna è un orizzonte di *significato*. Nella prospettiva che gli individui e le culture di cui l'antropologia si occupa

sono regolati da significati e valori condivisi [e che molti] uomini dedicano e spesso sacrificano la propria vita al perseguimento e al raggiungimento di questi valori [si può affermare che] la cultura, e la ricerca di significato all'interno della cultura, sono le vere cause dell'agire dell'uomo (Bruner [1990] 1992: 35).

Le pratiche fisiche e sportive sono attività che vengono socialmente coperte di significato e di valori – un significato e dei valori che sono comprensibili a livello individuale solo in virtù di sistemi culturali, collettivi, di significazione –, ed è in accordo a questo significato e a questi valori che le persone vi si dedicano con tanta passione. Il compito dell'antropologo è allora quello di ripercorrere le traiettorie di formazione, di attualizzazione e di riproduzione di questo significato nella pratica quotidiana, nel *fare*, e nei *discorsi* che su questo fare vengono prodotti.

Attività come il surf offrono agli individui coinvolti non soltanto un «piacere» a sé bastante, come sosteneva la tesi utilitarista (anche perché, come ha sostenuto Sylvia Faure 2000: 222, «il piacere è qualcosa di più di una semplice sensazione», e si *impara* come trarre piacere da un'attività), ma anche uno spazio in cui l'esperienza corporea si fa

primaria, in cui si possono esperire emozioni forti, in cui si costruiscono relazioni, appartenenze (ed esclusioni) sociali, in cui si giocano conflitti e rivendicazioni politiche e identitarie. In tutti questi sensi, lo sport assume dunque la vocazione fondamentale “antropologica” di dare senso all’esistenza – o almeno a quella parte di esistenza che le persone spendono sui campi da gioco, sui *ring*, nelle palestre, sui parquet, o in mezzo alle onde. Attraverso specifiche traiettorie culturali, le gestualità tecniche che si compiono in ogni sport diventano «tecniche», secondo l’interpretazione che ne abbiamo data, ovvero gesti culturalmente significativi (Bruant 1992), e non semplici concatenazioni biomeccaniche di movimenti. Chi investe tante risorse in un’attività fisica lo fa perché questa è (o diventa con la pratica) così significativa da costituire una parte fondamentale del suo mondo e della sua vita, uno degli orizzonti di realizzazione dei suoi desideri, delle sue ambizioni, delle sue aspettative, insomma l’ambiente in cui quell’individuo può diventare la persona che vorrebbe essere.

Il surf, in particolare, diventa anche un modo che i praticanti hanno per giocare col loro corpo e sperimentarne le possibilità (i limiti, direbbe Maccagno 2015). È uno dei modi con cui un individuo può sperimentare in prima persona le proprie potenzialità fisiche, e dunque i confini oltre i quali egli non può spingersi in quanto essere umano – ovvero, in senso riflessivo, i confini che definiscono la sua “umanità”. Attraverso il coinvolgimento nella pratica e attraverso la graduale, sapiente costruzione del “corpo surfistico”, il praticante relativizza e prende consapevolezza delle proprie possibilità fisiche e corporee. Ed è forse questo uno degli aspetti più esplosivamente «riflessivi» non solo del surf, ma di tutte le pratiche motorie: il praticante sa quanto ci sia di culturale nel suo gesto, sa che quel gesto è un gesto esperto e dunque acquisito per mezzo di un lungo apprendistato, e sa che il surf è, tra le altre cose, uno dei modi che egli ha per giocare col suo stesso corpo, con la fisica che ne consente il movimento, con gli elementi e, dunque, con la sua stessa umanità e con la natura. Perché il valore aggiunto del surf, come avremo modo di approfondire nel prossimo capitolo, è che in questa simbologia che può riguardare, a un certo livello e secondo diverse interpretazioni, tutte le pratiche fisiche e sportive, è che in esso il praticante si confronta volontariamente non solo con un elemento che non è quello in cui si muove di solito, l’acqua (ma questo succede del resto anche nel nuoto, o nell’apnea, eccetera), ma anche con la forza degli elementi. Quando, all’inizio della mia ricerca, parlavo con un docente di fisica di quello che volevo fare e del

potenziale simbolico del surf, che mi sembrava una delle caratteristiche più interessanti da studiare da un punto di vista antropologico, da quello del fisico lui mi rispose: «In effetti, l'onda è l'espressione più evidente e tangibile dell'energia, e cavalcarla è un po' come cavalcare l'energia». Non poteva avere più ragione, e vedremo come il mistero di questa energia che si forma, e le teorie in proposito, ispirino la parte più spirituale e trascendente della passione surfistica.

2.4 Il messaggio «Non è un gioco»

Le pratiche sportive e il fenomeno surfistico acquisiscono dunque un significato particolare in un altrettanto particolare contesto di pratica. Come avviene per il gioco degli scacchi (Wendling 2002), il surf crea una realtà alternativa (una realtà «performativa», direbbero Schechner [2002] 2006 e Turner [1987] 1993) in cui i partecipanti devono *credere* per potervi avere accesso (per poter “entrare in gioco”). Come aveva spiegato Gregory Bateson ([1955] 2005), e dopo di lui Roberte Hamayon (2012) in una riuscita estensione della teoria del primo, il gioco, e le azioni compiute nel gioco, acquisiscono senso all'interno di un «*frame*», una «cornice» nella quale i gesti che si fanno assumono un significato particolare e diventano, per l'appunto, azioni compiute “per gioco”. Per partecipare al gioco i giocatori devono essere in grado di «metacomunicare, cioè di scambiarsi segnali che portino il messaggio: “Questo è un gioco”» (Bateson [1955] 2005: 221) e chiaramente di riconoscerli. In questo modo, per esempio, i morsi e i graffi delle scimmie dello zoo di San Francisco che ispirano la riflessione di Bateson perdono la loro connotazione (e le loro conseguenze) di gesti aggressivi e diventano, in quel particolare contesto interattivo, azioni giocose. Come suggerisce Roberte Hamayon (2012) rifacendosi alla teoria del rito di Houseman e Severi ([1994] 1998), il gioco va dunque compreso non come un'azione particolare, ma come una *modalità d'azione*. Non è un fare specifico, ma un “modo di fare”, un modello interattivo.

Un modello interattivo che costruisce una realtà alternativa rispetto alla realtà ordinaria, o meglio relativamente alternativa, poiché non ne è mai completamente separata: benché non corrisponda alla realtà ordinaria, il gioco vi allude continuamente

(come chiariva Winnicott [1971] 2001, nella sua opera che esaminava le connessioni tra *Gioco e realtà*). I graffi e i morsi delle scimmie di Bateson «stanno per» graffi e morsi veri, benché non lo siano. Nel gioco viene attivamente *costituito* un legame con la realtà ordinaria, e in questo senso il gioco è un processo *generativo*, che produce una realtà. Produce una realtà «metaforica» (Lakoff e Johnson [1980] 1998; Sapir e Crocker 1977) in cui tutto è “come se”, ma “non esattamente lo stesso”; una realtà *performativa* che, nell’accezione di Schechner ([2002] 2006) e di Turner ([1987] 1993), è appunto legata alla realtà ordinaria da un duplice rapporto, poiché se da una parte la reinterpreta, o meglio ne «drammatizza» alcuni dei tratti fondamentali (come ha messo in luce Bromberger [1995] 1999 per *La partita di calcio*, vista come una drammatizzazione dei valori e delle ideologie dei nostri tempi), dall’altra se ne distacca parzialmente per istituire finalità, logiche e modelli propri, in accordo a una cornice che riorienta il senso delle azioni che vengono prodotte al suo interno. Così il surf drammatizza per esempio i valori individuali del “farcela” da soli attraverso la dedizione (del “*self-empowerment*”) e i valori contemporanei dell’affermazione della volontà umana sulla “natura” umana, come sarà spiegato più ampiamente nel Capitolo 7.

La dimensione drammatica dello sport, almeno per chi lo pratica attivamente e non per chi lo segue come uno spettacolo (come i gruppi di tifosi che ha preso in considerazione nella sua analisi Bromberger), non si riduce a una rappresentazione teatralizzata dei valori in oggetto, ma si esprime in maniera concretamente performativa dal momento che attualizza, ovvero (rimanendo in metafora) mette in scena quei valori e modelli relazionali presupposti nella disciplina in questione. In questo processo, può verificarsi di conseguenza anche una rivisitazione, una rilettura, o una completa sovversione di quei valori e modelli relazionali. Così, la duplice relazione che nel contesto sportivo viene istituita con la realtà ordinaria, e il fatto che entro la cornice sportiva si possano verificare episodi, realtà e modelli che esercitano i propri effetti sulla realtà ordinaria, permette allo sport di definirsi, come il rito e l’azione performativa analizzati da Turner ([1987] 1993, [1969] 2001), sia come spazi di riproduzione dei modelli relazionali e valoriali promossi

dalla cultura in cui quella pratica si svolge, sia anche come ambiti potenziali di generazione dell'azione creativa e «anti-strutturale».³⁶

Nella sua trattazione sul gioco Hamayon (2012) respingeva lo sport fuori dal concetto di gioco, sostenendo che nello sport i partecipanti si applicano in vista di un certo tipo di «sanzione» o compenso, che può essere rappresentato, di volta in volta, dalla medaglia, dal denaro, dalla gloria, o semplicemente la vittoria sui compagni, e che non è necessariamente presente nel gioco. A suo dire, lo sport sarebbe derivato, nelle società occidentali, da una scissione interna al fenomeno ludico delle pratiche oppositive/competitive rispetto a quelle cooperative/aggregative, che avrebbe risposto a una logica strumentale di utilizzo delle prime come ambiti di addestramento alla guerra. Le attività di questo tipo avrebbero guadagnato successivamente una certa autonomia come campi autonomi del sociale e avrebbero trovato una giustificazione nella «sanzione» interna che la competizione stessa presuppone, istituendo una relazione gerarchica tra vincitori e vinti anche là dove gerarchie non esistevano. In questo modo, le discipline competitive avrebbero trovato una giustificazione a sé bastante che, una volta organizzata a livello collettivo e simbolicamente legittimata per mezzo di premi e riconoscimenti, si sarebbe ulteriormente consolidata e istituzionalizzata nel fenomeno sportivo.

Abbiamo tuttavia già evidenziato come queste «sanzioni» raramente siano sufficienti a spiegare il coinvolgimento degli sportivi in quello che fanno, che a volte prevede grandi dispendi di capitale economico, emotivo, relazionale eccetera, in cambio di poco o niente; e abbiamo già respinto l'idea che sostiene che la componente ludica sia completamente esclusa dallo sport. Le pratiche fisiche e sportive contemporanee sono parte integrante del più ampio fenomeno ludico, e seguono le stesse logiche di distinzione/relazione rispetto alla realtà ordinaria. Ha ragione tuttavia Hamayon a fare una distinzione, poiché

³⁶ Nella storia recente sono stati diversi gli episodi in cui lo sport ha dimostrato di non essere solo un dispositivo disciplinare di costruzione del consenso (come del resto era stato in certe realtà sociali e come era stato spesso interpretato da certa sociologia di ispirazione marxista – si veda Dei 1992). I pugni alzati di Tommie Smith e John Carlos alle Olimpiadi del 1968, o il rifiuto di Mohammed Ali di imbracciare le armi contro chi non lo aveva mai chiamato “negro” (cioè i vietnamiti contro cui l’America lo aveva chiamato alle armi) o, per venire ai nostri giorni, la silenziosa ma rimbombante protesta del quarterback Colin Kaepernick contro le discriminazioni subite dai neri negli Stati Uniti (Bottini 2017), ci hanno dimostrato che non è sempre così, non solo così. Lo sport può certo diventare uno strumento disciplinare, ma può anche rappresentare uno spazio di affermazione e promozione di valori alternativi, un contesto favorevole allo sviluppo di una creatività «anti-strutturale» o, per usare un termine *à la page*, di resilienza.

in molte discipline sportive, come nel surf, quando entrano nella “fictional frame” ludica i partecipanti compiono di fatto un passo in più (quel passo che veniva compiuto regolarmente nel rito), e la sospensione dell’incredulità che caratterizza la scelta di giocare si spezza e il gioco cessa di essere “fiction”. Nel surf il metamessaggio “questo è un gioco” che separa il gesto ludico da quello ordinario acquisisce un’accezione diversa, che potrebbe essere espressa con la formula “non è affatto un gioco”: si tratta infatti di qualcosa di assolutamente serio, qualcosa cui vale la pena dedicare la propria vita («surfing is my whole lifestyle», diceva Polsy), qualcosa per cui vale la pena addirittura rischiare la propria vita (come fanno i surfisti di Ballina, che continuano a buttarsi in acqua a dispetto dei tre attacchi da parte di squali ai danni di surfisti avvenuti in due settimane tra ottobre e novembre 2016, mentre mi trovavo solo qualche chilometro a nord sulle stesse coste). In un effetto *trompe-l’œil*, quello che viene fatto nei contorni della cornice ludica sportiva diventa cruciale per la vita anche all’esterno di quella cornice. Diventa cruciale di per sé, a dire il vero, indipendentemente dalle sue eventuali ripercussioni sulla vita ordinaria. Il sistema di valori che le pratiche fisiche e sportive producono può diventare talmente convincente da acquisire la forza di un’ideologia (come accadeva nella lotta indiana di Alter), di una «cultura» (come ha spiegato Bausinger [2006] 2008), di uno «stile di vita», come avviene appunto nel surf. L’adesione e la *credenza* in questi valori determina la dedizione del praticante, che non “gioca” più soltanto, ma segue un modello etico che non ha certo bisogno di premi, riconoscimenti o ricompense, perché basta a se stesso, si giustifica da sé.

Riassumendo, in una concezione delle «culture sportive» (Bausinger [2006] 2008) come prodotti storici e culturali ma a loro volta come ambiti di produzione di cultura, è possibile comprendere come la pratica del surf sia in grado di veicolare, trasmettere e promuovere non solo un complesso di saperi tecnico-motori, ma anche una serie di disposizioni, valori, conoscenze e *habitus* (Bourdieu 1983; Wacquant [2001] 2002) che, tutti insieme, formano un sistema coerente che dà senso a quello che si fa, all’interno del quale l’individuo negozia il proprio ruolo e il proprio punto di vista. I gesti atletici, in altri termini, acquisiscono senso all’interno di una cornice esegetica che determina i confini, lo scopo e il senso del gioco (Bateson [1955] 2005; Hamayon 2012) e che trasforma semplici azioni biomeccaniche in tecniche sportive («tecniche del corpo» nell’accezione di Mauss [1936] 1965; Robène 2010 e 2017; Robène e Léziart 2006a e 2006b; Vigarello

1988). Per risultare efficace e coerente, questo sistema tende a organizzarsi in forma discorsiva. Il che non significa necessariamente nella forma del linguaggio, ma più in generale secondo la logica performativa dell'azione drammatica (Schechner [2002] 2006 e Turner [1987] 1993). In maniera riflessiva, questa logica dà senso ai gesti che i surfisti compiono e offre loro un "canovaccio" per l'azione e per l'interazione sociale, secondo una lettura "drammatica" della «vita quotidiana [e delle pratiche culturali] come rappresentazione» (Goffman [1959] 1997), come se stessero appunto interpretando un personaggio o, meglio, una «parte».³⁷ Una parte che i diversi attori sono liberi di interpretare individualmente, e che permette di comprendere le loro azioni anche dall'esterno, secondo i canoni e i linguaggi "drammatici" che definiscono appunto il "genere" del surf. Le traiettorie biografiche si "orchestrono" così in certa misura entro il quadro più ampio delle narrazioni che, a livello collettivo, descrivono la pratica del surf, delineandone significati e ruolo nel particolare contesto storico e sociale in cui esso viene praticato.

Ulf Hannerz ([1992] 1998: 87) aveva descritto il modo in cui le culture complesse si organizzano secondo gruppi di interesse che orientano attivamente la gestione del significato nelle relazioni sociali. Il significato viene insomma organizzato dalla e nella pratica, e in relazione a contesti particolari. Le culture sportive possono essere lette esattamente in questi termini, vale a dire come gruppi di interesse che costruiscono e condividono significati, valori, prospettive e anche modelli di apprendimento. Sono, cioè, «comunità di pratica» in cui le azioni, le relazioni e l'apprendimento si compiono in un

³⁷ Erving Goffman ([1959] 1997, [1969] 2009, [1974] 2001) ha elaborato una complessa teoria della vita sociale «come rappresentazione», seguendo una metafora drammaturgica della quale qualsiasi tentativo di sintesi, in questa sede, farebbe torto. Si cercherà di chiarirne brevemente il senso, almeno per le finalità che qui più ci interessano, vale a dire gli atteggiamenti e i comportamenti dei surfisti sulle line-up, che aderiscono a un modello drammaturgico, appunto, e che si ordinano le une in relazione alle (in funzione delle) altre. Goffman propone una interpretazione della vita sociale come un contesto in cui gli individui si trovano concretamente, quotidianamente, faccia a faccia, entro sequenze interattive che li pongono l'uno di fronte alla risposta dell'altro, e ordinano e accordano di conseguenza le loro reazioni e i loro comportamenti sulle reazioni e sulle aspettative dell'altro (degli altri), nonché in funzione del contesto più ampio in cui si muovono (un «frame», una «cornice»: Goffman [1974] 2001), che detta loro le condizioni dell'interazione faccia a faccia, condizioni che non sono mai completamente libere e mai completamente prescrittive, ma che si orchestrono, appunto, *nelle* relazioni sociali stesse, e che proprio in questo modo acquisiscono il loro potere normativo nei confronti del soggetto, che mantiene tuttavia il proprio margine di "interpretazione" (dal momento che ci sono modi più o meno adeguati di comunicare, di interagire, e di "recitare" una "parte"). Il modello di Goffman è stato utilizzato da Sassatelli (1999) per la sua analisi delle interazioni e dell'allenamento in una palestra di fitness, e risulta qui particolarmente utile per la lettura delle pratiche fisiche e sportive – e del surf – che ho cercato di definire negli ultimi paragrafi.

contesto sociale «situato» e, appunto, comunitario e interattivo, secondo la definizione che ne hanno data Leave e Wenger ([1990] 2006; si veda anche Wenger [1998] 2006)³⁸.

Nel contesto socio-culturale che qui ci interessa, quello australiano della Gold Coast (e quello occidentale in generale), ciò che determina l'appassionamento per una pratica e dunque l'adesione a una comunità di pratica è una condivisione di intenti che, in origine, nasce da una scelta individuale in cui ci si riconosce e che ci rappresenta. È insomma la coscienza intima di una scelta volontaria che definisce soggettivamente il coinvolgimento passionale. La scelta di appassionarsi a un'attività culturale (fisica o di altro tipo) è ciò che rende quell'attività, agli occhi di chi la pratica, l'espressione autentica di una "indole", delle inclinazioni e dei gusti personali, del carattere individuale, e ne determina dunque la dedizione.

Nella sua ragionata e per molti aspetti condivisibile critica nei confronti delle teorie che concepiscono la cultura come un «framework of symbolic meanings, common to a community [...], which gives shape to the raw material of experience and direction to human feeling and action», Tim Ingold (2000: 160) rifiuta la prospettiva che il mondo debba essere concettualmente e culturalmente costruito *prima* di essere abitato, e che diventi significativo solo grazie all'applicazione di una griglia culturale interpretativa su di esso, e propone una prospettiva più radicalmente fenomenologica ed «ecologica» secondo cui il dualismo da dover superare non è semplicemente quello tra mente e corpo, ma anche quello tra biologia e cultura. Il soggetto apprende a diventare quello che è e a muoversi nel mondo in un contesto in cui corpo e mente, biologia e cultura compongono un unico, inseparabile sistema. Così, la conoscenza e le capacità non si esprimono in una serie di cognizioni e simboli (la cultura) individuabili e separabili dalla pratica, ma si genera nella pratica stessa. Il soggetto non ha bisogno di *capire* cosa fare per poterlo fare, ma seguendo l'esempio di altri più "esperti" egli finirà per *sentire* cosa deve o cosa è il caso di fare. È in effetti esattamente in questo modo che si impara negli sport. Ma, contrariamente alla cultura in cui si cresce (quella di cui parla Ingold), alle culture cui si *sceglie* di appartenere (alle culture sportive, e nel nostro caso alla cultura del surf) sorge la necessità di *attribuire* delle finalità: altrimenti, perché le avremmo scelte? Perché ci

³⁸ Nella sintetica definizione di Wenger ([1998] 2006), «Communities of practice are groups of people who share a concern or a passion for something they do and learn how to do it better as they interact regularly».

sottoporremmo, deliberatamente e con tanta dedizione, a una fatica inutile? Chi ce lo fa fare? Eppure, «surfing is addictive», come mi diranno molti dei miei interlocutori sulla Gold Coast; ma non lo è a causa di nessuna forma di dipendenza fisica o mentale che si potrebbe pensare la sua pratica possa generare. Lo è, al contrario, proprio perché offre una cornice concettuale in cui si riconosce la vita che vorremmo ed entro la quale si può attribuire un senso profondo a quello che si fa. La scelta diventa in questo senso determinante nel definire il surf come una «cultura sportiva», relativamente autonoma rispetto alla cultura più estesa in cui viene praticata, e più marcatamente elettiva, dal momento che ci definisce solo nella misura in cui, più o meno implicitamente e più o meno consapevolmente, le *riconosciamo* un senso.

2.5 La pratica del surf: una scelta culturale

In una società in cui l'individualismo è un fattore strutturale (Le Breton [2000] 2007: 12), l'identità individuale si sancisce e si compone attraverso la scelta (le scelte, in un bricolage non sempre univoco e coerente) di quello che facciamo e di quello che consumiamo, nella convinzione che questa o quella cosa, questa o quella attività, ci rappresentino al meglio. Le identità collettive si ricostituiscono dunque *a partire* da quelle scelte individuali, e si realizzano nella constatazione di una comunità di azioni, di intenti, di prospettive e di riferimenti tra chi si impegna per una medesima causa. Nella consapevolezza che tutti gli altri praticanti, come noi, stanno praticando per gli stessi motivi e in funzione degli stessi valori, attraverso le passioni condivise i destini individuali si intrecciano e si ancorano nel quadro di processi collettivi (Bromberger 1998: 34). Traiettorie biografiche anche molto diverse (i surfisti che ho incontrato sulla Gold Coast, per esempio, erano operai dell'industria edile, oceanografi, muratori, veterinari, scienziati sociali, impiegati, studenti, eccetera) si incontrano e si orchestrano proprio nella definizione di un orizzonte di valori condiviso solo nella pratica del surf, attraverso la pratica del surf – un orizzonte che potrebbe benissimo iniziare ed esaurirsi lì, in quelle ore che i praticanti passano tra le onde, benché questo si verifichi raramente, dal momento che la condivisione di una passione di questo tipo comporta una dimensione

di socialità quotidiana che avvicina le persone e apre la strada a potenziali ulteriori campi condivisi di interesse, più o meno affini a quello di incontro.

Con questo non voglio certo dire che il surf definisca un orizzonte culturale e valoriale condiviso che sia in grado di eliminare o appiattire le differenze sociali o biografiche che ne caratterizzano i praticanti, rendendoli un indistinto soggetto collettivo. Voglio dire, anzi, che la scelta di aderire a quell'orizzonte culturale e valoriale fa di quelle differenze una ricchezza. Non ci troviamo di fronte a una pratica che esprime una comunità in senso integrale, come collettività di persone che condividono prospettive di vita, orizzonti culturali, aspettative sociali, simboli e immaginari di riferimento. Al contrario, siamo di fronte a persone provenienti da un contesto sociale complesso, variegato ed eterogeneo, che trovano nella condivisione di una passione un terreno d'incontro, una prospettiva comune. Sulla Gold Coast, per molti dei miei interlocutori quello del surf è spesso un gruppo d'elezione, «il gruppo di cui più si desidera essere membri e di cui più si è felici di far parte» (Turner [1987] 1993: 110).

In questo senso, la scelta di e l'adesione a un'attività fisica piuttosto che un'altra somiglia in tutto e per tutto a una scelta di consumo, in un meccanismo in cui quella scelta dà senso alla nostra esistenza in funzione del senso che noi stessi le attribuiamo, secondo logiche culturali. Se, come hanno sostenuto Douglas e Isherwood ([1979] 2013: 69) «la funzione essenziale del consumo è la sua capacità di dare significato», la scelta di dedicarsi a una pratica fisica come il surf, per come è stata descritta nei paragrafi precedenti, rientra in pieno in questa logica.

Se si ammette che l'offerta di pratiche culturali del tempo libero si configura come un "mercato" di consumo, dedicarsi a una di queste attività, così come acquistare oggetti nella teoria di Mary Douglas (1997), significa innanzitutto mettere in pratica una filosofia di vita, attualizzare una visione del mondo. Il consumo sarebbe dunque il «campo in cui viene combattuta la battaglia per definire la cultura e darle forma» (Douglas e Isherwood [1979] 2013: 64), e in questo senso le pratiche di consumo sono scelte di posizione (scelte politiche, nel senso più ampio del termine), vale a dire che riflettono scelte fondamentali sul tipo di società in cui chi le compie vuole vivere. Non semplicemente scelte «distintive» (Bourdieu [1979] 2001) che risponderebbero a programmatiche e consapevoli strategie di posizionamento sociale (dinamiche che pure sussistono, come

aveva individuato Veblen già nel lontano 1899), ma scelte “moralì”, scelte di vita («lifestyle»), appunto.³⁹

Ripercorrendo il ragionamento di Roberta Sassatelli (1995: 184) sulla relazione tra «processi di consumo e soggettività», «per il soggetto l’atto di consumo corrisponde ad una logica di affermazione delle proprie interpretazioni e classificazioni». In questo processo, il soggetto ha dunque un ruolo attivo nella definizione delle interpretazioni da dare ai consumi, e non solo passivo, vale a dire che il soggetto consumatore contribuisce a definire il mercato dell’offerta. A partire dallo sviluppo di un interesse antropologico per le pratiche di consumo,⁴⁰ si è compreso infatti che nella società contemporanea «[il] consumo non serve soltanto a soddisfare bisogni – anzi forse questa può essere l’interpretazione più fuorviante – ma si radica nella produzione del desiderio come fatto sociale» (Meloni 2018: 12).⁴¹

³⁹ Il consumo come atto distintivo non va interpretato solo come meccanismo di affermazione, riproduzione e ostentazione delle appartenenze e delle gerarchie sociali, ma anche come dichiarazione di una posizione rispetto a esse, e come espressione di un certo modo di vedere il mondo e la vita. Una visione che, come ha spiegato Bourdieu ([1979] 2001), in certa misura risponde alla manifestazione di un gusto che «si sente fondato per natura» (Bourdieu 1983: 53) ma che è socialmente costituito; tuttavia, nel mondo contemporaneo, e in modo particolare nel contesto in cui ho condotto la mia etnografia, dove il ceto medio si è allargato e la separazione in classi non ha più il potere deterministico che poteva avere negli anni 1970, la distinzione assume più che mai un significato politico (nel senso di scelta di posizione) e “filosofico”: attraverso il consumo si esprime un certo approccio al mondo e alla vita, una posizione in senso lato politica, una gerarchia di valori e in questo senso «the body/self has become primarily a performing self of appearance, display, and impression management» (Featherstone [1991] 2007: 192). La scelta distintiva riflette di conseguenza un posizionamento etico, più che una posizione nella gerarchia sociale (nell’abbigliamento, per esempio, dal decoro e dalla classe, che distinguono i ricchi dai poveri, l’attenzione si è spostata in misura maggiore sullo “stile”, che esprime invece diversi orientamenti al mondo, e identifica modi diversi di vivere la vita: quello più disinvolto e informale, quello dell’etichetta, eccetera). Fermo restando le ineguaglianze strutturali che non cessano certo di segnare, orizzontalmente e verticalmente, profonde differenze nelle possibilità di accesso di individui e gruppi alle risorse (Bennett 2011), nel contesto della Gold Coast contemporanea la scelta di occupare il tempo libero con una attività piuttosto che con un’altra risponde alle logiche dell’autodeterminazione individuale promosse dalla società tardo-capitalista – rispetto alle logiche di classe promosse invece dalla società in cui Bourdieu scriveva.

⁴⁰ Che, al di là di studi pionieristici ma relativamente isolati come quello di Veblen ([1899] 2007), comincia a strutturarsi a partire dalla seconda metà degli anni 1960 con il contributo fondamentale dei “Cultural Studies” del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) e di studiosi come Edgar Morin ([1962] 2005) e Jean Baudrillard ([1968] 2009, [1970] 1976) ma si organizza come segmento disciplinare al cuore degli studi dell’antropologia solo a partire dai contributi di Mary Douglas (Douglas e Isherwood [1979] 2013), Bourdieu ([1979] 2001), Appadurai (1986) e Daniel Miller (1987, 1997, 2010, 2013, 2014). Per una dettagliata disamina, si rimanda qui a Meloni (2018).

⁴¹ Già Edgar Morin ([1962] 2005), nel suo *Lo spirito del tempo*, aveva evidenziato come l’«industria culturale» non fosse solo uno strumento ideologico utilizzato per manipolare le coscienze, ma anche un ambito di elaborazione dei desideri e delle attese collettive. Nella sua analisi i mass media (e in particolare il cinema) riorganizzano le immagini, i miti e i simboli che fanno parte del panorama sociale, creando un gioco di «proiezioni e identificazioni» (ivi: 49) nelle figure di quell’immaginario e dando dunque forma ai desideri collettivi come esito negoziale tra gli «antagonismi complementari» (ivi: 38) dell’industria culturale e delle aspettative del pubblico cui essa si rivolge. Eric Macé (2001) aveva individuato la precocità

Nell'offerta delle attività del tempo libero, del resto ampiamente invasa dal mercato e dalle logiche del consumo, l'industria e il marketing non rivestono un ruolo generativo nella formazione e nell'orientamento della domanda, nel senso che non costruiscono i bisogni dei consumatori da zero, in funzione soltanto dei loro interessi economici. Benché queste forze siano decisive – in una situazione di squilibrio di poteri tra i produttori dei beni di consumo e i consumatori – nel determinare la relazione tra la domanda e l'offerta, tale relazione, nel campo dei prodotti culturali, resta una relazione a doppia via: non è soltanto l'offerta (i produttori e l'industria, che hanno in mano i mezzi di produzione) che indirizza, quasi meccanicamente, la domanda, attraverso la pubblicità, i media, ecc., ma è anche la domanda che orienta, in misura determinante, l'offerta. Come sostiene Appadurai, fondando il suo pensiero su Baudrillard ([1970] 1976),

La domanda, cioè, emerge come una funzione di una varietà di pratiche e classificazioni sociali, piuttosto che come una misteriosa emanazione dei bisogni umani, una risposta meccanica alla manipolazione sociale (come in un modello degli effetti della pubblicità nella nostra società), o la riduzione di un desiderio universale e vorace per qualsiasi oggetto (Appadurai [1986] 2005: 35).

I produttori di generi e beni culturali devono seguire i gusti del pubblico, se vogliono che le loro strategie di marketing facciano presa. Il campo dell'offerta delle pratiche del tempo libero risponde, si adegua e si definisce in relazione al gusto dei consumatori, che non sono agenti completamente passivi che accolgono quello che viene loro imposto. Essi rispondono, certo, a un panorama di offerte già in buona misura costituito, ma lo fanno in maniera per niente passiva, anzi direi propositiva, orientando col loro «gusto» (Bourdieu [1979] 2001) e con le loro «tattiche» e «strategie» resistenziali (De Certeau [1990] 2010) il mercato dell'offerta. Infatti, come ha sostenuto Bourdieu,

delle riflessioni di Morin nel cogliere la concretezza dei fenomeni immaginari (che poi segnerà la tradizione dei "Cultural Studies", ma anche ad esempio la prospettiva delle «comunità immaginate» di Benedict Anderson [1983] 2009 e buona parte degli studi antropologici sull'identità collettiva che seguiranno e che torneranno particolarmente utili in questa sede, soprattutto nel Capitolo 6) e nella definizione dei pubblici cui quell'«industria culturale» si rivolge non come "masse" amorfe, ma come insiemi di soggetti sociali attivi, in grado di condizionare e orientare da parte loro quell'immaginario e le scelte "industriali" alla base della sua realizzazione (in netto anticipo rispetto alle teorie "resistenziali" di De Certeau [1990] 2010, per esempio): «La cultura di massa, nell'universo capitalista, non è imposta dalle istituzioni sociali, è frutto dell'industria e del commercio, è *proposta*. Subisce i tabù (della religione, dello Stato ecc.) ma non ne crea, *propone* dei modelli ma *non dispone* nulla» (Morin [1962] 2005: 82, corsivi miei).

Il consumo dei beni presuppone sempre [...] *un lavoro di appropriazione*; o, più esattamente, presuppone che il consumatore contribuisca a produrre il prodotto che consuma (Bourdieu, [1979] 2001: 100).

[Non si deve mai dimenticare, dunque,] l'attività strutturante dei soggetti, i quali, lungi dal reagire in modo meccanico a stimoli puramente meccanici, rispondono invece ai richiami ed alle minacce di un mondo di cui hanno anch'essi contribuito a produrre il senso (ivi: 467).

Certo, la scelta rimane in certa misura una scelta necessaria, limitata a uno spettro di possibilità, «una scelta obbligata [...] dalle condizioni [sociali e culturali] di esistenza» (ivi: 186). Ma l'obbligatorietà di cui parla Bourdieu non costringe a una scelta precisa: essa non determina la scelta, la limita, definendo il ventaglio delle scelte possibili in un dato momento, in un certo contesto, per determinati soggetti. Essere obbligati, in questo caso, non significa non avere scelta, ma che la scelta si compie appunto entro una gamma limitata di possibilità.

È vero, tuttavia, che

Ce sentiment de liberté démiurgique qui s'attache aux loisirs ne laisse cependant pas d'être paradoxal [...]. Si la pratique des loisirs n'a pas le caractère contraignant et ostensiblement idéologique que lui conféraient le *doppo lavoro* mussolinien ou les régimes communistes, on peut douter cependant qu'elle ne soit que pure expression du libre-arbitre: voyagistes, équipementiers, industriels, effets de mode en tous genres justifient, alimentent, voire suscitent, massivement la demande (Bromberger 1998: 11).

Perché, chiaramente, anche la parte di quella che Bourdieu chiama «offerta» culturale ha un suo ruolo – un ruolo importante – nell'orientare, indirizzare e in buona misura formare il gusto (il «desiderio», diceva Meloni nel brano riportato in precedenza) degli individui che costituiscono il campo della «domanda». Per questo, spesso il gusto finisce per essere l'oggetto di logiche commerciali o di potere. Ma ciò non significa, in ogni caso, che si tratti di un gusto completamente passivo, di un processo a senso unico di manipolazione di masse amorphe e puramente ricettive, di individui che non sarebbero altro che degli «idioti culturali» (Bromberger 1998: 12).

Il (pre-)giudizio che vede la società contemporanea come una società superficiale che, annebbiata dall'illusione dei consumi e inebetita dai media, avrebbe perso ogni valore e smarrito ogni barlume di coscienza sociale e politica è basato su presupposti parzialmente errati: se le scelte dei consumatori contemporanei si muovono in campi che potrebbero essere considerati più frivoli, più superficiali, di puro e semplice intrattenimento, ciò non significa che si tratti di campi e di scelte completamente vuoti, privi di "valori".⁴² Come ha sostenuto Edgar Morin ([1962] 2005: 173-4),

La concezione della felicità, che è quella della cultura di massa, non può ridursi all'edonismo del benessere. Al contrario, apporta nutrimento alla grande fame dello spirito, ma può essere considerata consumatrice nel senso più ampio del termine; spinge non solo a consumare dei prodotti, ma a consumare la vita stessa.

La moltiplicazione delle immagini, degli oggetti e delle "esperienze di vita" (che anch'esse possono essere "consumate", appunto) nella società contemporanea non si risolve dunque nel crollo di qualsiasi spazio di soggettivazione a disposizione del soggetto e nella perdita totale del significato, ma al contrario in una moltiplicazione delle possibilità di significazione, che diventano certo più articolate e meno efficienti (ovvero locali, parziali, temporanee e contingenti), ma non per questo meno coinvolgenti, e per essere comprese vanno analizzate nella loro particolarità e nel contesto empirico della loro attualizzazione.

Come dimostra la maggior parte degli studi sociologici e antropologici recenti sullo sport e sul gioco, ci troviamo spesso di fronte ad attività che vanno ben oltre il semplice intrattenimento (come i «*lifestyle sports*», per l'appunto), e che rivendicano anzi, nelle realtà «alternative» che abbiamo detto sono in grado di costruire, uno spazio di autonomia e di profondità relazionale, valoriale ed emotiva rispetto alla percezione di una minaccia omogenizzante da parte della cultura globale del consumo. Tutt'altro che una perdita di coscienza o un impoverimento dei valori; tutt'altro che «oppio dei popoli» (Dei 1992).⁴³

⁴² In un magnifico quanto breve saggio, David Foster Wallace ([1997] 1999) descrive, per esempio, «L'abilità professionistica del tennista Michael Joyce come paradigma di una serie di cose tipo la scelta, la libertà, i limiti, la gioia, l'assurdità e la completezza dell'essere umano», mettendo in luce l'efficacia «metaforica» delle pratiche sportive di cui abbiamo parlato.

⁴³ L'unico limite in questa situazione è che una simile «polverizzazione» (Appadurai [1996] 2001) dell'offerta culturale limita (in maniera paradossale) i movimenti e le appartenenze realmente *globali*.

Come ci ha avvertiti David Graeber ([2004] 2006), le opere di De Certeau e di Daniel Miller sui consumatori e sul consumo dovrebbero farci superare una visione deterministica dell'attore sociale come oggetto passivo delle operazioni commerciali che lo costituiscono, per comprendere che i due poli della domanda e dell'offerta (come diceva già Bourdieu) hanno un'influenza reciproca; ma non dovremmo essere per questo portati a pensare che gli individui siano, ovunque e a ogni condizione, capaci di "resistere" all'azione omologante e ingannatoria dell'industria e del consumo. Prima di tutto perché il consumo non è accessibile a chiunque e ovunque nella stessa misura; e poi perché, anche quando esso è interamente accessibile, lo è al prezzo del debito, che pone gli individui in una posizione di dipendenza economica (e morale) con il sistema di consumo nel quale vivono (Meloni 2018: 121).

Eppure, recuperando il punto di vista di Foucault ([2004] 2005, [2001] 2016), che negli ultimi anni della sua vita aveva spostato il suo interesse dal soggetto "costruito" dal discorso disciplinare e dai dispositivi del potere di cui è oggetto al soggetto che attivamente costruisce se stesso, muovendosi strategicamente in uno spazio pervaso di discorsi disciplinari, come Sassatelli anch'io

credo sia opportuno analizzare il fenomeno del consumo come parte della genesi e del processo di costruzione della soggettività nel mondo contemporaneo. Ritengo infatti che, considerando la sfera di consumo come uno degli ambiti attraverso cui avviene la "costituzione storica" di "differenti forme di soggetto", si possa aprire uno spazio d'analisi nuovo e non riduttivo (Sassatelli 1995: 190).

Uno spazio d'analisi in cui le pratiche fisiche e il surf, per come sono state descritte in precedenza, trovano legittima collocazione.

Difficile, in un panorama così ampio ed esteso di possibilità identificative ed espressive (possibilità che si trovano in lotta concorrenziale tra loro per occupare uno spazio nelle vite degli individui), trovarne una che si imponga sulle altre e che si proponga come elemento "totalizzante", generazionale (come è stato per i movimenti giovanili degli anni Settanta) o "di classe" (come nei fermenti politici operai dello stesso periodo); come elemento, insomma, capace di movimentare uno strato significativo e coeso di popolazione, al punto di costituire un fattore identitario generazionale ed epocale, sorpassando la frammentazione culturale cui abbiamo assistito negli ultimi decenni. Così, le appartenenze e i sentimenti del "noi" che si coagulano attorno a queste attività e a queste pratiche culturali "passionali" risultano essere, a immagine di queste ultime, molteplici e parziali, temporanee, e possono di conseguenza sovrapporsi e intersecarsi con altre forme di appartenenza concorrenti nello stesso spazio sociale e nelle stesse storie e traiettorie individuali. Non per questo, però, garantiscono occasioni meno intense di appassionamento e di esperienza collettiva.

Riportando l'attore-consumatore al centro dei processi storici, sociali e culturali che determinano la configurazione stessa dei consumi in un determinato luogo e in un determinato momento, si può capire come il soggetto, quando opera come consumatore, si costituisce attivamente, riarticola e negoziando gli orizzonti di senso che la sua cultura accorda a quello che fa (alle sue pratiche di consumo). Il soggetto insomma non è un'entità passiva che viene costituita dai consumi, né un'entità già compiuta in altri contesti e relazioni sociali che trova nelle pratiche di consumo semplici corrispondenze al (o un'espressione del) suo essere. Il soggetto è *in fieri*, e si costituisce attraverso la sua *interazione* negoziale con quelle modalità di consumo che a sua volta contribuisce a definire. Al soggetto, in una visione faucaultiana, spetta il compito di produrre se stesso, nelle logiche di un'«estetica dell'esistenza» (Foucault [2001] 2016) che aspira a «fare della vita un'opera d'arte», e nella quale risuona con una certa familiarità quello «stile di vita» («lifestyle») evocato con orgoglio dai surfisti.

A questo proposito, ha ragione Lila Abu-Lughod quando dice che si è spesso portati a pensare il particolare (l'individuo) come espressione o effetto di un sistema, di una struttura (le istituzioni, la cultura). Ma spesso, quando si analizzano i contesti etnografici, cambia tutto:

Yet the dailiness, by breaking coherence and introducing time, trains our gaze on flux and contradiction; and the particulars suggest that others live as we perceive ourselves living – not as automatons programmed according to “cultural” rules or acting out social roles, but as people going through life wondering what they should do, making mistakes, being opinionating, vacillating, trying to make themselves look good, enduring tragic personal losses, enjoying others, and finding moments of laughter (Abu-Lughod [1993] 2008: 27).

La dimensione strategica e quella contingente permangono dunque in questo tipo di approccio, solo che rimangono un aspetto dei più articolati processi di consumo, in cui continuano a giocare un ruolo essenziale la cultura, il potere, la struttura sociale, la produzione, la distribuzione delle risorse, il marketing, eccetera.

Riportando lo sguardo etnografico sul vissuto degli individui e sul processo di soggettivazione del soggetto (che pure prevede, appunto, il suo districarsi tra diverse istanze normative), propongo di intendere le culture sportive come *logiche* localmente

articolate, più che come *norme* o strutture immanenti alla pratica in questione: sistemi locali di produzione di senso, che devono organizzare una certa coerenza al loro interno, e che proprio attraverso questa coerenza esercitano una certa forza normativa. Vero è che la forza normativa si scontra con altri discorsi disciplinari compresenti e con le configurazioni che ogni traiettoria individuale prevede. E l'«*habitus*» sportivo (García e Spencer 2013) diventa veramente normativo nel momento in cui la passione e il coinvolgimento del praticante diventa importante, “vitale”, ovvero nel momento in cui l'individuo *decide* che ciò che fa non è più un gioco, rompe la «cornice» ludica e si convince del fatto che ciò in cui è coinvolto è «more than sport», qualcosa di più di una semplice attività fisica: uno «stile di vita».

Attraverso la scelta di dedicarsi alla pratica del surf, come cercherò di chiarire in dettaglio nei capitoli che seguono, viene esplicitata l'adesione a un universo morale, etico, valoriale, passionale. In casi come questo, infatti,

la scelta non è soltanto una preferenza: è invece una convinzione [...] che un certo stile di vita meriti di essere sostenuto, pur essendo per noi difficile seguirne le regole. La nostra esistenza [...] è tutta tesa al raggiungimento di questa meta secondo questi modi di vita, se necessario anche attraverso la sofferenza (Bruner [1990] 1992: 36-7).

2.6 Racconto, performance e drammatizzazione: i percorsi del senso

Come è emerso da questa lunga riflessione, le pratiche fisiche e sportive (come, del resto, tutte le pratiche umane) non hanno senso in sé, ma *acquisiscono* senso nel contesto sociale e culturale in cui vengono praticate, nel momento stesso in cui vengono praticate. In altre parole, non esiste un senso ontologico, univoco e immutabile, per le pratiche culturali, da ricercare e indagare al di là delle loro manifestazioni. Esistono, piuttosto, dei sistemi, delle strategie, delle procedure con cui ogni gruppo e i suoi membri ne definiscono collettivamente il senso e lo mettono in pratica. Come ha insegnato Clifford Geertz ([1973] 1998: 375), «[a]bbandonare la speranza di trovare la “logica” dell'organizzazione culturale in qualche “sfera di significato” pitagorica non è abbandonare la speranza di trovarla affatto. È rivolgere la nostra attenzione verso ciò che

conferisce ai simboli la loro vita: il loro uso». Il lavoro dell'antropologo non sta dunque nel cercare il senso ultimo, profondo, del comportamento umano, il nocciolo duro che costituirebbe l'essere umano e la sua "essenza", al di là di tutte le variegata sfumature locali e contingenti che può acquisire il suo fare, ma nell'indagare i modi e le dinamiche specifiche con cui egli *fa* e con cui dà senso al suo fare e, di conseguenza, al suo "essere", in una prospettiva in cui quel fare diventa per lui – grazie a lui – pieno di significato.

E lo diventa seguendo la logica performativa della «drammatizzazione», come è stato già suggerito, secondo cui le azioni dei praticanti si orchestrano in maniera relazionale e coerente attorno a un orizzonte di senso condiviso e a delle «parti» drammatiche che i praticanti stessi si incaricano di interpretare, ma allo stesso tempo in accordo a una logica più espressamente riflessiva e «narrativa», attraverso la quale i praticanti si spiegano (e spiegano agli altri, ivi compreso l'etnografo) cosa fanno e perché lo fanno. Il senso delle pratiche fisiche non rimane celato nelle pieghe della pratica senza poter essere almeno in parte rivelato (a meno che non si vogliano concepire, di nuovo, i soggetti agenti come degli «idioti culturali»), poiché il valore della pratica passa esattamente attraverso il discorso che la riguarda, che la spiega e la legittima. C'è un motivo (dei motivi) per cui i surfisti fanno quello che fanno, e devono esserne almeno in parte consapevoli, se non si vuol presupporre che essi lo facciano tanto per fare. Il racconto di quello che fanno può non dirci tutto, ma ci dice senz'altro molto su come lo vedono e su come lo vivono.

Il surf per me era un luogo in cui potevo sempre passare del tempo con gli amici, era salutare, era semplicemente qualcosa che amavo, sai, ogni mattina... ma la cosa in cui sono diverso rispetto a molte persone è che – e io non sono particolarmente religioso – ma è che quando ero nell'oceano mi sentivo vicino a Dio, sentivo di appartenere a qualcosa, più di quanto mi capitasse in una chiesa, per dire. Ero in pace, e le cose mi sembravano prendere più senso. Sì, ecco cos'è il surf per me, è prevalentemente un'attività spirituale (Duncan McKenna, intervista del 16 novembre 2017).

Oh, il surf per me credo sia un luogo in cui mi sento libero, o dove posso trovare rifugio dal lavoro, per esempio, e avere un momento per me, nell'oceano, e ritrovarmi con gli amici e dimenticarmi di tutto. Lo chiamano sport, ma è qualcosa di più simile a una passione, credo... non c'entra molto la competizione, è qualcosa che tu fai ogni giorno e abbastanza liberamente

Ho fatto surf competitivo per un po', ma non era esattamente la mia cosa. Per me è più appunto un modo per essere nell'oceano (Mick Soiza, intervista del 15 giugno 2017).

Ricercatore: "Cos'è il surf per te?"

Dean Coogle: "Oh, sai, ho cominciato quando avevo sei anni, quindi è una cosa che facevi perché avevi la spiaggia lì vicina, quindi... per me era normale!" (Dean Coogle, intervista del 25 maggio 2017).

Nei termini di Turner ([1987] 1993: 102), i racconti che le persone restituiscono riguardo ciò che fanno non corrispondono necessariamente alla realtà, ma sono delle interpretazioni della realtà, «un commento metasociale». Il racconto struttura l'esperienza secondo la logica narrativa e le dà senso, contribuendo, in un movimento di ritorno, anche a orientare l'azione, inquadrandola in una cornice entro la quale, oltre ad avere un senso (faccio il surf perché è divertente e mi rilassa), acquisisce anche un valore (un valore condivisibile secondo i canoni etici della cultura in cui la pratica si svolge): faccio surf perché fa bene, è salutare, mi mantiene in forma («fit»), mi offre una possibilità per entrare in contatto con la natura e riscoprire questo valore autentico senza il filtro artificiale della cultura, che tutto distorce, è un'attività meditativa, spirituale. D'altro canto, il fascino che lo sport è in grado di esercitare sui suoi praticanti «non risiede in un unico dato di fatto, bensì nella molteplicità di questi rapporti» (Bausinger [2006] 2008: 70), vale a dire nella varietà e nella profondità delle possibilità esperienziali, emozionali e identificative che una disciplina è in grado di offrire. Recuperando il concetto di «contenitore polisemico» che era stato introdotto poco sopra, il surf è al tempo stesso movimento, esperienza del corpo e dei sensi, spettacolo, riferimento simbolico, ambito di affermazione sociale, performance, *loisir*, emozione, passione, spiritualità, veicolo di interazione sociale e di costruzione delle appartenenze, contatto intimo con se stessi e con la natura. In questo senso (in tutti questi sensi), il surf è un «gioco profondo» (Geertz [1973] 1998) che coinvolge l'individualità dei soggetti che lo praticano, le loro relazioni, persino la loro spiritualità. E questo dato è ben chiaro nella coscienza dei praticanti, che sono dunque in grado di restituircelo a parole.

Il surf è un'esperienza così profonda, che a volte capisco anche in certa misura le questioni del localismo,⁴⁴ perché è un'esperienza talmente intensa che vuoi tenerla per te... e questo è quello che mi indispette del surf perché il surf può essere un'esperienza così profonda e rilassante, ma poi succede questo e allora capisci che per molti surfisti non è proprio così... Ma in ogni caso il surf significa cose diverse per persone diverse, per qualcuno è uno sport serio, per altri è una "soul expression", per altri ancora un passatempo. [...] soprattutto qui che è così diffuso e non si limita a una certa categoria di persone. E poi, sai, l'esperienza di un surfista che vive nella giungla in Indonesia con un dollaro al giorno è profondamente diversa da quella di un ragazzino che cresce qui e frequenta il surfing-program a scuola [...]. E anche quando c'è folla in acqua, per me il surf resta una sorta di attività solitaria. Ma per altri surfisti è una cosa molto più sociale, sai, surfano lo stesso break tutte le mattine con lo stesso gruppo di persone, poi magari si prendono un caffè insieme, è più una sorta di palestra, sai... sì, è davvero diverso per ognuno (Tim Baker, intervista del 14 novembre 2016).

Del resto, di parole ne sono state spese molte sul surf, nelle moltissime pubblicazioni divulgative in cui se ne parla, che vanno dalle riviste specializzate (spesso di ottima

⁴⁴ Il «localismo», vale a dire la tendenza geograficamente e socialmente molto variabile di alcuni gruppi di surfisti a "territorializzare" e ad autoattribuirsi la "proprietà" delle spiagge e delle onde che frequentano su basi completamente arbitrarie (prima di tutto l'assiduità di frequentazione, ovviamente, e l'inserimento nella rete di persone che, facendo gruppo, mettono in atto queste strategie di socializzazione interna e di esclusione esterna – o per lo meno il riconoscimento di una "autorizzazione" più o meno formale da parte loro a poter surfare le "loro" onde) e con esiti differenti, che possono andare dall'intimidazione verbale o fisica alla vera e propria violenza in acqua, è uno dei temi più cari e discussi tanto tra gli stessi surfisti quanto tra gli scienziati umani e sociali che se ne sono occupati (si vedano, a tal proposito, Anderson 2014; Bandeira 2014; Beaumont 2011; Beaumont e Brown 2016, 2018, 2015; Comley 2011; Daskalos 2007; Heywood e Montgomery 2012; Olive 2016; Preston-Whyte 2002; Scheibel 1995; Scott 2003; Usher 2013; Usher e Gómez 2016; Usher e Kerstetter 2015; Waitt e Warren 2008). In Australia si tratta di un tema caldo, che in alcune realtà, come Maroubra Beach, una spiaggia di Sydney "controllata" da una gang particolarmente irruenta e intransigente, esplose con particolare irruenza, al punto da esser stato narrato in un documentario ispirato e prodotto dagli stessi membri della banda: *Bra Boys: Blood is Thicker than Water* (Abberton e De Souza 2007). Sulla Gold Coast non è particolarmente sviluppato, perché le onde sono in generale facilmente accessibili per tutti e l'afflusso continuo di turisti che le intasano è difficile da controllare per qualsiasi gruppo più o meno organizzato di surfisti "locali" (anche se questo comporta altri problemi: «con tutta questa gente... avrai sentito le storie di rabbia e aggressione che si svolgono sulle lineup. Per esempio tempo fa a Snapper due ragazzi hanno litigato e uno ha spinto la sua tavola sott'acqua e l'ha fatta saltare nell'occhio dell'altro... sai, questo è un posto magnifico per il surf: clima mite, acqua calda, posti bellissimi, ma proprio per questo tutti vogliono surfare qui!», mi dice lo stesso Tim Baker, intervista del 14 novembre 2016). L'unica realtà parzialmente "regolamentata" in questo senso è Burleigh Heads, un'onda il cui accesso è relativamente più impegnativo e in cui una congrega di frequentatori assidui riescono in qualche modo a mantenere una relativa "priorità" escludendo i non benvenuti "outsiders" con un lavoro di squadra fatto di sguardi, manovre con la tavola che tagliano fuori dalle onde i malcapitati stranieri, o talvolta, se il comportamento degli indesiderati si fa eccessivamente irriverente ai loro occhi, con la minaccia verbale o (molto raramente) fisica: «get out of the water!», o «go back to the beach, man!» sono solo alcuni degli avvertimenti che ho colto osservando le dinamiche in atto suo point-break di Burleigh. Avremo modo di tornare sulla questione.

qualità) alle talvolta molto informate storie della disciplina (a titolo d'esempio, si vedano Baker 2013; Jarratt 2012; Warshaw 2003, 2010; Young, McGregor e Holmes 1994, e il documentario di Appel e Clarke 2009). Tutto questo bagaglio storico ed esperienziale, oggettivato nel discorso e nella carta stampata, alle cui logiche e sulle cui metriche i racconti dei surfisti si adeguerebbero, formerebbe secondo Ford e Brown (2006: 25) una «storia narrativa del surf», organizzata nei termini logici e causali di un racconto cronologicamente coerente, sul cui registro anche l'esperienza, vale a dire il modo in cui i surfisti vivono la loro vita sulle onde, si adeguerebbe. Per il mio amico Duncan, in altri termini, il surf sarebbe un'esperienza spirituale anche in funzione di come esso è stato descritto dal discorso che lo riguarda (e di come il mare è stato descritto nella cultura occidentale, come vedremo nel prossimo capitolo).⁴⁵

Il racconto, tuttavia, inteso come esplicito e consapevole discorso a proposito della pratica e delle sue caratteristiche, dei suoi valori e dei suoi significati, non è sufficiente per render conto di ciò che gli attori fanno. Non possiamo basarci interamente su quello, se non vogliamo ripetere l'errore di prendere il punto di vista emico sulla pratica come l'unico valido. La descrizione dei praticanti costituisce un punto di vista sulla pratica, e tra l'altro un punto di vista interno, appassionato, parziale. Per questo motivo osservazione e interviste, in antropologia, sono metodologie complementari: l'attore potrà certo dire molto di sé, ma non potrà sempre dire tutto. La sua consapevolezza, infatti, si limita al saper-fare, che si esercita prevalentemente in dei «saperi impliciti» (Angioni 2011: 26) e che dunque non necessariamente comporta il saper-spiegare quello che si è fatto, benché ne sia spesso un imprescindibile presupposto.

Quello che sembra fondamentale sottolineare qui, tuttavia, è che quel saper-fare è culturalmente modellato (ma questo è evidente, dal momento che è un saper-fare appreso e tutt'altro che spontaneo), sulle basi non solo dell'azione sociale e performativa (dell'esercizio concreto della pratica del surf), ma anche del modo in cui questa è stata organizzata e sistematizzata in un discorso che la spiega e ne definisce il senso (in un orizzonte di senso) al quale i praticanti aderiscono non solo a livello concettuale, ma

⁴⁵ Vedremo anche, del resto, quanto le stesse descrizioni pittoriche, letterarie, artistiche, medico-scientifiche del mare elaborate progressivamente nel corso del XVIII e XIX secolo e cristallizzate attorno a un immaginario definito saranno determinanti per l'elaborazione sociale, collettiva, per un nuovo modo di vivere il mare nella cultura occidentale contemporanea.

anche a livello fisico, facendolo proprio e «incorporandolo» (Dyck e Archetti 2003; Csordas 1990, 2003) attraverso la loro pratica quotidiana e la frequentazione degli ambienti surfistici. Quello che dicono Nick Ford e David Brown qui di seguito – e che ricorda in parte l’entusiastica constatazione «surfing is fun!» che apriva le già citate ricerche di Hough-Snee e Eastman (2017) – è dunque vero solo in parte:

Given the richness and vitality of the images, narratives, representations and meanings, so powerfully associated with surfing as a cultural form, it is sometimes easy to forget that these are all epiphenomena, and that the core of surfing has always simply been the embodied, raw and immediate glide or slide along a wave of energy passing through water [...] The surfing experience has so much more to do with non-verbal “living-thinking”, embodied knowledge, or performance as “intelligence-as-act” [...] than cultural interpretations [...] Surfers experientially access a specific embodied world encompassing, for instance, the feelings of the sea and energies of the waves, which have limited meaning beyond sensations and movement (Ford e Brown 2006: *passim* 149-163).

Infatti, in accordo con la lettura che ne abbiamo data, le immagini, le narrazioni (le retoriche in senso ampio), le rappresentazioni e i significati associati al surf come forma culturale sono tutt’altro che «epifenomeni» collaterali e accessori all’immediata esperienza surfistica del planare su un’onda di energia: ne sono, al contrario elementi costitutivi. In una prospettiva secondo cui la stessa percezione umana si evolve in stretta correlazione con la cultura che le dà delle connotazioni particolari (Classen 1997; Geurts 2002; Goody 2002; Matera 2002; Le Breton [2006] 2007; Laplantine 2005; Manning 2007; Stoller [1986] 1989) e secondo cui il «gusto» è socialmente formato (Bourdieu [1979] 2001) e di conseguenza si *impara* a trarre piacere dalle esperienze corporee, così come si impara per esempio ad apprezzare il valore estetico delle cose,⁴⁶ persino quella sensazione di scivolare su quel flusso di energia non è così «immediata» e vergine come Ford e Brown (e pressoché tutti gli analisti passati in dettaglio) la descrivono. Come hanno affermato Noel Dyck ed Eduardo Archetti (2003: 10), nelle discipline fisiche e sportive il praticante «impara non solo come usare il proprio corpo, ma anche come divertirsi a farne uso». I dati che gli stessi Ford e Brown riportano nel loro saggio secondo

⁴⁶ Una prospettiva che sarà approfondita nel prossimo capitolo.

cui la maggior parte dei surfisti intervistati nell'ambito di una tesi di laurea sulla scena surf a Newquay (*supra*: 24) sostiene di aver aspirato a diventare un surfista *prima* di aver anche solo provato a salire su una tavola, dimostrano, se ce ne fosse bisogno, che la formula «Only a surfer knows the feeling» significa che solo un surfista ha provato, sulla propria pelle, quello che gli altri possono solo immaginare, ma che è possibile appunto in ogni caso immaginarlo, e che questa immagine in certa misura condiziona l'esperienza. Nel caso del surf, e in particolare nel contesto australiano (e a maggior ragione sulla Gold Coast, dove il surf è parte integrante del panorama paesaggistico e sociale) la fama precede l'esperienza, e la indirizza. La prima esperienza di un surfista tra le onde non è mai completamente vergine – e spesso, al contrario dell'assunto secondo cui quello scivolare sulle onde è così piacevole, può essere decisamente frustrante e tutt'altro che divertente, perché lo scivolare sulle onde non è l'unica attività in cui un surfista si prodiga, anzi, forse è quella che prende meno tempo in una sessione media di surf, visto che bisogna *arrivarci* sulle onde, prima di poterle surfare. Perché, realtà etnografica che gli analisti dovrebbero tener sempre presente, non esiste esperienza “vergine” e, appunto, la sensorialità è un sistema mediato dalla cultura, che non può essere ridotto esclusivamente a fenomeni biologici, cui si aggiunge eventualmente qualcosa. «Only a surfer knows the feeling» è dunque, ancora una volta, una formula che ha avuto una presa particolare sul punto di vista dei surfisti, ma che non può essere assunta come prospettiva d'analisi. Essa viene spesso strumentalmente usata dai praticanti per affermare l'elitismo della pratica in cui sono coinvolti e la sua aurea iniziatica e per offrire l'immagine di un'esperienza così esaltante che non si hanno le parole per descriverla, ma allo stesso tempo estremamente selettiva e «distintiva», nei termini di Bourdieu ([1979] 2001).

Si insiste molto, negli studi etnografici dedicati alle pratiche fisiche e ai saperi incorporati che pure vengono adottati come riferimento in questa sede (e in particolare quelli prodotti sull'esempio dello studio pionieristico di Wacquant [2001] 2002, come per esempio García e Spencer 2013; Spencer 2013; Stranger 2011), sulla difficoltà dei soggetti coinvolti nel descrivere a parole quello che fanno. Fermo restando che, evidentemente, spesso la pratica e il saper-fare *non hanno bisogno* di essere esplicitati per risultare efficaci (Angioni 2011) e rimangono dunque azioni prive di didascalìa nella realtà sociale, mi sembra tuttavia ingannevole pensare che tutti quelli che vi sono coinvolti, buona parte dei quali dedica la maggior parte del proprio tempo e delle proprie

energie a quella pratica specifica, non siano in grado di dire cosa stanno facendo e perché lo stanno facendo, verità che invece l'etnografo, dopo qualche mese o anno di permanenza, sarebbe in grado di individuare. Sarebbe come dire che non sanno cosa stanno facendo, che lo fanno senza motivo. Ma questo non rispecchia certo la realtà etnografica. Non sono le tecniche e le metodologie della ricerca sul campo né i riferimenti teorici dell'antropologia che sveleranno i contenuti di quei «saperi impliciti» di cui abbiamo parlato, o scoperanno il vero senso del surf. Semplicemente perché non c'è niente da scoprire. Quei saperi rimangono impliciti perché, come proponeva Angioni, funzionano così come sono e non c'è bisogno di esplicitarli. Nessun antropologo del resto, nemmeno il pionieristico Wacquant, è riuscito a spiegare quali siano i contenuti di quei saperi «somatici» (Cohen 2006) e «carnali» (Wacquant [2001] 2002) che si trasmettano “da corpo a corpo” o si incorporano attraverso la pratica, con la ripetizione o in maniera mimetica: cosa succede esattamente a un pugile quando coglie la logica biomeccanica di un gancio e riesce a riprodurla senza l'intervento della coscienza? L'etnografo non “capisce” niente di più degli attori sociali che osserva. Perché non c'è niente da capire oltre a quello che essi manifestano. Non c'è nessuna realtà ontologica da scoprire, celata dietro la realtà sociale delle azioni degli attori coinvolti. Non c'è nessuna immediatezza fisica del gesto, perché quell'immediatezza è, in ogni caso, appresa. Non c'è nessun gesto “naturale” perché ogni gesto, e a maggior ragione i gesti ludici o sportivi, è culturale. L'antropologo non è colui che ha accesso al gesto naturale, al limite è colui che può individuare le logiche sociali attraverso le quali quel gesto si costituisce sin dalla sua origine come gesto culturale. L'antropologo è, in definitiva, quello che dovrebbe dire che non c'è nulla di nascosto, non c'è nulla da scoprire. Quello che si sente e quello che si fa corrisponde esattamente a come lo si sente e come lo si fa. Solo che i modi per sentirlo e per farlo sono definiti a livello collettivo. Contrariamente a quel che dicono Ford e Brown, dunque, il surf ha molto a che fare con la cultura e con l'immaginario, dal momento che quel «non-verbal “living-thinking”», quell'«embodied knowledge», quella «intelligence-as-act» non prescindono la cultura, ma la implicano e prescindono, semmai, la razionalizzazione e l'esplicitazione dei contenuti di quella cultura.

Farmer (1992), proprio in Australia, ha analizzato da un punto di vista psico-sociale le motivazioni dei surfisti, e adottando il gergo di Caillois ([1958] 2013) ha sostenuto che la «*vertigo*», cioè il brivido di cavalcare l'onda, costituisce l'impulso principale per

dedicarsi a quell'attività. Non ha spiegato tuttavia che, come ho sostenuto qui, nelle pratiche fisiche non c'è sensazione di vertigine che non sia culturalmente contestualizzata in un sistema di significato, e che nel surf è grazie a un processo di estetizzazione della pratica e del contesto di pratica secondo le logiche romantiche del "sublime" che il surfista riesce a vivere un'esperienza estatica e trascendente e a trascurare provvisoriamente i rischi o la paura che la sua attività comporta per uscire in mare e affrontare le onde (Stranger 1999, 2011). L'esperienza estetica, in questo senso, diventa estatica grazie a un processo di attribuzione di senso guidato da categorie estetiche e *topoi* letterari, e in questa forma di riconoscimento risiede tutta l'«immediatezza» di quella «*vertigo*», di quel brivido che segna l'esperienza del surfista.

È entro un quadro di significazione culturalmente definito che l'«embodied knowledge» dei surfisti diventa operativa ed efficace, e che le «sensazioni» e il «movimento» in cui sono immersi diventano significativi. Per esempio, il surf comporta anche sensazioni negative (il freddo, la paura appunto, la frustrazione, che proverò ripetutamente nel mio periodo di permanenza sulla Gold Coast). Ma queste non vengono mai tirate in ballo dai surfisti se non strumentalmente, per accrescere, entro quell'orizzonte di senso che la costituisce, il prestigio e l'appeal della loro pratica. Nel capitolo che segue cercherò di spiegare meglio i motivi per cui la «teoria non rappresentazionale» di Ford e Brown (2006: 167), secondo cui appunto «the body is *lived* and experienced directly and not through representations», non regge: perché se non fosse per merito delle rappresentazioni sociali e culturali del mare che si sono imposte nella cultura occidentale solo a un certo punto della sua storia, il surf come pratica ricreativa non sarebbe nemmeno concepibile, e la sensazione di scivolare sulle onde potrebbe avere mille altre accezioni (culturali): timore, repulsione, eccetera.

Per di più, ogni pratica performativa è, di fatto, una pratica pubblica, e ha dunque una valenza comunicativa: per la sua componente socialmente determinata, lo abbiamo detto, ma anche per il fatto che si svolge, concretamente o solo potenzialmente, in pubblico, davanti ad altre persone. Questo significa che i partecipanti non solo agiscono, ma si sforzano di mostrare cosa stanno facendo e in che modo lo stanno facendo – perché ciò che stanno facendo li rappresenta e dice molto di ciò che essi sono. È in questo «*showing doing*» (Schechner [2002] 2006: 28) che si coglie l'aspetto più profondamente «riflessivo» (Turner [1987] 1993) delle pratiche performative, aspetto che contiene in sé

una dimensione assertiva, comunicativa (narrativa). In essa si manifesta la volontà implicita dei praticanti di mostrare non solo che stanno facendo surf, ma che, a un livello più profondo, *sono* surfisti: *fare*, in questo senso, equivale in certa misura a *essere*. Nel contesto contemporaneo della moltiplicazione delle offerte culturali e sportive a disposizione dell'individuo, fare qualcosa, ovvero *scegliere* come impiegare il proprio tempo e le proprie risorse nel tempo libero, significa *essere* qualcuno. La scelta in questo contesto è una scelta che ci rappresenta, che dice qualcosa di noi (e viceversa che ci permette di dire qualcosa di noi, di chi siamo e cosa vogliamo, proprio attraverso la scelta). Una consapevolezza non esplicitamente dichiarativa, ma appunto performativa, rivelata cioè più o meno implicitamente nei comportamenti, nei modi di fare.

Ciò è particolarmente vero per il surf che, come lo ha descritto William Finnegan ([2015] 2016: 351), «è il luogo di un paradosso: il desiderio di essere solo con le onde si compenetra con il desiderio altrettanto intenso di essere visto, di esibirmi». Ed è particolarmente vero sulla Gold Coast, dove praticamente, visto l'affollamento che intasa letteralmente le onde e la presenza della città subito dietro le spiagge, è piuttosto difficile trovare un luogo in cui surfare senza essere visti.

3. Un lottatore sulla *line-up*. Questioni di metodo

3.1 Orientarsi: un'etnografia tra le onde

Così, se il senso del coinvolgimento in una disciplina apparentemente globale come quella del surf emerge, a livello locale e in maniera contingente e processuale, dall'azione concreta dei surfisti, che attraverso la loro partecipazione attiva alla pratica contribuiscono operativamente ad attualizzarne e rinegoziarne in parte il senso («in parte» perché nelle loro traiettorie individuali si trovano davanti a un senso già parzialmente affermato all'interno del contesto di pratica, già messo in atto dalle gesta e dalle azioni degli altri surfisti), l'occhio dell'etnografo deve focalizzare l'attenzione proprio su quelle azioni e su quelle relazioni, e contestualizzarne cause e conseguenze. In un contesto ampio, mobile e in continuo fermento come quello in cui mi sono trovato a operare (che verrà descritto approfonditamente nel prossimo capitolo), tuttavia, la pratica si definisce, più che in altri ambienti, come quel «contenitore polisemico» cui ho fatto riferimento, dove individui mossi da motivazioni, aspettative, background e orizzonti culturali diversi si incontrano e interagiscono in un panorama multiforme che risulta impossibile ipostatizzare in una istantanea che ne colga in pieno tutti gli aspetti. Quello che si può restituire dopo una permanenza relativamente breve in una realtà articolata come quella della Gold Coast, di conseguenza, è una visione necessariamente parziale (come del resto risultano essere tutte le interpretazioni etnografiche delle diverse realtà sociali), derivata da un'esperienza limitata e particolare, di un fenomeno molto più ampio, mobile e plurale. In fondo, la conoscenza antropologica è sempre l'esito delle reti relazionali stabilite dal ricercatore con i suoi interlocutori sul campo (Gupta e Ferguson 1997). Per questo diventa indispensabile chiarire le modalità, i termini, gli ambienti e i presupposti in relazione ai quali si è svolta la ricerca, perché quei significati non siano presi come “il senso” del surf *tout court*, ma come il senso del surf così come emerge da quelle situazioni e da quelle relazioni specifiche, nella convinzione che, come aveva già argomentato Cirese ([1971]

2003: 16), il miglior modo di essere imparziali è quello di dichiarare la parzialità del proprio punto di vista «e di farne subito avvertito il lettore».

Il vantaggio di questa prospettiva è che, lungi dal disgregare il sociale nel pulviscolo delle esperienze individuali, coglie queste ultime come processi che si relazionano e si accordano, come è stato ripetuto, alla e nella dimensione sociale. Se il surf si definisce come un campo conflittuale in cui diversi attori e istanze si scontrano e si incontrano per la definizione legittima del valore e del senso stesso della pratica, queste posizioni non sono tuttavia certo l'esito di iniziative puramente individuali, ma vengono prodotte e negoziate sul piano collettivo. Tornando alla metafora drammaturgica di Goffman, il surfista interpreta la sua «parte» e organizza la sua esperienza in un sistema di relazioni ed entro una cornice che ne orientano l'azione. Così, tra i diversi approcci analitici, metodologici ed epistemologici possibili, l'etnografia si definisce come uno dei più efficaci, dal momento che è in grado di cogliere nelle storie di vita individuali e nell'azione sociale agita i modi in cui le traiettorie individuali si orchestrano su una partitura condivisa. Concentrandosi sull'azione sociale in presa diretta, vale a dire nel momento stesso in cui questa si realizza, l'etnografia è in grado di restituirne una visione più olistica rispetto a una mera analisi della stampa, o delle produzioni audio-video esistenti sul surf, o anche rispetto a una estensiva somministrazione di questionari ai praticanti – tutti metodi validi, certo, ma in grado di offrire una comprensione compartimentale e caleidoscopica dei punti di vista sulla pratica, senza dar conto dei modi in cui questi collaborano o si oppongono, e in definitiva si organizzano dando vita a una realtà viva e operativa.

Essendo una delle più note destinazioni surfistiche del mondo, sulla Gold Coast la diaspora del surf internazionale compone un panorama sociale in continuo movimento e contribuisce a stipare le già affollatissime line-up locali. Le comunità straniere, poi, come quella giapponese e quella brasiliana, rappresentano una porzione non trascurabile della comunità dei residenti, e dal momento che molte di queste persone si sono trasferite qui proprio per il surf, anche loro alimentano la frenetica vita sulle spiagge e sulle onde. Anche in virtù di una delle domande di ricerca che hanno ispirato questa analisi, ovvero se e come il surf sulla Gold Coast contribuisca a produrre un qualche tipo di appartenenza (locale, alla città, o nazionale, o di gruppo) e si leghi in qualche modo ai processi di definizione di un'identità australiana, ho preferito concentrarmi sulle persone non

necessariamente di origine australiana ma che tuttavia abitano qui da tempo e si sentono parte del luogo, anime della «surf culture» locale. Prospettive di “outsiders” sono state prese in considerazione solo episodicamente, e con lo scopo di ottenere un riscontro su quali siano le percezioni esterne riguardo la comunità surfistica locale.

Per motivi burocratici (acquisizione del visto, non immediata in un paese come l’Australia, istituzione di un contratto di «*visiting*» con il Griffith Centre for Social and Cultural Research della Griffith University, utile per contatti e orientamento scientifico in loco), la mia indagine si è svolta in due momenti, tra agosto e novembre 2016 e poi tra marzo e dicembre 2017, per una durata totale di tredici mesi. La permanenza è stata pianificata in collaborazione col Professor Andy Bennett della Griffith University, prezioso e preparato advisor locale, alla luce dei suoi studi sociologici precedenti sul contesto sociale locale e sul ruolo del surf nel definirlo (in particolare Baker, Bennett e Wise 2012) e della sua esperienza di vita ormai pluriennale in quel contesto. Così, la ricerca si è svolta prevalentemente in due degli epicentri della scena surf locale, nella parte sud della Gold Coast, quella considerata più “autentica”, meno devoluta al turismo di massa e dove si concentrano le onde migliori (e dunque i surfisti). Nella prima parte della permanenza (fino a giugno 2017) ho vissuto in una casa a Palm Beach, che è considerato come il sobborgo “povero” della Gold Coast, abitato da prostitute, spacciatori e dalla “working class” locale (una “working class” che gira in pick-up e ha la casetta con la piscina), assieme a una coppia di surfisti appartenenti proprio a quella classe sociale (lui muratore, lei assistente di un veterinario), Kyle e Summer, rispettivamente 38 e 28 anni, con i quali ho condiviso la quotidianità nei primi 8 mesi di permanenza, ho instaurato una relazione di fiducia e di amicizia, e che sono dunque diventati tra i miei interlocutori principali. Gli ultimi mesi li ho passati invece in una casa condivisa a cento metri dalla spiaggia, in un complesso dall’aspetto di un grande villaggio turistico, recintato, composto da molteplici villette a schiera tutte uguali e dotato di piscina, sauna, palestra e barbecue condominiale, come ne esistono molti sulla Gold Coast, dove le compagnie edili hanno investito in maniera sconsiderata sulle strutture di accoglienza che ora vengono destinate anche a un uso residenziale a medio e lungo termine, dando a chi vi abita l’idea di una vita in vacanza, di cui parlerò più estesamente nel prossimo capitolo.

Nel corso di questo periodo, ho frequentato assiduamente le spiagge di “casa” (Palm Beach, Burleigh Heads e Miami Beach: Immagine 2), su cui ho concentrato buona parte del lavoro («welcome back to your office!», esclamò un habitué dei beachbreak di Palm Beach, vedendomi parcheggiare la bici, con la tavola in mano, dopo che la mattina precedente avevo avuto modo di conoscerlo in acqua e di spiegargli cosa stavo facendo), e saltuariamente le altre località surfistiche celebri, in un continuo movimento lungo la costa alla ricerca delle situazioni etnograficamente più interessanti. Ho seguito i principali eventi connessi al surf (feste, manifestazioni, competizioni...) che si sono svolti in quel periodo e ho setacciato tutte le organizzatissime biblioteche locali alla ricerca delle pubblicazioni relative al surf, alla spiaggia e a tutte le questioni correlate che non potevano essere reperite altrove. Ho trovato una fonte inesauribile di informazioni sulla storia locale del surf, del turismo e del rapporto col mare e con le onde nella biblioteca di Elanora, la più vicina alla mia prima casa, in quella del Gold Coast Campus della Griffith University (dove ho reperito parte della bibliografia scientifica su cui mi sono basato) e soprattutto nella Local Studies Collection della Gold Coast City Library, situata a Southport, dove oltre al preziosissimo materiale a stampa ho avuto modo di approfittare degli abbonamenti e degli archivi delle pubblicazioni quotidiane e periodiche più importanti (sia della stampa generalista, come il *Gold Coast Bulletin*, il *Gold Coast Sun*, il *South Coast Bulletin*, e il *Curier Mail* della vicina Brisbane, che di quella specializzata sul surf, tra cui alcune importanti riviste locali come l'iconica *Tracks* e *Pacific Longboarder*), reperire preziosa documentazione fotografica (che è in parte digitalizzata ed è dunque reperibile anche online, sul sito della biblioteca)⁴⁷ e ottenere qualche racconto e informazione di prima mano dalle preparatissime e disponibilissime bibliotecarie di ruolo.

Ho frequentato assiduamente i surf shop e i produttori di tavole da surf locali, e soprattutto alcuni di quelli che non si propongono come vetrine per turisti, ma come luoghi di interazione sociale per i surfisti locali, che si recano da venditori di cui sanno di potersi fidare per scambiarsi pareri, chiedere consigli, cambiare o aggiustare la propria attrezzatura: «sai, un sacco di negozi e di surf shops sono in realtà “social shops”, perché la gente va lì e parla, scambia opinioni» (Mick Soiza, intervista del 15 giugno 2017). Ho

⁴⁷ URL: <http://www.goldcoast.qld.gov.au/library/local-studies-collection-11112.html>.

seguito da vicino anche le attività di alcuni Boardriders Club locali, ovvero le associazioni “organizzate” di surfisti attorno alle quali si organizzano le attività competitive regionali e nazionali e la socialità serale e domenicale dei genitori e dei nonni dei piccoli surfisti che vengono avviati all’attività e in particolare alle gare. In particolare, mi sono occupato del Club di Burleigh Heads, tra i più frequentati e attivi sulla costa.

Lo scopo dei Boardrider Clubs? Beh, credo che la gente che viene lì ami già il surf, quindi non c’è bisogno di diffonderlo, ma c’è bisogno di creare una famiglia, un riferimento. [...] è anche una sorta di sostegno per la natura “territoriale” del surf, perché se la gente arriva sulla tua spiaggia e sei con la gente del tuo club, sai, non diventi certo violento, ma rendi loro le cose un po’ più difficili [...] e i club ti offrono anche un’occasione per competere, per metterti in gioco. Quindi famiglia, competizione, ecco, credo siano le cose principali. [...] Il nostro era un club con 120, 130 persone [Duncan è stato Presidente del Miami Boardriders Club per qualche anno]. Ma c’erano diversi tipi di membri, ovviamente. Sai, un club di surf è molto informalmente amministrato, non è come un club di rugby, che è molto più strutturato (Duncan Mckenna, intervista del 16 novembre 2017).

Convinto che avrebbe potuto rappresentare un aiuto insostituibile nella costruzione di reti e nella comprensione di quale fosse il valore sociale del surf nel contesto locale, per quasi tutto il periodo di permanenza ho prestato servizio volontario come guida, bigliettaio e tuttofare presso il Surf World Gold Coast, il museo locale del surf (uno dei pochi in Australia e nel mondo, e tra i più forniti),⁴⁸ dove ho incontrato la parte più sinceramente umana e cordiale della scena surfistica locale. Prevalentemente composto da surfisti “in pensione” che, non riuscendo più a passare il loro tempo in acqua per problemi fisici di vario tipo, volontariamente prestano il loro servizio e le loro competenze alla causa della ricostruzione della storia locale del surf e alla sua promozione come patrimonio storico condiviso e come parte integrante della vita sociale della città, il museo è stato una fucina di informazioni etnografiche, emerse, di volta in volta, dal materiale ivi contenuto (filmati, libri, riviste e cimeli di ogni tipo, nonché una collezione sterminata di tavole da surf, sulle cui qualità mi sono soffermato a disquisire spesso con gestori e avventori); dai dialoghi più o meno estemporanei instaurati con gli altri

⁴⁸ URL: <http://surfworldgoldcoast.com>.

volontari; dall'osservazione dei modi e delle narrazioni con cui questi volontari descrivono il museo, presentando agli avventori, in buona sostanza, una parte della storia di cui essi stessi sono stati protagonisti. Il museo, grazie ai suoi attivissimi gestori e collaboratori, organizza regolarmente proiezioni di film (nel 2017 vennero proiettati qui alcuni film del palinsesto del *Save the Waves Film Festival*,⁴⁹ per esempio), festival dedicati al surf, presentazioni di libri, feste a tema ed eventi, nella cui organizzazione nel periodo in cui ho prestato servizio sono stato regolarmente coinvolto.

Appena atterrato per il mio secondo periodo di permanenza, ho partecipato al International Surfing Symposium⁵⁰, una conferenza internazionale annuale sul surf svolta per quell'edizione sulla Gold Coast in occasione del recente ingresso della regione nella lista delle (allora) otto World Surfing Reserves, una procedura promossa da un'associazione non-profit americana, Save the Waves, basata su presupposti simili alla compilazione delle liste Unesco e volta al riconoscimento delle aree "surfisticamente" più interessanti del pianeta da salvaguardare, per la qualità delle onde che vi frangono, per la presenza di una comunità e di una storia surfistica rappresentativa, e/o per la minaccia di perdita delle onde, per cause naturali o per l'intervento umano.⁵¹ Grazie a una collaborazione con la Griffith University, la seconda giornata di convegno era stata dedicata a una *Academic Session* in cui studiosi provenienti prevalentemente dai settori dell'oceanografia, della coastal management e del turismo intervenivano su temi vari. Ho individuato proprio in questa circostanza alcuni informatori preziosi, tra cui studiosi, surfisti e soprattutto alcune delle persone che erano state protagoniste di questo processo di candidatura e di selezione della Gold Coast nella lista delle riserve surfistiche mondiali.

3.2 Questioni di metodo

Tutto questo mi ha dato la possibilità di costruire una rete estesa e variegata di contatti, che sono diventati poi i protagonisti di questa ricerca, più o meno presenti nelle pagine di

⁴⁹ URL: <https://www.savethewaves.org/filmfest2017/>.

⁵⁰ Programma scaricabile al seguente URL:

[https://www.conferenceonline.com/site_templet/images/group4/site54/Program/ISS2017%20-%20Detailed%20Program%20-%202013Feb%20\(V17\).pdf](https://www.conferenceonline.com/site_templet/images/group4/site54/Program/ISS2017%20-%20Detailed%20Program%20-%202013Feb%20(V17).pdf)

⁵¹ URL: <https://www.savethewaves.org/programs/world-surfing-reserves/>.

questa tesi in funzione del tempo che sono riuscito a passare con loro e della rilevanza delle loro testimonianze (o delle mie osservazioni su di loro). I rapporti intrattenuti con queste persone si sono attenuti agli accordi presi con i Comitati Etici delle due università coinvolte nella ricerca, l'Università di Milano-Bicocca e la Griffith University, che entrambe hanno dato parere positivo allo svolgimento della ricerca secondo le metodologie concordate. Non sono dunque stati coinvolti direttamente nella ricerca minorenni (salvo i casi in cui le osservazioni che sono state svolte in luoghi pubblici non comprendessero eventualmente anche minori), e i dati sensibili delle persone coinvolte, accuratamente archiviati e protetti, non saranno qui rilevati. Tutte le persone coinvolte nella ricerca (salvo, di nuovo, quelle che si trovavano ad agire in contesti pubblici ove fosse impossibile ottenere il consenso da parte di ciascuno – per esempio, in mezzo alle onde) hanno prestato volontariamente il loro consenso a essere osservate o intervistate, in accordo alle finalità e alle modalità esplicitamente dichiarate nei Consent Form appositamente concordati con i suddetti Comitati Etici, e mostrati a tutti gli interessati prima di chiedere loro formale consenso. A ognuno dei partecipanti è stato chiesto se avesse voluto che il proprio nome comparisse nelle pubblicazioni prodotte a partire dalla ricerca in questione, e ho provveduto qui a menzionarli in funzione delle loro volontà: i nomi, i dati anagrafici e personali di altro tipo (professione, età, eccetera) dei pochissimi che hanno negato il consenso a essere identificati sono dunque stati omessi o attribuiti arbitrariamente (nomi fittizi). L'autorizzazione al trattamento dei dati è stata anch'essa sottoscritta dagli interlocutori, in accordo alle norme vigenti in merito. Come è inevitabile (e com'è auspicabile) nell'ambito di un'etnografia, alcune di queste frequentazioni si sono spinte nell'intimità dell'amicizia, e in quei casi gestire le relazioni in base ai canoni etici non è sempre stato facile. Mi sono attenuto tuttavia rigidamente agli accordi presi evitando che i dati sensibili venissero esposti in questa pubblicazione.

Ancora in accordo con le norme etiche sottoscritte, le relazioni intrattenute, quando ritenute rilevanti dal punto di vista etnografico, sono state registrate su supporti audiovisivi, o annotate con appunti scritti o vocali sul mio diario di campo. Difficile definire con certezza quante persone hanno preso parte alle osservazioni e alle conversazioni più o meno informali condotte con regolarità lungo la costa. Circa 36 persone hanno partecipato invece a colloqui più formali, registrati con l'aiuto dello smartphone o di un registratore vocale (per un totale di circa 60 ore di registrazione) e

condotti seguendo scalette semi-strutturate ma cercando sempre di lasciare agli interlocutori ampi spazi di divagazione, ovvero seguendo, come consigliava Carla Bianco (1994) semplici «tracce di rilevazione» ed «elenchi tematici», in modo tale da poter vivere l'incontro con l'altro, più che guidarlo entro schemi precostituiti di interpretazione. Questo mi ha permesso non solo di evitare di condurre i miei informatori solo ed esclusivamente dove volevo (dove prevedevo) io, ma di farmi talvolta condurre dove volevano loro, seguendo la loro intenzionalità, oltre che i loro racconti, e rimanendo aperto ad argomenti, domande o prospettive che potevo non aver previsto inizialmente. Un profilo generico dei soggetti coinvolti si può trovare nell'Allegato B.

In particolare, la metodologia classica delle interviste etnografiche e delle annotazioni di dialoghi e conversazioni interessanti ha dovuto adattarsi ai contesti in cui veniva di volta in volta svolta. In Australia, essere un surfista è “cool” e gode dell’approvazione collettiva, e non ha bisogno, di conseguenza, di giustificazioni particolari. Ai surfisti non serve spiegare perché fanno surf, perché è implicito, è evidente, si spiega da solo. Così, mentre era stato facile, nel corso della mia permanenza in Bretagna per studiare la lotta bretone, stimolare ampie discussioni sui valori coinvolti in una pratica dalla distribuzione regionale che stentava a sopravvivere nel presente e per la quale i praticanti dovevano trovare una giustificazione, che non era auto-evidente e che veniva spesso rintracciata nello spessore storico e culturale della lotta, i surfisti spesso non sapevano parlare altro che di quanto fossero potenti le onde oggi, di quanto fossero mosce ieri, di quanto sarebbe stato ventoso l’indomani e di quanto pompava la loro nuova tavola. Per riorientare l’attenzione sui loro vissuti, sui loro valori e in generale sulla dimensione socio-culturale delle loro attività (di cui le onde sono protagoniste primarie, certamente, ma non essendo l’oceanografia l’oggetto di questa trattazione, serviva anche parlare d’altro), ho pensato di stimolare i loro racconti di (episodi di) vita, ponendo ai miei interlocutori domande generiche, per esempio, su un ricordo di una bella surfata o di una particolarmente deludente, facendo ricorso a degli oggetti che avevano in casa o che tenevano con loro per farmene raccontare la «biografia» (Kopytoff [1986] 2005) e in ogni caso stimolando il racconto di vita, nella convinzione che la narrazione individuale si registra, come abbiamo visto per le azioni e le interazioni, su una partitura collettiva, seleziona i suoi argomenti e organizza la propria struttura in base a un ordine di valori e di senso che è socialmente definito, e che di conseguenza il racconto individuale può dirci molto

sull'orizzonte culturale entro il quale chi lo formula si muove, se riusciamo a leggere tra le righe (Järvinen 2000). Come sottolinea Anna Ciannameo (e come confermano tutti i contributori del volume di *Antropologia* curato da Franceschi 2012, in cui il suo saggio è incluso, dedicato interamente al tema delle "Storie di vita/Autobiografie"), le storie di vita vanno ben oltre il mero rapporto tra interlocutore ed etnografo, e

[la] narrazione fa di una storia, una "storia viva" (Fassin *et al.* 2008), nel senso che contribuisce a creare significati e ricostruire ordini di senso [...]; una storia viva perché nasce dal bisogno di comunicare quello che si ritiene importante nella propria vita, quello che vale, quello che è pericoloso, quello per cui vale la pena rischiare. [...] In tal modo la narrazione ci aiuta a rilevare quello che nella vita quotidiana ha senso per gli attori sociali specie quando accade loro di trovarsi alle prese con battaglie interpretative e pratiche, che non si limitano a questioni individuali, e che coinvolgono una rilevante varietà di posizioni morali e strutturali. [...] Queste narrazioni sono parimente utili a chi le racconta, così come a chi le ascolta, poiché ogni storia di vita si fa testimonianza dell'universo in cui se ne fa elaborazione, permettendo di tessere fili tra dentro e fuori, tra singolare e collettivo (Ciannameo 2012: 170).

A supporto delle osservazioni e degli appunti presi sul campo, mi sono avvalso anche della produzione di materiale fotografico e audio-video. In particolare, ho prodotto un ampio archivio di foto per cercare di cogliere momenti importanti dell'esperienza etnografica e dare un riferimento visivo a quello che sarebbe stato descritto in questa tesi, che non poteva cogliere ogni aspetto di una località costiera così vicina ma al tempo stesso lontana dagli abituali riferimenti italiani ed europei circa i luoghi di villeggiatura marinara.⁵²

Per essere completa, un'etnografia non può tuttavia concentrarsi solo sui praticanti (i surfisti) e sul loro punto di vista ma deve considerare in qualche misura anche tutti quei soggetti, pubblici o privati, istituzionali o politici, amministrativi o tecnici, che a vario titolo partecipano alla lotta per la definizione legittima del surf nel contesto della Gold

⁵² La produzione audiovisiva è stata utile anche per registrare alcune delle interviste condotte, e in particolare per affrontare un lavoro di campo parallelo e convergente rispetto a quello qui esposto, che meriterebbe tuttavia, vista la quantità di materiale prodotto, una trattazione a parte. Mi sono concentrato infatti sull'indagine dei modi e delle pratiche di produzione delle tavole da surf, seguendo le attività di alcuni celebri *shaper* (produttori di tavole) locali, artigianali e industriali. Buona parte delle loro considerazioni e del loro punto di vista è confluito in questa tesi, ma appunto il materiale emerso da questi incontri meriterebbe una trattazione completamente separata.

Coast contemporanea, una località in cui il surf è del resto protagonista di primo piano nelle pratiche e nelle politiche di commercializzazione e di strumentalizzazione turistica, e si pone come elemento essenziale nei processi di elaborazione di un'identità locale. A questo proposito, come accennavo ho instaurato un rapporto di fiducia con Andrew McKinnon, un cronista che per anni ha passato quotidianamente in rassegna le principali spiagge locali prestando la propria voce ai notiziari locali per commentare le condizioni delle onde e che dopo aver portato avanti diverse manifestazioni ambientaliste si è messo in prima fila per la promozione politica, nei governi e nelle amministrazioni locali, dell'inclusione della Gold Coast nella World Surfing Reserve List. Ho contattato poi alcuni dei protagonisti principali del Surf Management Plan, un ambizioso piano di gestione delle spiagge e dell'afflusso di surfisti sulle coste cittadine promosso dal Gold Coast City Council in collaborazione con esperti di vario tipo, e ho discusso del ruolo del surf e del suo immaginario con alcuni membri del progetto Gold Coast Culture Strategy 2023, volto alla promozione del fermento artistico e culturale nei confini della città. Avrei voluto avere un colloquio più proficuo con gli amministratori del City Council, per restituire anche il punto di vista prettamente politico del surf sulla Gold Coast, ma solo uno di loro ha risposto ai miei tentativi di contatto e anche con lui non sono riuscito a fissare un appuntamento.

Senza averla sistematicamente adottata come metodologia (farlo avrebbe significato doverle dedicare buona parte del tempo di permanenza, in una sorta di net-nografia⁵³ che non era obiettivo dello studio e che non avrebbe avuto troppo senso condurre in loco), ma tenendola come riferimento, in un mondo in cui si comunica, si interagisce e ci si definisce anche in quel modo (Bennett 2004), ho tenuto in considerazione i profili dei surfisti locali (e in particolare di quelli con cui avevo instaurato un rapporto faccia a faccia e su cui ho basato la mia etnografia) e dei gruppi dedicati alla Gold Coast e al surf sui più diffusi social network, e in particolare Facebook e Instagram.

Infine, persuaso dal valore epistemologico di un'«antropologia esperienziale» (Turner [1986] 2014; Turner e Bruner [1986] 2001), un'antropologia che faccia del corpo «not an object to be studied in relation to culture, but [...] the subject of culture» (Csordas 1990: 5) e che, nel valorizzare la *partecipazione* del ricercatore al contesto di ricerca, si

⁵³ Kozinets (2009).

dimostrasse «sensibile alla dimensione performativa della comunicazione, orientando la stessa attività conoscitiva in senso prassiologico» (ivi: 193), ho deciso di dedicarmi attivamente alla pratica del surf e di spendere una parte importante del tempo a mia disposizione sulle spiagge e tra le onde, in virtù dell'efficacia che questa metodologia aveva prodotto nei miei studi precedenti, nonché in seguito a una serie di considerazioni teoriche e metodologiche che saranno chiarite nel prossimo paragrafo.

3.3 Etnografia sportiva o etnografia dello sport? Il corpo nella ricerca come mezzo e non come fine

La recente attenzione rivolta dall'antropologia alle pratiche motorie si è mossa nel quadro di una più generale riscoperta del corpo all'interno della disciplina, nata soprattutto dalle intuizioni dell'antropologia medica (come quelle di Schepher-Hughes e Lock 1987; tra i molti approfondimenti prodotti in tempi recenti si vedano, giusto per dare delle indicazioni, Grilli 2014; Le Breton [1990] 2007; Mattalucci 2003) e sviluppatasi con slancio all'interno della teoria etnografica, al punto che Lee Monaghan (2006: 238) ha parlato di un «somatic turn» nei metodi d'indagine etnografici. Mossi da un approccio di tipo fenomenologico⁵⁴ e ispirati dalle possibilità euristiche offerte da una «partecipazione osservante» nelle pratiche di cui si occupavano, come quella svolta da Loïc Wacquant nella sua *gym* di boxe a Chicago (1989; [2001] 2002), sistematizzata in una vera e propria metodologia d'indagine in alcuni lavori successivi (tra i quali soprattutto García e Spencer 2013, che propongono l'adozione di una «sociologia carnale» come metodo etnografico per esplorare il mondo sociale direttamente «dal» corpo), molti degli studiosi che hanno lavorato sullo sport e sulle pratiche fisiche in generale, quando non erano praticanti di lungo corso o appassionati fruitori delle

⁵⁴ E in particolare dalla filosofia di Merleau-Ponty ([1945] 2014; [1942] 2010), riorganizzata nel quadro di quel «paradigma dell'incorporazione» proposto da Thomas Csordas (1990, 2003) e poi nell'antropologia dei sensi sviluppata sistematicamente da Paul Stoller ([1986] 1989), David Howes (1991), Constance Classen (1997) e Kathryn Geurts (2002), e ampliata nei lavori, tra gli altri, di Jack Goody (2002), Vincenzo Matera (2002), David Le Breton ([2006] 2007), e nell'«antropologia modale» di Laplantine (2005) – tutti temi che saranno approfonditi nel prossimo capitolo.

discipline in questione,⁵⁵ hanno comunque deciso di sottoporsi, per meglio comprendere gli aspetti più propriamente fisici delle pratiche analizzate, a un periodo di apprendistato o a una qualche forma di gavetta.⁵⁶ Soprattutto quando si vanno ad analizzare delle pratiche svolte essenzialmente col corpo, senza che necessariamente questo coinvolgimento fisico sia preceduto o seguito da una concettualizzazione logica o verbale, vale l'assunto secondo cui

Il “punto di vista del nativo” potrebbe non essere intelligibile sul piano dei concetti e nondimeno essere comprensibile in forma non discorsiva. Mettere il corpo al centro della scena significa spostare l'orizzonte della significazione culturale dal piano del linguaggio e dell'astrazione a quello del vissuto e della prassi (Malighetti e Molinari 2016: 195).

Per buona parte degli scienziati sociali che si sono occupati di surf, in accordo con quella convinzione emica di cui abbiamo abbondantemente parlato per cui «Only a surfer knows the feeling», fatta propria talvolta anche dagli stessi analisti, il battesimo dell'oceano è diventato una sorta di comandamento, nella convinzione che non fosse possibile, o almeno che fosse molto difficile, capire quel che succede a un surfista senza mettersi nei suoi panni: a tale convincimento hanno aderito per esempio Beaumont e Brown (2016); Evers (2004, 2005, 2009); Falaix (2017); Fendt (2015); Hill e Abbott

⁵⁵ Per esempio, tanto Martine Segalen (1994) quanto Christian Bromberger ([1995] 1999) avevano un passato di sportivi quando hanno deciso di occuparsi, rispettivamente, della corsa e del calcio. Jaida Kim Samudra (2008) ha affrontato il suo studio sul *silat*, arte marziale di origini asiatiche, da praticante esperta, Paolo Maccagno (2015) ha fatto lo stesso con la corsa, e Greg Downey (2015) ha sottolineato l'importanza del suo pregresso percorso di capoeirista nell'acquisizione delle competenze necessarie a un'etnografia «fenomenologica» dell'esperienza atletica in quella disciplina. Anche Joseph Alter (1992), nella sua pionieristica analisi di riferimento sulla lotta indiana, racconta di aver praticato da ragazzo e di come proprio questo suo coinvolgimento abbia destato in lui, anni dopo, l'interesse per una pratica poco considerata dagli antropologi. Praticamente tutti gli autori dei diversi contributi pubblicati nel già citato volume *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports* (García e Spencer 2013), come accennavo, hanno insistito sull'utilità della loro esperienza di praticanti nelle pratiche di combattimento da loro considerate, nel quadro più generale di una valorizzazione dell'uso del corpo del ricercatore come strumento insostituibile per l'analisi degli ambienti sportivi. Io stesso ho cercato di fare buon uso della mia esperienza di lottatore nell'analisi del *gouren*, una forma autoctona e “tradizionale” di lotta bretone implicata nei processi di definizione dell'identità regionale nella Bretagna contemporanea (Nardini 2016).

⁵⁶ Loïc Wacquant (1989, [2001] 2002, 2004), come è noto, ha fatto del suo sudore in una palestra di boxe parte del suo metodo, mentre in anni più recenti, sulle sue orme si sono mossi sia il francese Jérôme Beauchez (2010 e 2014) che gli italiani Giuseppe Scandurra e Fulvia Antonelli (2010), che hanno offerto interessanti riflessioni sui rispettivi percorsi di iniziazione al pugilato a Strasburgo e nella periferia di Bologna. Neanche Herman Bausinger ([2006] 2008) e Sébastien Darbon (1999, 2002) sono rimasti digiuni di esperienze di pratica.

(2009); Holt (2012); Olive (2016a, 2016b); Olive *et al.* (2016); Roy (2014); Stranger (2011); Thorpe e Olive (2016); Usher (2013); Wheaton (2003, 2007); Wheaton e Beal (2003). In un dialogo che ho avuto nelle prime settimane del mio terreno con il Professor William Wood, surfista americano che ha scelto di trasferirsi a lavorare su queste coste anche per la qualità delle onde che regolarmente le spazzano, con fare assertivo egli mi allertava:

Voglio dire, fare un'etnografia del surf in un anno potrebbe essere piuttosto difficile. Fino a quando non sei capace di uscire e remare in una line-up e capire immediatamente cosa cazzo stia succedendo, fino a quando non avrai delle abilità e un qualche senso delle regole e di come gestirti, potrebbe essere molto difficile per te descrivere gli aspetti incorporati della pratica di cui stai parlando. Voglio dire, il surf è uno di quegli sport in cui conta solo la prestanza fisica, non è come nelle mma dove vince il più grosso, tipo l'aggressività nel surf, tu puoi essere il ragazzo più piccolo, il più carino, ma anche il miglior surfista... Joel Tudor, per esempio, quel ragazzo è una leggenda perché se lo incontri sembra uno stecchino, sai, è piccolino ed è il ragazzo più tranquillo di sempre, ma ha la capacità di guadagnarsi il più assoluto rispetto, mentre in qualsiasi altro sport, non so, se avesse giocato a calcio o a rugby, avrebbero solo riso di lui, capisci. Perché ha quello stile, perché è così padrone di sé, perché conosce la storia e perché sa come muoversi in quegli spazi, e per questo credo che sarebbe molto difficile per te pensare tutto questo da un punto di vista etnografico. Sai, per me sta proprio qui la differenza tra osservazione partecipante ed etnografia. Non dico che tu debba diventare il tuo stesso oggetto di studio, ma devi arrivare ad avere quella conoscenza interna per essere in grado di offrire quella "descrizione profonda", specialmente se si parla di conoscenze incorporate. Voglio dire, potrebbe essere più facile per te analizzare il livello simbolico, il livello degli artefatti, ma quel senso della vita e quelle sensibilità incorporate... Io non capisco quei sociologi che fanno per esempio queste cazzate di "flash ethnography"... ci vuole tempo per un'etnografia, e voglio dire, soprattutto se si ha davanti qualcosa di assolutamente particolare come il surf che, voglio dire, non c'è modo in cui qualcuno potrebbe spiegarti cosa succede quando fai *take-off* [la partenza sull'onda, il momento in cui si sale in piedi sulla tavola], arrivi sulla base dell'onda, sali su fino alla cima e colpisci quel cazzo di *lip* [il "labbro", l'estremità più alta dell'onda nel suo punto più ripido, là dove sta per frangere] e ti giri e quando guardi giù vedi che tutti ti stanno guardando e hanno la faccia che dice "okay, allora quel ragazzo ci sa fare" e allora sai, non hai più da provare nulla! Quando mia moglie è venuta per la prima volta a trovarmi a casa a Huntington [Huntington Beach, in California, una delle spiagge

iconiche del surf mondiale], mentre camminavamo per strada tutti mi salutavano, e lei mi chiese “ma conosci tutti qui?” “No – risposi – non li conosco tutti.” “E allora perché li saluti?” “Perché so che sono di qui.” “E come fai a saperlo?” “Non lo so, lo so e basta.” Perché magari li avevo visti surfare, sai, o in ogni caso sapevo che erano surfisti. Ma è un’impressione, sai, è una sensazione, non so nemmeno come fare a spiegarlo. E il fatto è, come puoi riuscire a ottenere questa conoscenza e questa sensibilità in un periodo di tempo così breve? Non credo sia possibile (William Wood, intervista del 4 novembre 2016).

La questione è che nessuna etnografia “vera” in cui l’etnografo riesce a incorporare le capacità di un surfista potrebbe spiegare cosa succede veramente al nostro corpo quando si diventa surfisti e si riesce quasi istintivamente a “leggere” l’onda e prevederne gli sviluppi, o quando quella gioia corroborante che percorre il corpo percorrendone una particolarmente bella o chiudendo una manovra ben riuscita, che i surfisti chiamano «*stoke*», ci pervade. Di fatto, poi, si tratta di dinamiche che interessano tendenzialmente più la fisiologia, la psicologia dello sport o le scienze motorie e non sempre ci dicono qualcosa di antropologicamente o socialmente rilevante.⁵⁷ Quello che interessa l’etnografia è piuttosto capire quali siano le dinamiche sociali e i valori culturali per cui diventa così significativo ed esaltante colpire «quel cazzo di *lip*» e voltarsi vedendo che tutti ti stanno guardando e riconoscere con malcelata compiacenza che ti sei guadagnato il loro “rispetto”. Ma questo lo si può comprendere anche da una semplice intervista, come abbiamo appena visto. Se fossi rimasto dieci o quindici anni sulla Gold Coast a surfare ogni giorno, non avrei saputo probabilmente spiegare nulla di più di quello che mi descriveva William Wood, che è docente di criminologia sociale alla Griffith

⁵⁷ L’uso del corpo nell’analisi di questi meccanismi di incorporazione della tecnica mi è stato d’aiuto, per esempio, per analizzare i processi sociali di riorganizzazione sensoriale e di produzione di una prossemica alternativa rispetto a quella quotidiana, che avvengono nelle discipline di lotta corpo a corpo come il judo o la lotta bretone, in cui «il tatto diventa il senso di riferimento, assumendo un inedito ruolo dominante persino sulla vista, che nella nostra cultura occidentale è, normalmente, il senso su cui ci basiamo di più» (Nardini 2016: 206-7). Ma si tratta, appunto di una riorganizzazione attivamente perseguita dai praticanti all’interno dell’ambiente, o meglio della «comunità», di pratica, in cui l’apprendimento avviene in un contesto «situato», come abbiamo già avuto modo di vedere, vale a dire socializzato, e in virtù di un fine (di un significato) condiviso, e in cui dunque la risignificazione del tatto non rimane un processo intimo e puramente individuale, ma si offre alla consapevolezza dei praticanti (ed eventualmente all’osservazione di un etnografo) e non ha necessariamente bisogno di essere vissuta in prima persona per poter essere descritta, perché qualcun altro sarebbe potuto arrivare alle mie stesse conclusioni attraverso l’osservazione e le interviste, per esempio. La partecipazione e l’esperienza fisica diretta, nel mio caso, ha solo abbreviato il processo.

University e che ha una certa familiarità col metodo etnografico. Non avrei saputo spiegare il motivo per cui mi sembrerebbe di conoscere le persone che incontro per strada se non dicendo che «probabilmente le ho viste sulle line-up», come ha fatto lui. Non avrei saputo spiegare meglio di lui il compiacimento che si prova quando gli altri surfisti ti guardano mentre esegui una manovra riuscita o ti rivolgono urla di approvazione mentre corri lungo una parete d'acqua. Semplicemente, perché tutto si esaurisce in quella sensazione, e non c'è molto di più da spiegare, se non che si tratta di una sensazione cui i surfisti danno un significato particolare entro una cornice di senso socialmente definita e *agita*, e al limite che quella sensazione diventa intima, fisica, «carnale» per chi la prova, che la sente scorrere dentro di sé senza bisogno di concettualizzarla proprio perché, appunto, non corrisponde a un concetto astratto – a qualcosa che si pensa – ma si manifesta in maniera contingente rispetto all'azione – è qualcosa che si fa. Ma per tutto questo, appunto, non c'è bisogno di immergersi in acqua aggrappati a una tavola.

Partecipare col corpo aiuta senza dubbio a comprendere certi aspetti della pratica che sarebbe più complicato acquisire in modi differenti: per questo motivo, ai fini della presente etnografia, ho deciso di indossare la muta, stendere la paraffina su una tavola da surf e tuffarmi in acqua assieme ai miei interlocutori. Ma non è condizione necessaria né sufficiente per comprenderli, e sono diversi gli studi che lo dimostrano, come quello di Anne Saouter sul rugby, ad esempio,⁵⁸ o per rimanere in tema surfistico quello di Ford e Brown (2006) di cui ho ampiamente discusso. Il metodo fenomenologico non deve e non può sostituire quello semiotico, verbale e testuale; piuttosto, ha il compito di integrarlo. Il presupposto secondo cui è solo attraverso il proprio corpo e la propria partecipazione fisica che si può ottenere una visione completa e “oggettiva” di quello che succede ai corpi degli “altri”, ovvero dei praticanti dell'attività in questione (i nostri “indigeni”), è epistemologicamente incorretto: esso si basa infatti sull'idea che per il ricercatore sul campo sia sempre preferibile (o comunque più semplice) sentire e vivere sulla propria pelle quel che succede quando ci si dedica a una certa attività piuttosto che cercare di adoperarsi per coglierlo nelle azioni o dalle parole dei protagonisti coinvolti, troppo

⁵⁸ Essendo una donna che andava a “ficcare il naso” in un contesto organizzato attorno ai valori della mascolinità e interdetto all'intrusione femminile, quello del rugby francese maschile, Anne Saouter (1995, [2000] 2014) non ha preso attivamente parte agli allenamenti o alle partite, che si limitava a osservare, ma è riuscita tuttavia a immergersi nella pratica e nel suo ambiente, seguendo i giocatori negli spogliatoi e in tutti gli altri momenti sociali di definizione del valore di «*Être rugby*».

occupati a *farlo* per avere anche modo di *dirlo*, e troppo profondamente coinvolti nell'attività per poterne acquisire un punto di vista distaccato. Questo presuppone tuttavia l'aspirazione a diventare "uno di loro" («*going native*»), che la metodologia etnografica non può contemplare (Madden 2010: 77): prima di tutto, perché «[l]'etnografo non percepisce – e secondo me in buona misura non può percepire – quello che percepiscono i suoi informatori» (Geertz [1983] 2001: 74); e in secondo luogo perché, se il suo oggetto di studio è la differenza culturale, per poter indagare questa differenza egli non deve cercare di superarla, ma al contrario porla al centro della sua indagine, cercando di registrare quello che emerge dall'*incontro* etnografico (Gallini e Satta 2007) di modelli culturali diversi. Mettersi in gioco sul campo in prima persona può rivelarsi dunque sicuramente un proficuo strumento di indagine, che deve esser fatto lavorare però assieme a tutti gli altri, ponendo particolare cautela a evitare che diventi l'unico mezzo a nostra disposizione. In questo caso, infatti, diventerebbe difficile definire la validità di un metodo fondato su una analisi delle proprie sensazioni, piuttosto che su quella delle sensazioni altrui.

È evidente che il surf trasmette ai suoi praticanti una serie complessa, articolata e difficile da restituire in forma verbale di schemi motori, di sistemi di significato, di valori, di modalità interattive col mare, con le onde (dunque con la natura e con l'ambiente), con la tavola e con gli altri surfisti, assieme ai quali, come abbiamo detto, il soggetto costruisce e agisce il senso profondo di quello che fa (e lo fa spesso a livello soggettivo, incorporando assieme agli schemi motori necessari per muoversi con disinvoltura sulle onde anche quei valori, quei significati e quelle disposizioni che gli permettono di collocare le proprie e le altrui esperienze entro la cornice culturale in cui acquisiscono senso). Ed è chiaro che questo comporta una difficoltà, da parte dell'etnografo, nell'individuare questi meccanismi nella loro intimità, dal momento che spesso non necessitano di una formulazione ma semplicemente avvengono, in una sistemazione reciproca dell'individuo rispetto al contesto sociale, e rimangono dunque celati, difficilmente accessibili dall'esterno, raramente esplicitati o resi manifesti, restii a offrirsi alla diversa sensibilità percettiva di quanti provengano da contesti culturali diversi. Chiaro anche che è piuttosto difficile che in un'etnografia che non dura tutta la vita si possa compiere, come suggerisce Jean-Pierre Olivier de Sardan ([1995] 2009), quel processo di «impregnazione» dei principi culturali dell'altrui sensibilità che condurrebbe

all'«acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali che entrano in risonanza con schemi precedentemente già interiorizzati» (Piasere 2002: 56). Del resto, però, l'acquisizione di tali schemi non è il fine ultimo dell'etnografia, la cui utilità sta, dicevamo, nel cogliere i presupposti che determinano la differenza delle esperienze e delle prospettive, e non nel superarli.

Tutta la riflessione più recente sulla riflessività nella pratica etnografica non può essere ridotta, del resto, alla promozione di una metodologia «autoetnografica» (Adams, Jones e Ellis 2014; Bochner e Ellis 2016; Ellis, Adams e Bochner 2011) che usi il corpo dell'osservatore come principale (se non addirittura unico, negli interpreti radicali dell'auto-etnografia) strumento metodologico ed euristico (come propongono LeCompte e Schensul 1999: 1) che in quanto tale non può che finire per esplorare solo (o principalmente) quello che succede all'antropologo sul campo, nei suoi tentativi di immedesimarsi nell'altro. L'etnografo rimane un analista: sul campo, il suo oggetto di studio rimangono le persone che ha di fronte, e non se stesso, ed egli non deve necessariamente acquisire e incorporare «l'*habitus* dell'altro» abituando il suo corpo a fare le cose che fanno gli altri, come suggerisce Coffey (1999: 65). Deve, piuttosto, *comprendere* le logiche che orientano le disposizioni degli altri, ed essere in grado poi di restituirle. Se l'obiettivo dell'antropologia è indagare la differenza culturale, l'etnografia non può concentrarsi solo sul modo in cui lo stesso etnografo vive esperienze per lui nuove, ma ha al contrario il compito di esaminare come gli altri vivono esperienze a loro familiari. Talvolta l'utilità dell'etnografia deriva anzi dal riscontrare come in altri contesti si diano significati diversi a esperienze o gesti formalmente molto simili a quelli che compiamo regolarmente anche noi (Nardini 2016: 25), secondo la logica che abbiamo appena descritto, per cui la produzione del senso non è un processo neutro ma si fonda su presupposti culturali precisi. La soggettività e il corpo dell'etnografo devono essere coinvolti e monitorati nel corso dell'indagine, per rendere conto di quanto essi influenzino l'analisi stessa, dal momento che ne costituiscono il metro di giudizio (nell'ottica ben espressa da Malighetti e Molinari 2016: 191, secondo cui « il corpo del ricercatore diventa lo spazio liminale della comprensione, il suo veicolo e il suo vincolo»); essi non devono però (e non possono) sostituirsi alla soggettività e al corpo dei soggetti studiati, nell'ambizione di “diventare nativi” o nella presunzione di spiegare agli altri cosa stanno facendo.

3.4 Tuffarsi: la partecipazione come condivisione d'intenti

La riflessione sul posizionamento nell'etnografia, del resto, nasce proprio dalla constatazione che l'etnografo sia portatore di un punto di vista sull'altro, e che quel punto di vista debba essere esplicitato, e non sulla convinzione che quel punto di vista possa o debba essere eliminato. È vero che, spesso, l'etnografia finisce per dirci più sul soggetto osservante che sui soggetti osservati (in una presunzione di "sapere" l'altro che si è spesso risolta in una autoreferenzialità che non ci ha permesso che di sapere qualcosa su noi stessi: Said [1978] 2013). Questa constatazione non deve portarci tuttavia a pensare che allora l'antropologia possa ridursi a un auto-monitoraggio che risponde più alle esigenze di altri orientamenti che non a quelle di una disciplina che abbia in oggetto la differenza culturale. La soggettività etnografica e il corpo vanno insomma trasformati in risorse epistemologiche, e dunque in *strumenti* di analisi, il che è ben diverso dal renderli *oggetto* di studio (Malighetti e Molinari 2016: 191). Infatti, «[q]uand'anche la conoscenza incorporata sia la via più efficace per accedere a un altro "orizzonte di compiti", tale conquista non esaurisce il compito dell'antropologo, che è quello di ricostruire un mondo di significati trasmissibili ed enunciabili pubblicamente» (ivi: 245). E, come ha suggerito Satta (2007: 10), i dati etnografici sul campo «non sono "raccolti", quasi fossero frutti [...], ma "prodotti" dagli antropologi all'interno di contesti particolari [...], in una relazione di collaborazione, più o meno intensa e pacifica, con una molteplicità di informatori». Sono prodotti, in altri termini, in maniera negoziale, lungo un processo il cui fine non è parlare di noi, ma degli altri con cui quella relazione "fattuale" viene instaurata.

L'esigenza di partecipare risponde tuttavia in molti casi ad altre necessità, che prescindono dall'imperativo «going native» e dall'idea di dover sentire in prima persona quel che succede nei corpi degli altri (quasi come se non ci si fidasse di loro): nel caso del surf, l'etnografia partecipata e il battesimo delle onde mi sono stati utili infatti, piuttosto che per capire cosa succedeva al mio corpo, per comprendere da vicino come i valori e i significati attribuiti al surf vengono, appunto, messi in pratica dai surfisti sulle onde, e come si organizzano in maniera relazionale in quello spazio sociale che sono le

line-up (Preston-Whyte 2001, 2002), ovvero gli spazi acquatici in cui le onde rompono e in cui i surfisti si distribuiscono in attesa del loro arrivo. Uno sguardo dall'esterno, in questo caso, avrebbe offerto una comprensione etnografica incompleta, poiché difficilmente sarei stato in grado di cogliere i dialoghi, gli sguardi, i movimenti dei surfisti dalla spiaggia, senza indossare una muta e mettermi a remare su una tavola insieme a loro. Partecipare alle attività dei surfisti sulla Gold Coast e osservarli direttamente in acqua, mi ha permesso insomma di avvicinare occhi e orecchie alle loro azioni e alle loro interazioni, per seguirle in presa diretta.

Come a molti etnografi che hanno indagato l'intimità di corpi che si allenano e si dedicano a una pratica fisica, un altro aspetto fondamentale ha determinato l'importanza di un mio coinvolgimento attivo nella pratica, ovvero la considerazione che avevo bisogno di guadagnare nei confronti dei surfisti con cui interagivo, e che sapevo avrei potuto guadagnare solo dimostrando loro la mia dedizione (il mio «*commitment*») nell'apprendimento di questa disciplina e la mia volontà di accedere, assieme a loro e con il loro aiuto, a quella dimensione iniziatica cui «*only a surfer*» può avere accesso. Se a Scandurra e Antonelli (2010: 19) «Diventare boxeur [...] ha permesso di essere tenuti in considerazione dagli altri pugili, visto che il rispetto, in palestra, si conquista con il sudore», cercare di diventare surfista ha permesso a me di guadagnare il rispetto e la fiducia degli altri surfisti:

sono fiero di te, Dario, oggi le condizioni non erano facili, ma te la sei cavata alla grande – mi dirà il mio coinquilino Kyle, dopo una mattinata di surf a Palm Beach, davanti casa. La tua remata comincia a essere efficace, e stai cominciando a impostare le curve. Cominci a *capire* l'onda, *mate!* Voglio vederti uscire asciutto da un tubo prima che te ne torni a casa (Kyle, conversazione informale annotata sul diario di campo, 3 novembre 2016).⁵⁹

⁵⁹ Il “tubo” («*tube*» o «*curl*» o «*barrel*» nel gergo surfistico) è la cavità di un'onda, è quella caverna d'acqua che alcune onde creano in situazioni particolari, quando la base dell'onda rallenta la sua velocità in maniera repentina rispetto al picco, che per inerzia continua a procedere e si chiude violentemente sulla base stessa, lasciando il vuoto al centro della sua parabola. Quel vuoto riempie la vita di alcuni surfisti, il cui anelito più grande è infilarci dentro, alla ricerca di quel brivido claustrofobico e adrenalinico che il “tubo” è in grado di regalare. Qualcuno ne parla come di un'esperienza quasi mistica, dove il tempo scorre lento e sembra di entrare in un'altra dimensione. La Gold Coast, per la sua conformazione batimetrica e per la violenza con cui le onde cicloniche spazzano la costa, è particolarmente famosa per i suoi tubi (se ne possono vedere alcuni meravigliosi esempi in questo video prodotto in occasione di una delle mareggiate che l'hanno battuta recentemente: <https://stabmag.com/stabcinema/more-gold-coast-tubes-oma/>). A sentire

Dimostrare di essere in grado di impegnarsi e di mettersi al servizio di quei valori che i surfisti ritengono fondanti della loro passione, permette di guadagnare la loro fiducia e di instaurare con loro una relazione più produttiva dal punto di vista etnografico: difficile che questi parlino di surf con chi di surf non sa niente.⁶⁰

3.5 Un lottatore sulla *line-up*

Da pivello «imbranato» («*kook*») quale ero, tuttavia, sulle onde della Gold Coast, affollate da professionisti e atleti di livello mondiale, agguerriti nella lotta per farsi spazio nella calca e accaparrarsi più onde possibile, sono stato anche oggetto di esclusione, rimproveri e ostracismo da parte dei praticanti più esperti di me. Anche questo, tuttavia, ha offerto uno spunto di riflessione fondamentale per la ricerca, dal momento che mi ha permesso di testimoniare, in quanto vittima, le strategie di esclusione che i surfisti mettono in atto per definirsi come membri di una cerchia ristretta di iniziati («Only a surfer knows the feeling»), alla quale è necessario dimostrare concretamente di meritarsi di appartenere. Serve guadagnarselo l'accesso a quella comunità, dimostrando in qualche modo di possedere il «capitale culturale» (Thornton [1996] 1998) di competenze atletiche, conoscenze geografiche e marinare, abilità tattiche di movimento e di posizionamento sulla *line-up* in funzione delle condizioni del mare e degli altri, e malizie per riuscire a imporsi là in mezzo. E questo non ha a che fare soltanto con la questione delle onde come «risorsa limitata», e dunque dei modi per stabilire l'ordine di accesso ai picchi che arrivano, in base a una travisabile norma di precedenza che esiste e che si dice universale (il surfista più vicino al picco, cioè al punto più ripido dell'onda, quella in cui l'onda rompe, ha la precedenza sugli altri) ma che vale solo in funzione delle

Kyle, i tubi sono praticamente il motivo per cui lui fa surf, e qualche secondo in un tubo può risolvergli la giornata.

⁶⁰ A dire la verità non ero completamente digiuno di surf. Come racconto nell'Introduzione, il fascino che nutrivo nei confronti di questo mondo mi aveva avvicinato alla tavola e alle onde (quelle della costa ligure e toscana, poi quelle dei Paesi Baschi per qualche settimana di vacanze estive) già in tempi non sospetti. La mia abilità era certo sufficiente a non partire da zero, ma era in ogni caso limitata, e sulla Gold Coast, surfando regolarmente quasi tutti i giorni, ho avuto modo di fare il salto di qualità e di dimostrare alle persone con cui avevo deciso di vivere ai fini della ricerca che la mia dedizione era concreta e non nasceva solo da un capriccio.

variabilissime gerarchie di “merito” locali, fondate su questioni di fama e di frequentazione. Ha a che fare anche, e talvolta in maniera più pregnante, con una logica “meritocratica” secondo cui chi è più capace di sfruttare al meglio l’onda che arriva con la sua tavola si merita di cavalcarla più degli altri; ha a che fare con una meccanica aspramente e selettivamente competitiva (chi riesce ad arrivare prima sul picco remando si *conquista* la priorità, che non viene semplicemente attribuita in base all’ordine di arrivo o di attesa); e con una logica territoriale in base alla quale, in virtù di principi completamente arbitrari e profondamente variabili alcuni surfisti si attribuiscono un diritto di proprietà, e dunque di priorità, dell’onda in questione. Tutte dinamiche su cui torneremo, ma che mi premeva qui introdurre per dire che trovarmici invischiato, appunto, ne ha favorita la comprensione.

Il fatto di arrivare sulle line-up della Gold Coast con un background sportivo completamente diverso, con un corpo formatosi con i piedi per terra e non sull’instabilità delle onde e con un’attitudine atletica radicalmente differenti rispetto a quella prodotta dalla pratica assidua del surf, infine, mi ha permesso di instaurare un punto di vista esterno e talvolta anche eccessivamente critico sulle logiche culturali coinvolte nella pratica, che in ogni caso mi ha aiutato a evitare di cadere nelle trappole che possono in certi casi limitare la comprensione del fenomeno dal punto di vista dell’appassionato. Nato e cresciuto ai piedi dell’Appennino Tosco-Emiliano, vivere sulle coste oceaniche ha comportato una destabilizzazione inattesa dei miei abituali riferimenti che tuttavia si è rivelata una risorsa euristica preziosissima e ha tracciato il punto di partenza per una riflessione che sviluppasse in maniera critica quella necessità scientifica di lavorare sull’etnografia come incontro tra universi diversi di cui ho appena discusso. Il prossimo capitolo sarà dedicato proprio a questo.

Da praticante di lungo corso di judo e di altre discipline di combattimento, poi, mi sono trovato di fronte a due universi sportivi-atletici profondamente distanti, talvolta difficilmente conciliabili, nei quali vengono espressi valori simili attraverso presupposti totalmente diversi o valori opposti per mezzo di percorsi tutto sommato simili. Per esempio, sono rimasto colpito subito, una volta arrivato in Australia e attivati i contatti utili per la mia ricerca, da come il surf venisse vissuto come luogo di espressione e di costruzione della mascolinità e dei valori a essa attribuiti. Attraverso l’«occhio del lottatore» (Nardini 2016: 47) non era facile capire perché. Avevo vissuto infatti per lungo

tempo sulla mia pelle i processi di costruzione della mascolinità nelle palestre di judo, di pugilato e di arti marziali, e avevo avuto modo di decostruirne le logiche e i processi sin da quando, ancora molto giovane, ispirato anche da una vena critica proprio nei confronti di queste dinamiche, avevo cominciato i miei studi di antropologia. Tutto era diventato più chiaro ai miei occhi quando avevo avuto modo di approfondire le mie riflessioni nel corso di un'etnografia condotta in Bretagna alla ricerca dei significati sociali e culturali del *gouren*, una forma di lotta diffusa praticamente esclusivamente sul territorio attuale della regione, che vanta origini celtiche e cui è attribuito un significato particolare nei processi di definizione dell'identità locale nel contesto della contemporaneità. In questo ambiente di lotta, per certi aspetti molto simile ma per altri profondamente differente da quello del judo, la definizione della mascolinità seguiva traiettorie parzialmente alternative rispetto a quelle con cui veniva affermata e messa in pratica in altri contesti sportivi. In particolare, trattandosi di una lotta che vanta origini tradizionali, in rispetto di questa narrazione i lottatori bretoni cercavano di distanziarsi dall'idea degli ambienti sportivi come luogo di produzione di un corpo forte e bello (secondo l'imperativo estetico del corpo atletico come "corpo desiderabile" introdotto dal *fitness* nell'orizzonte di qualsiasi forma di attività sportiva), per aderire a quella che appariva una concezione più "tradizionale", appunto, del corpo atletico come corpo robusto: il corpo maschile che veniva ammirato dai lottatori bretoni non era insomma quello costruito nelle palestre o sotto la ghisa dei bilancieri, quanto quello "predisposto", quello robusto e forte per costituzione; quello "buono" per la lotta, più che quello "trasformato" dalla lotta (ivi: 211). Tuttavia, i presupposti secondo cui questi corpi forti e performanti diventavano le incarnazioni delle virtù connesse all'idea sociale della virilità erano esattamente le stesse rintracciabili in altre discipline di combattimento o di contatto, e il corpo "maschio" era quello muscoloso, prestante, potente, capace di imporre fisicamente (e letteralmente) la sua supremazia sugli altri corpi, abbattendoli a terra.

Secondo la realtà introdotta da William Wood nell'intervista che ho riportato poco sopra, per cui nel surf per «dominare» la *line-up* non c'è bisogno di essere dei ragazzoni né di esprimere una potenza muscolare particolare, ma può essere tranquillamente fatto con lo stile, con l'agilità, con l'eleganza, con l'astuzia, con la malizia e con la conoscenza profonda della geografia, delle dinamiche meteorologiche e della batimetria della costa, non riuscivo a capire quali fossero gli assunti capaci di renderlo quell'ambito privilegiato

dell'espressione e della costruzione della mascolinità che sembrava essere in Australia. Com'era stato possibile, per gli uomini che surfano, mantenere una relazione di dominio e di esclusione nei confronti delle donne (che sin dalla prima uscita in acqua ho realizzato essere in numero drasticamente minore rispetto agli uomini) in un'attività così scarsamente dipendente dai valori tradizionalmente e immediatamente attribuiti alla mascolinità nella cultura occidentale (la muscolarità, appunto, la forza fisica, eccetera) e così profondamente contraddistinta, invece, da valori tendenzialmente attribuiti, nell'universo sportivo contemporaneo, all'universo femminile (la grazia, l'eleganza, l'uso del corpo come veicolo espressivo, l'equilibrio), al punto di avvicinare il surf, anche nella concezione di tanti surfisti, a una danza (Booth 1999)?

Avrei scoperto insomma che è attraverso una complessa e quasi strumentale costruzione culturale dell'immagine del pericolo (Douglas e Wildavsky 1983) connessa al surf e attraverso la conseguente deliberata «presa di rischio» sportiva (Raveneau 2006), che i surfisti australiani fanno del surf un ambito di produzione della mascolinità, e che è esattamente una volta che esso si è definito in quanto tale che le ragazze sono state tenute a distanza, con la minaccia di «sembrare ragazzi» se si fossero dedicate a un'attività fortemente connotata dai caratteri attribuiti al genere maschile.

Per concludere, come ho cercato di dimostrare qui, la «partecipazione osservante» così come l'ha proposta Wacquant e soprattutto per come è stata reinterpretata da quanti hanno preso ispirazione da lui e ne hanno fatta l'unica metodologia di ricerca possibile nei contesti sportivi non è di fatto l'unico principio di intelligibilità a disposizione dell'etnografo. La conoscenza etnografica può nascere certo dal vissuto individuale dell'etnografo o dalla condivisione di un'esperienza tra lui e il suo interlocutore, ma può originare anche dalla constatazione di una differenza, dall'*incomprensibilità* di un'esperienza. Perché se è vero che è improbabile che siano i pesci a scoprire l'esistenza dell'acqua, parafrasando la celebre metafora di Clyde Kluckhohn (1949: 21), che sembra qui particolarmente azzeccata, ne consegue che «il modo migliore per sfuggire a questa cecità [...] è senza dubbio il comparativismo, che fa emergere le specificità dei fenomeni studiati» (Bromberger 2004: 120).

4. «Con quella faccia un po' così». Fenomenologia di una passione

Con quella faccia un po' così, quell'espressione un po' così
Che abbiamo noi prima di andare a Genova
E ogni volta ci chiediamo se quel posto dove andiamo
Non c'inghiotta, e non torniamo più
Eppur parenti siamo un po' di quella gente che c'è là che come noi
è forse un po' selvatica ma la paura che ci fa quel mare scuro
che si muove anche di notte non sta fermo mai
Genova per noi, che stiamo in fondo alla campagna
E abbiamo il sole in piazza rare volte
E il resto è pioggia che ci bagna
Genova, dicevo, e un'idea come un'altra
Paolo Conte, *Genova per noi* (1975)

4.1 «Il mare d'inverno»

La sabbia offre un appoggio instabile ai miei passi, cede sotto il peso dei piedi nudi e si ricompatta come può. Al buio, con le scarpe in mano percorro le poche centinaia di metri di spiaggia che mi separano dalla stanza che ho affittato per questi primi giorni, nella speranza di trovare presto una sistemazione più stabile. Il vento arriva dal mare e soffia forte, a raffiche, sollevando spruzzi di spuma e folate di rena. Non piove qua, ma al largo fulmini dai contorni netti squarciano il cielo, giù fino al mare, illuminando a tratti la scura coltre di nubi da cui scaturiscono. Sta infuriando la tempesta, all'orizzonte. A riva ne giunge solo un'eco, che basta però a turbare la mia serenità. Il rumore del vento mi agita, ma soprattutto è il fragore sincopato delle onde che acuisce il mio senso di inquietezza. La superficie del mare si muove disordinata, e i flutti frangono con cadenza irregolare sul bagnasciuga. Quando tira vento in prossimità della costa, soprattutto se spira forte verso terra, l'acqua si increspa e le onde arrivano frastagliate, disordinate e spumose da ogni direzione. Lo sanno bene i surfisti. È in assenza di vento o di lieve brezza

da terra che le onde trovano la loro regolarità, hanno modo di distanziarsi l'una dall'altra e prendono volume, battendo la battigia in maniera ritmica.

Stanotte invece l'aritmia di questi movimenti genera uno stato d'allerta costante nella coscienza. L'attenzione è stimolata continuamente, perché non c'è ciclicità in quello che percepisce: ogni stimolo giunge imprevisto. Sarà che sono atterrato in Australia da pochi giorni e il fuso orario scombussola i miei ritmi; sarà che la prospettiva di passare mesi in un paese sconosciuto, senza alcun contatto se non quelli istituzionali all'Università, offre più dubbi che certezze; sarà che la prima impressione che ho avuto dei surfisti locali, qualche ora prima al Sands Hotel di Coolangatta, non è stata la migliore – tra il tipo che, ubriaco, mi offriva gentilmente una birra e proponeva poco elegantemente alla barista di “darsi da fare” con me (“è italiano... *you know!*”, ammiccando), il povero spiantato di mezza età che capitava a terra dopo aver poggiato sul banco il bicchiere di rum vuoto e provato a scendere dal panchetto su cui era seduto e il gruppo di ragazzini scalmanati che sguaiatamente si arruffava in una rissa per via di una ragazza mentre uscivo dal locale. Sarà, ma questa irrequietezza meteorologica contribuisce concretamente ad agitare i miei pensieri. In questo senso, neanch'io sono mai stato moderno – direbbe Latour ([1991] 2009; si veda anche Douglas [1966] 1993) – e, insieme ai flutti, il vento scuote anche il mio stato d'animo. Allora cerco di fare ordine scrivendo, e comincio così il mio diario di campo:

Venerdì 2 settembre 2016, Coolangatta, QLD, Australia.

L'oceano ci affascina perché è bello o perché è così che ce lo hanno descritto? Voglio dire, c'è qualcosa di intrinsecamente bello nel mare? C'è qualcosa di bello in sé nel mondo, senza che la cultura, la storia, la vita, ci offrano i mezzi per apprezzarlo? Il senso estetico si sviluppa seguendo percorsi per così dire tracciati. Il mare non ci è sempre piaciuto, e non piace certo a tutti. Ai surfisti sembra “naturalmente” bello, eppure ai loro antenati (ai nostri antenati) il mare non piaceva mica tanto: portava nemici, tempeste e rogne. Al massimo poteva essere utile per tirarci fuori qualche pesce, ma divertirsi col mare, neanche a pensarci. Del resto, il concetto stesso di divertimento, e la sua separazione rispetto al tempo di lavoro, è un prodotto della storia. Il mare come luogo di svago e di evasione, le virtù curative della salsedine, il fascino delle zone costiere, tutto questo non è qualcosa che l'essere umano apprezza, punto e basta: è

qualcosa che l'essere umano *ha imparato* ad apprezzare.⁶¹ In fondo, nella minacciosa oscurità degli abissi, nella sua potenziale pericolosità, nell'irrequieto andirivieni dei suoi flutti, cos'ha l'oceano che ci ispira e ci conquista? L'ignoto genera timore ma anche fascino, è chiaro, ma per i surfisti il timore diventa semplice rispetto, niente che possa frenare il loro entusiasmo nei confronti del mare.

Il mare. L'inquietudine che mi provoca stanotte, mentre mi ci trovo davanti, col fragore delle correnti che si scontrano coi venti e originano onde irregolari che si schiantano sulla sabbia quando l'acqua diventa troppo bassa, mi fa riflettere. Come fa la gente a dire che il mare rilassa? Il mare agita; e ti turba quando *si* agita. Sono le dieci di sera del 2 settembre, e a Coolangatta, sulla Gold Coast, il mare è in tempesta. Non trovo ordine nel suo andamento, solo un caotico manifestarsi di energie imprevedibili. I suoi ritmi incerti mi mettono in allarme, ed è difficile trovare pace in questa confusione. Sono atterrato in Australia da tre giorni, avrei bisogno di andature concilianti, e invece mi trovo davanti questo brodo in ebollizione.

Forse è la confidenza con il mare che mi manca. Ne sono cresciuto lontano, e l'ho visto per lo più durante le vacanze estive, sulle miti coste tirreniche, in brevi momenti di sole e calma piatta. E adesso mi trovo qui, che «con quella faccia un po' così»⁶² guardo l'oceano, senza capirlo. Del resto, per me, che sto in fondo alla campagna, il mare «è un'idea come un'altra» (dal mio diario di campo, venerdì 2 settembre 2016).

Questa sensazione di spaesamento, inadeguatezza e incomprendimento ritornerà, come una costante, in altre pagine del mio diario di campo. Del resto, come avremo modo di vedere, si è trattato di uno di quelli che Michael H. Agar (1980) ha chiamato «punti ricchi» dell'etnografia: un'intuizione rivelativa (per quanto precoce) che orienterà le mie osservazioni e la mia ricerca. Infatti, sarà proprio dal riconoscimento di questa distanza, di questa difficoltà di comprensione, o meglio dalla presa di coscienza della mancanza di strumenti per comprendere, che partirà la mia riflessione. In fondo, come suggerisce Leonardo Piasere (2002: 43), lo «sradicamento esperienziale» è la prima tappa di ogni esperienza etnografica, e la riflessione su di esso, nei termini di una «curvatura

⁶¹ Vedremo più avanti come lo storico Alain Corbin ([1988] 1990) abbia tracciato la nascita e lo sviluppo, circoscritti alle regioni europee e poi adottate nel resto della società occidentale, di «sistemi di apprezzamento» del mare e della costa. Si tratta di modelli i cui tratti principali sono stati socialmente fissati tra la seconda metà del XVIII e la prima metà del XIX secolo e che hanno delineato, a livello collettivo, i presupposti, le modalità, le pratiche e i motivi della diffusione della villeggiatura costiera e del profondo appassionamento nei confronti del mare da parte delle popolazioni in cui quelle sensibilità si sono diffuse.

⁶² Conte, Paolo, "Genova per noi", 1975.

dell'esperienza» (ivi: 44), diventa strumento euristico indispensabile per sondare le distanze culturali. Di sicuro lo è stato nel mio caso.

In antropologia «la traduzione non riguarda l'equazione ma la *disequazione* di mondi» (ivi: 110), e «[la] messa in raffronto delle conoscenze che si acquisiscono con le conoscenze già note è un potente meccanismo di attenuazione del senso di sradicamento [nonché di conoscenza etnografica]» (ivi: 45), anche quando più che di conoscenze si parla di esperienze fisiche, sensoriali. Come ha ricordato Thomas Csordas (1990), del resto, la ricerca etnografica non si basa solo su dialoghi, interviste o conversazioni, ma consiste anche di esperienze corporee e sensoriali, e nel mio caso è stata proprio l'incomprensibilità di queste esperienze, o meglio il valore diverso assegnato loro da me e dagli individui che avevo di fronte, a suggerirmi la conferma etnografica di una verità antropologica ormai consolidata: la variabilità del mondo sensoriale (Howes, 1991; si vedano anche Geurts 2002; Goody 2002; Gusman 2011; Ingold 2000; Le Breton 2006; Matera 2002; Pink 2009; Porcello *et al.* 2010; Stoller 1997).

La mia limitata esperienza in fatto di mare è stata insomma quello che mi ha permesso, sul terreno, di elaborare una delle domande di ricerca principali di questa etnografia. Come si fa ad amare questo caos minaccioso? Come viene attribuito un aspetto positivo a «la paura che ci fa quel mare scuro, che si muove anche di notte e non sta fermo mai» (Conte 1975)? Come può quella «forza terrificante che si esprime in furore e schiuma e suono» (London [1911] 2016) trasformarsi in un parco divertimenti? Quali sono le «traiettorie di appassionamento» (Bromberger, 1998) che rendono il surf così coinvolgente per chi lo fa, al punto da apprezzarne anche gli aspetti frustranti o fastidiosi? Quali sono i presupposti, le pratiche, le retoriche e le poetiche sociali che permettono ai surfisti non solo di imparare a fare surf, ma anche di *goderne*? E non parlo, ovviamente, solo dell'atto di cavalcare un'onda, di cui anche da profani non è difficile immaginare la piacevolezza – la velocità, la spinta, la «vertigine», eccetera. Parlo anche di tutto il contesto: il vento freddo, il sale che secca la faccia, il sole che brucia le labbra, l'acqua nel naso e nelle orecchie, la sabbia nelle mutande. Come si fa ad *amare* sinceramente e spontaneamente tutto questo?

Mi sento in pace quando sono in acqua, mi sento pulito («*clean*»). È come se l'acqua salata ti facesse sentire vivo, capisci, *più* vivo. Ho sempre vissuto nei pressi dell'oceano («*by the*

ocean») e penso che sarebbe difficile staccarsene. Come ti ho detto, arriverà un giorno in cui verrò a vivere in Italia, ma farò fatica a stare lontano dall’oceano [...] Sai, quando fai *duck-dive*,⁶³ o quando nuoti e ti butti sott’acqua, la calma che senti... o quando c’è una grossa mareggiata e senti il frastuono dell’acqua e le onde che esplodono, la natura selvaggia («*wilderness*»), un sacco di cose mi legano all’oceano, un sacco di emozioni, credo che in fondo queste cose risvegliano i tuoi sensi, quando sei là in mezzo diventi più consapevole delle cose. L’odore dell’oceano, per esempio, risveglia il tuo olfatto, sei più sensibile alle cose (Duncan McKenna, intervista del 16 novembre 2017).

Comparando le parole di Duncan con quelle del mio diario di campo, è evidente che ci troviamo di fronte a interpretazioni e vissuti diametralmente opposti di una *medesima* esperienza. In molte altre interviste o colloqui informali che ho avuto con i miei interlocutori⁶⁴ la piacevolezza di queste sensazioni e la meraviglia di fronte a questi vissuti, persino quando erano drammaticamente spaventosi (come per esempio i racconti dei due incontri con degli squali dello stesso Duncan), emergevano come “naturali” e molto spontanee risposte agli stimoli che il contatto con il mare suscitava nei loro corpi.

4.2 «L’invenzione del mare».⁶⁵ Pratiche e rappresentazioni

Eppure, come scrivevo nel diario di campo, «il mare non ci è sempre piaciuto, e non piace certo a tutti». Del resto, storicamente la presenza del mare non ha necessariamente implicato la nascita di società marinare: le società che si organizzano attorno al mare, o quelle per cui il mare rappresenta una risorsa – o anche semplicemente un ambiente

⁶³ Il “*duck-dive*” è la manovra che i surfisti devono compiere per attraversare le onde e le schiume che li spingerebbero altrimenti indietro, verso la battigia, mentre remano in direzione del punto in cui le onde frangono. Si tratta di una manovra fondamentale, che viene caricata di un significato profondo dai surfisti, come vedremo nel Capitolo 5.

⁶⁴ Rispondendo alla «modesta proposta» di Glauco Sanga (2007: 131) di chiamare «“interlocutori”, e non più “informati”, le persone con cui lavoriamo nella ricerca etnografica», in virtù di una concezione ormai ampiamente condivisa dell’etnografia come dialogo, «incontro» tra soggetti interagenti che negoziano, e per questo co-costruiscono, un sapere, piuttosto che come sguardo unidirezionale di un soggetto scientificamente informato su di un oggetto portatore di cultura (Agar 1980; Bianco 1994; De Martino [1962] 2002; Fabietti e Matera 1998; Gallini e Satta 2007; Madden 2010; Malighetti e Molinari 2016; Pennacini 2011; Piasere 2002).

⁶⁵ Il titolo si rifà allo studio di Alain Corbin ([1988] 1990); sul tema si veda anche Löfgren ([1999] 2001), che nella sua *Storia delle vacanze* si è occupato della definizione turistica di una «spiaggia globale» che assume tuttavia, come vedremo, caratteristiche marcatamente locali nell’Australia contemporanea.

frequentabile – nascono, si sviluppano o spariscono per ragioni storiche, economiche e sociali oltre che geografiche ed ecologiche (Mondardini Morelli 1990: 5; si veda anche Mondardini Morelli 1985). Lo ha dimostrato con rigore storiografico Alain Corbin ([1988] 1990) nel suo saggio su *L'invenzione del mare: nella società occidentale* (in cui, come è stato premesso nell'Introduzione, possiamo far rientrare con le dovute distinzioni quella dominante sulla Gold Coast), la spiaggia è oggi meta scontata delle nostre vacanze, e tuttavia i «sistemi di apprezzamento» del mare e delle coste come luoghi di distrazione, di svago, di contemplazione e di relax sono stati in realtà definiti storicamente, attraverso l'elaborazione collettiva di particolari sensibilità culturali e di «nuove modalità di godimento» (ivi: 287), inedite almeno fino alla diffusione dei cambiamenti promossi dalla rivoluzione industriale che a partire dalla Gran Bretagna ha coinvolto tutto il territorio europeo nel corso del XIX secolo. Prima di allora, la spiaggia «suscitava paura e agitazione nell'immaginario popolare», ed era «sinonimo di natura selvaggia e pericolosa. Era il luogo in cui le navi naufragavano e accadevano catastrofi naturali» (Blei 2016, trad. it. a cura dell'autore). Prima di poter essere apprezzati e diventare luoghi di distensione e svago, il mare e la spiaggia hanno dovuto essere «addomesticati», in un processo storico complesso e articolato (Raban 1992).

Al di là di qualche antecedente fascinazione nel campo dell'arte (come ad esempio i pittori olandesi di marine del Seicento), in Europa il mare non era mai stato luogo di villeggiatura o meta di ricreazione prima della fine del XVIII secolo. È solo a partire dal 1750, nell'Inghilterra in piena rivoluzione industriale, che il discorso medico comincia a definire (e poi a celebrare) le virtù terapeutiche del mare e dell'aria aperta per una aristocrazia per la prima volta preoccupata della sua stessa igiene e del suo benessere fisico. I bagni in mare e la frequentazione della costa diventano, secondo una “moda” medica di grande presa nelle fasce più abbienti della società, un toccasana per tutta una serie di affezioni fisiche e psicologiche, dalla melanconia al rachitismo, dalla gotta all'impotenza, dalla tubercolosi ai problemi mestruali e all'“isteria”. Queste teorie riflettono e ispirano allo stesso tempo l'emergente definizione romantica di un nuovo modo di guardare al mare da parte di scrittori e artisti, che vedono adesso le coste oceaniche inglesi e francesi, dove gli elementi si incontrano in maniera terrificante ma proprio per questo affascinante (in una progressiva elaborazione dell'idea di «sublime»

elaborata in quegli stessi anni da Burke e Kant: si vedano Doran 2015; Levine 1985)⁶⁶ come luoghi selvaggi in cui poter recuperare un contatto più autentico con la natura e con l'interiorità individuale, lontano dall'urbanizzazione industriale che stava deumanizzando l'uomo contemporaneo, vittima degli inediti problemi fisici e morali (lascivia, vizio, eccetera) che gli ambienti urbani inevitabilmente procuravano (Corbin [1988] 1990: 85-104).

Grazie alle esperienze concrete di frequentazione della riva, il riconoscimento didascalico della bellezza del mare e delle rive nelle opere di poeti e pittori lascia lentamente spazio a un cambio di paradigma nei sistemi di giudizio e di apprezzamento di quei paesaggi, che da una distaccata visione da spettatori si arricchiscono dell'esperienza fisica, sensoriale e sinestetica dell'immersione corporea in quegli ambienti. Le nuove abitudini costiere danno vita a inediti «modelli di comportamento» e «schemi di valutazione» (ivi: 121) che, coralmemente, organizzano nuovi «sistemi di apprezzamento» del mare, delle sensazioni da esso trasmesse e dei modi (sociali) di organizzarle e di viverle (*ibidem*). Unanimamente, il discorso (e le mode) medico, l'arte e la letteratura, e i resoconti delle esperienze di chi comincia a frequentare il mare, gradualmente «vanno a strutturare una strategia emozionale, rivelando e propagando una diversa fruizione del mare» (ivi: 130).

Gradualmente, nel corso del XIX secolo, turismo e industrializzazione si sviluppano di pari passo e offrono alle persone sia il desiderio che la possibilità – dal punto di vista economico e dei mezzi di trasporto – di evadere. Con la diffusione dei mezzi di trasporto e l'«invenzione del tempo libero» (Corbin [1995] 1996), il «desiderio di costa» cessa di essere appannaggio esclusivo delle classi agiate e intellettuali e si popolarizza, diffondendo così sia *tra* che *nelle* società europee queste nuove «modalità di fruizione», di desiderio e di godimento della spiaggia (Corbin [1988] 1990: 321), socialmente definite e basate su di un'inedita prospettiva edonistica che trascende gli iniziali progetti terapeutici e intellettuali.

A fine anni 1980, Corbin aveva insomma già capito, prima che l'antropologia ne sistematizzasse lo studio (anzi, mentre l'antropologia, con Gilbert Durand [1960] 2009,

⁶⁶ Secondo Corbin ([1988] 1990: 168) è proprio Edmund Burke che, nel 1757, mentre le masse affollano le località balneari come Brighton, stabilendo «la supremazia delle pulsioni del sublime consacra il valore estetico dell'emozione che nasce dalla contemplazione dell'infinità del mare».

cecava di individuare le «strutture antropologiche» archetipiche, universali e poco sensibili alla durata, dell'immaginario), che le sensazioni (così come le emozioni: si veda Abu-Lughod e Lutz 2005) sono storicamente, socialmente e culturalmente situate (Classen 1997; Goody 2002; Gusman 2011; Howes 1991; Ingold 2000; Laplantine 2005; Le Breton 2006; Pink 2009; Porcello *et al.* 2010; Stoller 1997; Turner e Bruner [1986] 2001). In netto anticipo rispetto alle considerazioni (certo più puntuali dal punto di vista disciplinare che ci interessa) di Tim Ingold (2000) e della «fenomenologia culturale» (Jackson 1996b), dalla prospettiva dello storico Alain Corbin aveva già fatto notare, insomma, come le disposizioni, le possibilità di fruizione e le modalità di godimento del mare e della spiaggia vengono apprese entro sistemi di trasmissione storicamente e socialmente organizzati che permettono appunto di *imparare* a “sentire” gli stimoli sensoriali e a vivere uno specifico ambiente in un modo culturalmente appropriato.

Sono sempre stata curiosa, e ho sempre fatto un sacco di attività, ma il surf, appena l'ho provato mi sono detta «*this is my place*». In acqua mi sentivo a casa, era come essere a casa per me quando stavo nell'oceano, e questo fin dalla prima volta che l'ho provato. [...] E quindi è semplicemente una parte integrante della mia vita. E non mi aspettavo necessariamente che fosse così, ma «*it's just what it is*», non so come spiegarlo, è parte di me (Serena Lee, intervista del 4 novembre 2017).

L'immediatezza con cui Serena mi racconta di essersi sentita subito nel suo mondo quando ha cominciato a fare surf non nega il fatto che le sue esperienze siano possibili solo entro un orizzonte culturale in cui una frequentazione ludica ed edonistica del mare e delle onde sono contemplate, e in cui le modalità attraverso le quali se ne può trarre gioia, divertimento e soddisfazione sono socialmente (benché a grandi linee, vale a dire col beneficio delle variabilità individuali) elaborate. Le relazioni che i gruppi umani instaurano con gli ambienti in cui si muovono si definiscono storicamente, e inestricabilmente rispetto agli aspetti sociali e culturali. Cultura e natura sono parti di un sistema integrato (Ingold 2000, 2016). La naturalità con cui i surfisti che ho incontrato raccontano di vivere e godersi le onde e il mare non è insomma semplicemente

“naturale”.⁶⁷ È a certe condizioni sociali e culturali che essa può verificarsi. In fondo, lo stesso concetto di “*fun*” che determina il coinvolgimento di molti surfisti, cioè di un divertimento disinteressato e fine a se stesso, sarebbe difficilmente concepibile fuori da un contesto storico in cui il tempo libero è stato «inventato», ovvero separato dal tempo di lavoro, rivendicato come «tempo per sé» in cui poter inseguire e soddisfare i propri desideri, e quindi messo a disposizione di una «industria del divertimento» che potesse soddisfare una emergente «morale del piacere» (Corbin [1995] 1996).⁶⁸ È in un contesto in cui la fruizione della spiaggia e della battigia può essere coniugata secondo le logiche del consumo (tempo libero, turismo, divertimento, espressione e soddisfazione dei desideri individuali attraverso l’esperienza...) che il surf contemporaneo, almeno nelle culture e nelle società occidentali, acquisisce il suo senso.⁶⁹

⁶⁷ Come avremo modo di constatare nel prossimo capitolo, si tratta di una convinzione talmente radicata nella pratica che persino quando se ne occupano da un punto di vista critico e sulla base di una formazione accademica, pochi praticanti sono in grado di distaccarsene, dandola in qualche modo per acquisita.

⁶⁸ È quell’«etica del piacere» che aveva già individuato Jean Baudrillard ([1970] 1976), in una «società dei consumi» in cui anche le esperienze diventano modalità di consumo e in cui la costruzione stessa dei desideri individuali e della loro soddisfazione viene giocata sulle logiche del consumo. La realtà del tempo libero nella società contemporanea definirebbe un «*fun-system*» che poggia, secondo Baudrillard, su un principio di massimizzazione dell’esistenza, fondato sull’identificazione, sulla definizione e sulla conseguente soddisfazione dei propri desideri attraverso una sorta di voracità bulimica del consumo di oggetti, di relazioni e di esperienze – cui deve essere affidato, secondo il pensatore francese, un «valore segnico» completamente «arbitrario» che ne determina la funzione e, così facendo, ne alimenta il desiderio. Senza volersi spingere qui alle conclusioni estreme cui giunge Baudrillard nella sua teorizzazione (e nella sua critica) di una «iperrealtà» che fungerebbe da «simulacro», è innegabile tuttavia che nella attuale «ragione del mondo» (Dardot e Laval [2009] 2013) il principio della massimizzazione delle esperienze e dell’esistenza, concentrato sia nei contesti di lavoro che in quelli del tempo libero, sia diventato un imperativo morale del «soggetto neoliberista», impegnato in un lavoro continuo su se stesso volto al *self-improvement* e alla spendibilità delle proprie *skills* sulla scena sociale (Foucault [2004] 2005).

⁶⁹ Come avremo modo di vedere nel prossimo capitolo, sono diversi gli antecedenti del surf “moderno” cui questo potrebbe essere (e di fatto spesso viene) ricondotto. L’esempio più concreto è ovviamente il surf precoloniale delle isole delle Hawaii (si vedano per esempio Clark 2011; Finney e Houston 1966 e 1996; Ishiwata 2002; Walker 2008 e 2011), che ha giocato un ruolo diretto nella diffusione del surf sulle coste californiane e poi australiane. In molte altre tradizioni culturali in cui il mare è stato al centro della vita sociale delle popolazioni locali, sono state individuate o ipotizzate delle forme di sfruttamento della spinta delle onde, come ad esempio nel caso dei *caballitos de Totora* peruviani (Warshaw 2010; Hough-Snee e Eastman 2017) o nelle pratiche di navigazione di alcune popolazioni aborigene della costa australiana (Baker 2013). Ma il surf che viene praticato oggi sulle coste dei paesi occidentali, e dunque quello che è al centro della presente analisi, è essenzialmente un prodotto della società “postmoderna” e della separazione tra tempo di lavoro e tempo libero, ove quest’ultimo diventa l’ambito privilegiato – e talvolta l’unico possibile – per la rigenerazione, la distrazione, la ricreazione, l’esperienza estetica e ricreativa del mondo e delle sue risorse tipica del fenomeno turistico (Simonicca 2007), il perseguimento degli interessi e dei desideri di ciascuno e dunque la realizzazione individuale e la formazione del soggetto. Il surf sulle coste australiane oggi ha molto più a che fare con la motivazione turistica (e consumistica) di vivere il mondo e ciò che esso ha da offrire come esperienza utile al soddisfacimento dei desideri individuali e alla realizzazione del proprio *Self*, che non con le arti di navigazione delle popolazioni aborigene sulle stesse coste.

4.3 «Australian Beach Cultures». ⁷⁰ La spiaggia nella cultura australiana...

Australians are surrounded by beaches.
But this enclosure is more than a geographical fact [...];
the beach is an integral part of the cultural envelope
(Booth 2001a: 1)

Come ha fatto notare Douglas Booth (2001a) nell'opera a cui il titolo di questo paragrafo si ispira, queste sensibilità nei confronti del mare e della spiaggia hanno assunto in Australia un valore profondo e peculiare al tempo stesso. Anche qui «before it could be transformed into a theatre of pleasure, [the beach had to be] discovered, claimed and invented» (Lenček e Bosker 1998: XX). In questo processo di «invenzione» e definizione, nel corso del XX secolo la spiaggia e l'oceano si sono collocati al centro della vita sociale e culturale degli australiani, e non solo perché hanno rappresentato lo scenario privilegiato per l'evasione, per la socialità e per le attività quotidiane di molti abitanti permanenti o saltuari della costa, ma anche perché proprio sulle spiagge locali si sono giocati conflitti politici e sociali che hanno segnato profondamente la storia recente dell'isola, dinamiche di definizione dell'appartenenza identitaria, nazionale ed etnica, processi di (ri-)definizione dei ruoli e delle relazioni di genere, moti di liberazione dei corpi, pratiche e politiche di gestione e di controllo istituzionale. Se il tempo libero è una sorta di fede contemporanea, in Australia la spiaggia è il suo tempio.

Sulle spiagge della periferia di Sydney e delle cittadine della costa Est, per esempio, nei primi anni del XX secolo si sono svolte le proteste degli habitués della costa contro quelle leggi che, alimentate da un diffuso moralismo cristiano e dagli ideali vittoriani diffusi tra le classi dirigenti, avevano gradualmente portato nel secolo precedente alla proibizione dei bagni diurni («*daily bathing*») in buona parte dei litorali nazionali. I moti cittadini hanno infine avuto la meglio, ma la forza politica delle istanze dei moralisti con cui si dovevano confrontare li ha costretti a trovare motivazioni diverse, più profonde

⁷⁰ Un altro storico, Douglas Booth (2001a), ha ispirato il titolo di questo paragrafo. Booth infatti ha condotto uno studio fondamentale per definire il ruolo e il significato della spiaggia nel contesto culturale australiano che, come verrà chiarito nel paragrafo, fa parte, con tutte le sue peculiarità, del panorama culturale globale di un «mondo politico postnazionale» (Appadurai [1996] 2001).

rispetto al semplice desiderio ricreativo, per contrapporre la loro voce a quella dei censori (giustificazioni mediche, soprattutto). Questo ha fatto in modo che la spiaggia si radicesse in maniera ancora più profonda, nel corso dei decenni successivi, nella cultura e nell'immaginario australiano (ivi: 40).⁷¹

In tutta la seconda parte del XX secolo, le politiche economiche liberiste e fortemente permissive di molti stati dell'Australia si sono scontrate con la convinzione della maggior parte degli australiani che la spiaggia fosse una parte irrinunciabile della loro vita e della loro cultura. Al punto che, al volgere del secolo, la spiaggia aveva ormai assunto la sacralità di un luogo pubblico inviolabile da parte di interessi privati particolari.⁷² nel 1998, per esempio, l'installazione di una troupe hollywoodiana sulle spiagge del sobborgo di Avalon, a nord di Sydney, ha suscitato forti polemiche da parte della comunità locale, che contava tra i suoi abitanti diversi surfisti e che criticava con asprezza la concessione di permessi a quella «Baywatch crew» americana che stava direttamente minacciando «the “essence” of the Australian beach as a public resource» (Booth 2001a: 118). Il dibattito ha immediatamente assunto rilevanza nazionale, e le proteste e i moti di sdegno hanno costretto il governo a intervenire, far sgombrare la troupe, e promuovere una nuova legge che regolamentasse l'accesso dell'industria cinematografica agli spazi pubblici e in particolare alla spiaggia. Anche sulla Gold Coast, come vedremo, la popolazione locale si è recentemente opposta in più di un'occasione a progetti milionari di installazione di strutture ricettive e commerciali sulla battigia in nome della protezione della costa e delle sue preziose risorse, dimostrando che l'indignazione popolare, quando si parla della spiaggia, può avere la meglio anche su interessi economici di grandi proporzioni, che anche solo qualche metro indietro rispetto alla battigia avrebbero

⁷¹ Il secondo dopoguerra vede questi conflitti assopirsi, in virtù di una relativa liberazione dei costumi e di un'affermazione della spiaggia come ambito erotizzato di incontro sociale e – soprattutto – di definizione dei rispettivi ruoli di genere. Nel corso del secolo la spiaggia diventerà parte integrante della cultura e della quotidianità australiane, soprattutto nelle aree costiere di forte vocazione turistica come la Gold Coast (Booth 2001; Dutton 1985; Fiske 1983; Gibson 2001).

⁷² Salvo rare eccezioni per casi di pubblica utilità, come i club e le strutture dei surf lifesavers che ancora oggi pattugliano la costa, le attività commerciali e le pratiche edilizie sono vietate o rigidamente regolamentate sulle spiagge australiane, che rimangono dunque completamente prive di infrastrutture anche nei luoghi dalla più spiccata vocazione turistica come la Gold Coast, dove tra l'altro i piani regolatori sono tra i meno rigidi dell'intera nazione, come ha mostrato Dedekorkut-Howes (2016). Secondo l'analisi di Shields (1992), essendo state protette dalla privatizzazione, in Australia le spiagge sono rimaste in parte delle «free zones» «liminoidi» (Turner [1969] 2001) in cui l'usuale controllo sociale e istituzionale è rimasto relativamente estraneo e si è imposta una socialità più libera e potenzialmente anti-strutturale.

probabilmente incontrato limitate forme di resistenza (Bosman, Dedekorkut-Howes e Leach 2016; Dedekorkut-Howes 2016).

Tuttavia, nell'articolato processo storico che ha definito il valore del mare e della spiaggia nella società e nella cultura australiane, sono state definite anche le modalità di fruizione sociale di quei luoghi. Nei primi anni 2000, ancora una volta nei sobborghi di Sydney, la spiaggia è stata testimone di una delle pagine più buie della storia australiana. Nel dicembre del 2005, infatti, una serie di disordini di portata crescente ha coinvolto la spiaggia di Cronulla per poi diffondersi in altre località limitrofe, ed esplodere in una vera e propria sommossa popolare in cui, in una sorta di rigurgito etnico e razzista, una parte degli abitanti australiani bianchi di quelle zone – quella che sentiva di aver prodotto quelle norme, e di poterle (doverle) dunque tutelare – ha rivendicato la legittimità di una certa concezione della spiaggia – la propria –, a fronte della distorsione che a loro parere ne stavano quotidianamente facendo gruppi di residenti di origine diversa, prevalentemente libanese e della parte sud del bacino mediterraneo. Al grido di «Save Nulla, fuck Allah», gli autori dei disordini noti come «Cronulla race riots» (Evers 2008; A. Lattas 2007; J. Lattas 2007)⁷³ affermavano con fragore la legittimità di un modo preciso di vedere e di vivere la spiaggia, quello “australiano”, sostenendo l’urgente necessità di difenderlo dalla minaccia costituita appunto da gruppi etnici di frequentatori che, a quanto pare, coi loro comportamenti irrispettosi (musica, assembramenti rumorosi, comportamenti inopportuni nei confronti delle donne “locali”, affollamento delle onde locali senza mostrare il “dovuto” rispetto per i surfisti locali...) ne minavano i presupposti. In questa occasione, come spiega Andrew Lattas,

A culture of relaxation built around the beach, around the civilised enjoyment of the outdoors, is used as a point of contrast for a renewed Orientalism. It takes up breaches of everyday etiquette to create a psychological portrait of an uncivilised Arab Other who does not know how to relax and be peaceful (A. Lattas 2007).

⁷³ URL: <https://mashable.com/2015/12/07/cronulla-riots-10-years-on/?europa=true>; <https://www.theguardian.com/australia-news/2015/dec/09/cronulla-summer-simmering-tension-race-riots-10-years>.

Questi episodi, insomma, se da una parte sanciscono l'importanza della spiaggia nella cultura australiana contemporanea come era stata spiegata pochi anni prima da Douglas Booth, dall'altra esplicitano che c'è un modo legittimo di fruirne, mettono in chiaro quali sono le condizioni per frequentarla, e di conseguenza chi ha il diritto di frequentarla. L'esplosiva, inattesa traumaticità di tali eventi porta a galla tutta la pervasività dell'ambiente costiero nella vita degli australiani che ci vivono o lo frequentano. In tanti ne hanno scritto e ne scrivono, molti film e documentari ne parlano, in tv e su quotidiani e riviste è una presenza immancabile. La centralità della spiaggia e delle sue rappresentazioni nella quotidianità degli australiani è così significativa che essa definisce «their way of life or, in short, their culture [and] also project an image of Australia to the rest of the world» (Booth 2001a: 3).

4.4 ... e sulla Gold Coast

*People do not live in places
but in the description of places*
Wallace Stevens.

Quello che è stato detto nel paragrafo precedente è particolarmente vero sulla Gold Coast, dove la spiaggia è un riferimento costante. Non solo perché praticamente tutta la città si affaccia sul mare, in una striscia urbana che copre circa cinquanta chilometri di costa, e non solo per la vocazione fortemente turistica della regione, ma anche perché la spiaggia è uno spazio centrale nella vita sociale dei residenti. I notiziari locali mandano in onda su radio e TV, almeno tre volte al giorno, bollettini meteo con focus sulle condizioni del mare e indicazioni sulla direzione e altezza delle *swell* (mareggiate) e sulla forza e orientamento del vento. Insegne, pubblicità e prodotti commerciali evocano la spiaggia in ogni modo possibile, e la vita sociale si svolge prevalentemente negli immediati pressi della costa. Le scuole organizzano regolarmente attività sportive o ricreative sulla spiaggia. Nel fine settimana e in ogni ora libera della mattina e della sera le *esplanade* che seguono il lungomare, organizzate e curatissime, si riempiono di persone che corrono, passeggiano, spingono passeggini, suonano, socializzano, fanno yoga,

chiacchierano, meditano, bevono caffè americani, organizzano barbecue. Quando si prendono accordi per discutere di qualcosa con qualcuno, se non c'è esigenza di trovarsi in un luogo particolare, e anche se si tratta di questioni di lavoro, ci si dà appuntamento sulla spiaggia, o in qualche locale che vi si affaccia: così è stato per molte delle interviste che ho condotto, ad esempio, e non solo quelle svolte con i miei informatori surfisti, che necessariamente hanno con il litorale un rapporto particolare.

La Gold Coast è una regione metropolitana, ovvero un distretto amministrativo (un «local government area»: la City of Gold Coast) che soprassiede a circa 80 sobborghi (*suburbs*) disposti su una superficie di poco più di quattrocento chilometri quadrati lungo la costa sud-orientale del Queensland, al confine col New South Wales. La popolazione, pari più o meno a 580 mila abitanti all'ultimo censimento (2017), è una delle più estese d'Australia, e quella col più alto tasso di crescita.⁷⁴ Si concentra – rispecchiando la distribuzione dell'intera popolazione australiana – prevalentemente lungo i quaranta chilometri di costa che hanno reso famosa questa zona per le sue spiagge, per il clima, per il conseguente spregiudicato sviluppo urbanistico legato all'industria turistica e per le mareggiate che, soprattutto tra fine dicembre e maggio, generano alcune delle onde più spettacolari del mondo.

I primi insediamenti sulla Gold Coast, concentrati tra Southport a nord e Coolangatta nella parte meridionale al confine di Stato, risalgono ai decenni compresi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Negli anni 1920, con la fondazione del Surfers Paradise Hotel, la regione si afferma lentamente come meta turistica regionale e nazionale, per poi esplodere come destinazione internazionale e avviare uno sviluppo urbano senza precedenti nel corso degli anni Sessanta e più decisamente a partire dagli anni Ottanta (Bosman, Dedekorkut-Howes e Leach 2016; Evans 2007; Fitzgerald, Megarrity e Symons 2009; Jones 1986; McRobbie 1988; Mullins 1992; Prideaux 2004). Ancora oggi, questa crescita non sembra rallentare, sempre sotto la spinta dell'industria turistica, e di conseguenza delle opportunità offerte nel settore dell'edilizia.⁷⁵ Ayşın Dedekorkut-Howes, Caryl Bosman e Andrew Leach (2016) l'hanno definita una «sunbelt city»,

⁷⁴ Dati reperiti sulle aggiornatissime, curatissime pagine online dell'Australian Bureau of Statistics del 2017, URL: <http://www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf/DetailsPage/3218.02015-16?OpenDocument>.

⁷⁵ Dati forniti dalla City of Gold Coast, consultabili online sul sito: <http://www.goldcoast.qld.gov.au/default.html>, e dall'Australian Bureau of Statistics, 2018 (URL: http://quickstats.censusdata.abs.gov.au/census_services/getproduct/census/2016/quickstat/309).

volendola includere con questa formula tra quelle aree urbane in cui il clima, il paesaggio e il contesto sociale favorevole, assieme alle potenzialità turistiche presto sfruttate dagli investitori, hanno aperto la strada a flussi migratori in continua espansione e di conseguenza a opportunità economiche costantemente crescenti.

Attualmente, la Gold Coast è considerata appunto una città, ma assume un aspetto concretamente “metropolitano” soltanto nella parte nord, attorno a Surfers Paradise (sì, “Surfers Paradise”: non certo un nome scelto a caso) e Southport, dove gli sgargianti grattacieli affacciati sull’oceano disegnano uno skyline sconsiderato ma inspiegabilmente affascinante, che resta visibile da tutte le spiagge che scendono giù fino a Coolangatta, disegnando un’ampia curva esposta a nord-est. La parte meridionale, invece, ha più l’aspetto di una serie di località di villeggiatura, collegate dalla Gold Coast Highway, che unisce le estremità della città costeggiando il litorale in tutta la sua lunghezza. Questa distinzione, oltre a essere evidente anche al visitatore che capita in quelle zone per la prima volta, viene frequentemente usata dai residenti della parte meridionale per rivendicare un’autenticità che a nord sarebbe compromessa dalla barbarie dei visitatori e dall’opportunità degli imprenditori. «Io non ci metto mai piede lassù, in quella bolgia», mi dice Sue, la signora in turno con me al museo del surf. «Miami! Bel posto, proprio al confine, Marmaid Beach [subito a nord di Miami] è il limite massimo a cui puoi spingerti qui, più su diventa un bordello!» le fa eco Bob, un altro collega del museo, quando gli dico che mi sono trasferito a Miami.

Ecco, bravo, fai bene ad andarci solo per studiare lassù – mi dice Bruce, quando nel corso dell’intervista gli racconto che per il mio progetto collaboro con la Griffith University, il cui campus ha sede a Southport, a nord, ma che ho deciso di vivere e basare la mia ricerca nella parte sud. Tutti quelli che conosco e che vengono qui dalla Nuova Zelanda atterrano all’aeroporto di Coolangatta e vanno subito diretti lassù. E allora io gli dico “Ma dove vai, stai andando nella direzione sbagliata! Quando esci dall’aeroporto, svolta a destra [verso sud], non svoltare a sinistra, non c’è nulla da vedere lassù, è il peggior posto dove andare!” (Bruce McIntosh, intervista del 4 novembre 2016).

Ma poi, mentre stavo facendo application per il mio secondo post-doc, dopo due anni in Maryland senza onde, sapevo che avrebbe dovuto essere in un posto con le onde. Non mi importava che fosse splendido, ma almeno che ci fosse qualche onda. [...] e alla fine riuscii a

entrare qua. E non sono una fan della Gold Coast, odio Surfers Paradise, credo sia un dannato inferno, e mi fa venire i bordoni ogni volta che ci vado, ma pensai che avrei potuto vivere sulla Gold Coast se avessi preso una casa a sud, ed eccomi qua! [...] E qui finalmente il surf è ritornato a essere parte della mia quotidianità (Serena Lee, intervista del 4 novembre 2017).

Per descrivere la città nel suo complesso non riesco a trovare parole migliori di quelle che ho già usato nel mio diario di campo, in una descrizione che è stata rimaneggiata e pubblicata per una rivista online di viaggi e che dunque, correndo il rischio di adottare toni da panegirico, voglio citare:

La differenza tra la porzione sud della “città”, [...] da Coolangatta a Burleigh Heads, [...] e la caotica e commercialissima fascia settentrionale, da Mermaid Beach fino a Main Beach, è subito evidente. Se si esclude il fine settimana, quando villeggianti venuti da Brisbane, da Sydney o da chissà dove si riversano in massa sulle spiagge e – soprattutto – sulle strade costiere, generalmente Coolangatta, Tugun, Currumbin, Palm Beach e Burleigh Heads hanno l’aspetto di tranquilli sobborghi provinciali. Surfers Paradise, invece, è probabilmente una delle capitali mondiali dei tamarri. È la zona con la più alta concentrazione di strutture per l’accoglienza della Costa ed è assediata costantemente, incessantemente dai turisti e, di notte, da molesti e ubriachi gruppi di teenager che vanno a ballare i pezzi più zarrì della discografia internazionale. Di giorno, biondi anabolizzati a torso nudo o in canottiera e bionde con più molecole di silicone che di acqua tra una spalla e l’altra animano insieme alle famiglie di vacanzieri la zona pedonale, che non è altro che un grande centro commerciale compreso tra due o tre vie perpendicolari alla linea della spiaggia. Il modello “Baywatch” funge da riferimento estetico qua. Pick-up fiammanti col cassone coperto rombano mostrando i muscoli sul lungomare fino a raggiungere, le rare volte che il traffico glielo permette, il limite di velocità consentito (generalmente 50 o 60 km/h), in un’insensata gara a chi libera più decibel e pm10 nell’atmosfera.

Quelli che stanno “giù” dicono di non andare mai su, perché quell’ambiente non gli piace. Preferiscono la vita tranquilla della Gold Coast “autentica”, quella fatta da e per i residenti, e non quella dei turisti. Ma la Gold Coast autentica, che lo si voglia o meno, è anche quella dei turisti. Se si escludono i gruppi di aborigeni, di cui ormai si hanno solo poche tracce, e qualche sporadico e rurale abitante preurbano, lo sviluppo urbanistico dell’area comincia negli anni Venti del secolo scorso, proprio grazie all’impulso dell’industria dell’accoglienza. A partire dal secondo dopoguerra, e soprattutto negli anni Sessanta e Settanta, le spiagge, le colline di

foreste subtropicali, il clima sempre mite e soprattutto l'assenza di un piano regolatore rigido e coerente che limitasse le potenzialità espressive di architetti e costruttori hanno reso la Costa un paradiso per gli impresari edili. Gli investitori sono accorsi qua da tutta l'Australia, poi dal Giappone e da altre zone dell'Asia (Cina, Taiwan e Hong Kong in particolare).⁷⁶ Nell'ultimo ventennio del secolo lo sviluppo si è fatto rapidissimo, e non accenna a fermarsi.

Tutto questo ha dipinto un panorama sociale forse unico al mondo e in costante via di definizione. Ovviamente, non è solo lo skyline di Surfers o la geografia dei centri commerciali che cambia. Con essi, e forse ancora più in fretta di essi, cambia senza sosta anche la struttura demografica e la conformazione sociale di tutta l'area costiera. La porzione mobile della popolazione non è fatta soltanto di turisti: anche i residenti vanno e vengono, seguendo il flusso evolutivo degli spazi urbani, che crea continuamente nuovi distretti residenziali o commerciali e che ridefinisce di mese in mese le aree cool e quelle più sfigate. L'immigrazione costituisce un dato importante, soprattutto coi flussi aperti dall'Asia e dal Brasile (a cui probabilmente le recenti decisioni isolazioniste del governo metteranno presto un freno). Ristoranti e caffè aprono, fanno il pieno per un po', rimangono deserti e chiudono nel termine di qualche mese. Palm Beach, dove abito io, si è trasformata da area residenziale della working class (una working class particolare, con casette di legno, giardino, piscina e un paio di SUV parcheggiati in garage) a posto di gran moda in seguito all'apertura di uno, due, tre... almeno sette bar, ristoranti e club di grido nell'arco degli ultimi sei mesi.

Le strade della fascia costiera della Gold Coast (quella abitata) sembrano riflettere l'incessante mobilità sociale che la caratterizza. Dalla mattina alla sera, senza sosta e senza una logica costante, la gente macina chilometri in macchina congestionando le arterie principali. Non ci sono ore di punta, ci sono casomai brevi momenti di tregua; e la differenza tra parte nord e parte sud della città di cui parlavo sembra non avere conseguenze sulla viabilità. Non mi è capitato mai di viaggiare sulla M1, la superstrada che sale su fino a Brisbane, o sulla Gold Coast Highway, la strada a quattro corsie che corre lungo la costa, senza incontrare code ai semafori. Ci sono lavori ovunque. Si rifanno le strade, si posano nuove tubature, si costruiscono edifici e parcheggi dappertutto. "Road work ahead", "lavori in corso", nero su fondo giallo, è forse il segnale stradale più diffuso sulle strade della Gold Coast. Chilometri di lavori. E ogni chilometro, centinaia di lavoratori, ruspe, furgoni, geometri e betoniere. Verrebbe da chiedersi, visto che sono tutti a lavorare, come facciano a essere allo stesso tempo anche tutti in macchina (Nardini 2017a).

⁷⁶ Come spiega Hajdu (1999, 2005).

Effettivamente, la città è interessante proprio perché si presenta come un cantiere permanente, sia dal punto di vista urbanistico che sociale. I grandi investitori del settore turistico e l'industria edile le danno concretamente forma e, allo stesso tempo e di conseguenza, in maniera più o meno convergente le varie entità sociali, civili e istituzionali cercano di definirne l'identità. Per la gioia dell'antropologo (ma anche per complicargli la vita), la gioventù storica e l'estrema mobilità dell'area urbana hanno reso finora difficile l'affermazione di un'identità culturale precisa, univoca e stabile, fondata su radici solide. Tutto sembra costantemente in costruzione («Work ahead»). I flussi di persone, sia dall'interno che dall'esterno del paese, sono incessanti. Buona parte di questi movimenti non sono permanenti, ma periodici, e una parte di essi è chiaramente legata al surf, o in ogni caso alla spiaggia. In una indagine compiuta al fine di elaborare strategie politiche ed economiche concrete per gli anni a venire, l'amministrazione della City of Gold Coast ha stimato che circa 9,6 milioni di visitatori spendono del tempo in questa zona ogni anno.⁷⁷ Di questi, circa sei milioni sono vacanzieri, e quasi nessuno si perde l'occasione per godersi almeno un po' le spiagge locali.

Spiagge che sono tra le più belle ed estese d'Australia, e che coprono praticamente tutti i 50 e rotti chilometri di costa che ricadono sotto l'amministrazione cittadina. Spiagge che, come dicevamo, interpretano in maniera emblematica le caratteristiche sociali individuate da Douglas Booth per l'intero territorio australiano. Ciò che ha di particolare la Gold Coast rispetto al panorama nazionale nel suo complesso, è che qui soprattutto negli ultimi cinquant'anni – e quindi, praticamente, nell'intera storia della regione/città –, l'industria turistica ha partecipato, in una stretta quanto sorprendente condivisione di intenti con i residenti che gradualmente si sono trasferiti e stanziati in quest'area e con i media che ne hanno promossa un'immagine sfavillante e fuori dalle righe (Potts, Dedekorkut-Howes e Bosman 2013; Stockwell 2012), a costruire l'idea concreta di una specifica «life in the Gold Coast style» (Baker, Bennett, e Wise 2012: 99), fatta di affitti accessibili in resort sfavillanti, di sole e caldo per tutto l'anno, di una socialità vivacissima ed esuberante («*glamour*») ai cui eccessi si può sempre rimediare con la rilassante vita di mare. Una «vita in vacanza», di cui la spiaggia, la sua frequentazione quotidiana e la

⁷⁷ URL: <http://www.goldcoast.qld.gov.au/documents/bf/commercial-activities-ocean-beaches-consultation-report-final.pdf>.

comodità di quanti la frequentano (abbigliamento poco impegnativo, «boardshorts and thongs», costume e infradito) rappresentano il fulcro centrale. Un luogo in cui ci si può aspettare che i nostri sogni si avverino. Sulla Gold Coast, i media e l'industria turistica hanno contribuito a promuovere nella coscienza popolare l'idea di una "vita bella". Così, «[r]endendo familiare questa vita bella, i mass-media l'hanno fatta apparire tanto possibile quanto desiderabile per le masse» (Morin [1962] 2005: 130). Infatti, nonostante vi siano evidenti distinzioni nelle motivazioni che spingono le persone a vivere nella Gold Coast,

At the same time, there may also be an emergent experience of being a "Gold Coaster" that does not lodge in conventional questions of citizenship or community, but more in people's engagements with representations of regional "milieu", "stylistics", "ways of living". This experience is clearly and strongly mediated by commercially produced versions of "Gold Coast lives" and "lifestyle", but it is an experience that is, it would seem, becoming embodied and expressed by a surprising range of people in their own ideas of "life in the Gold Coast style". [... In all these senses,] the Gold Coast can only be described as a richly cinematic neighbourhood – something that works on-screen and for tourism. [...] Mediated representations of a "neighbourhood", such as those [...] produced by the marketing of high-rise buildings, or suggested by the sophisticated consumerism, the expensively promoted plastic surgery makeovers as well as the parochially "glitzy" social pages elements of Panache magazine, have the potential to overwhelm the lived community of residents. (Baker, Bennett, e Wise 2012: 98-9).⁷⁸

Nata e sviluppatasi prevalentemente come destinazione turistica, la Gold Coast non è un luogo in cui, come emerge da molti studi classici dell'antropologia del turismo (come accade per esempio nella maggior parte dei saggi inclusi in Boissevain e Selwyn (2004; si vedano anche Boissevain 1996; Scott e Selwyn 2011), le comunità locali, *già*

⁷⁸ Per rendersi conto fino a che punto questo sia vero sulla Gold Coast, basti pensare che, pur essendo statisticamente una delle città più sicure e tranquille dell'Australia (se si eccettuano i limitati disordini causati da qualche facinoroso sulle strade e nei locali di Surfers Paradise e Southport nelle notti dei fine settimana e dovuti all'abuso di alcol e sostanze), la Gold Coast ha una pessima reputazione, sia agli occhi dei residenti che del resto della nazione, proprio a causa dell'immagine mediatica che ne è stata elaborata e trasmessa da una serie di film e serie TV in essa ambientate, che ne hanno abilmente sfruttato alcuni tratti (la mobilità, l'esuberanza, la ricchezza, la spettacolarità architettonica, la gioventù) per descriverla come una capitale del vizio e del crimine (Stockwell 2012).

socialmente strutturate, vengono penetrate, agevolate, minacciate, riorganizzate o sottoposte alle sfide della commercializzazione delle aree costiere e della loro monopolizzazione da parte delle grandi industrie del turismo. La Gold Coast non è un contesto in cui la struttura sociale locale (tradizionale) subisce una riorganizzazione economica e sociale in seguito all'avvento del turismo. Al contrario, la Gold Coast nasce proprio come cantiere turistico, come una «infrastructure of pleasure» (Bianchi e Talavera 2004: 96) e si sviluppa come uno «spazio urbano con il consumo al suo centro» (*ibidem*). Lo sviluppo della GC si fonda insomma sulle basi economiche e sociali del consumo, che non si sovrappongono a una organizzazione sociale esistente ma che ne sono costitutive (anche il concetto di vivere la vita «in the Gold Coast style» è, di per sé, un'idea di consumo: consumare la propria vita secondo uno stile particolare, che abbiamo scelto e che ci rappresenta), e il problema della costituzione di una comunità, della formazione di un'appartenenza locale, della costruzione di un'identità è un'esigenza che emerge a posteriori, dopo la commercializzazione della costa e la sua organizzazione da parte delle *real estate companies*. Anzi, tali esigenze nascono proprio come conseguenza di questo: dopo aver spregiudicatamente edificato ogni spazio edificabile lungo la costa al confine con la spiaggia (zona legalmente intoccabile, abbiamo detto) con strutture ricettive destinate al turismo (Bosman, Dedekorkut-Howes e Leach 2016: persino i grattacieli di Surfers Paradise, per esempio, sono destinati all'accoglienza e non, come succede nella gran parte delle altre città moderne, anche in Australia, come uffici o sedi di aziende), non essendoci costantemente una domanda sufficiente di posti per le vacanze, le compagnie cominciano a offrire affitti a lungo termine, e le persone cominciano a trasferirsi qui in maniera stabile, in una sorta di “vacanzizzazione” o “turistificazione” delle loro vite quotidiane. In quel momento nasce la loro esigenza di sentirsi parte di quel posto, ed è così che si sviluppa l'idea di una vita «in the Gold Coast style», che è di conseguenza fortemente influenzata dall'immaginario turistico, vale a dire da quell'immaginario su cui le *real estate companies* avevano insistito per attrarre turisti a breve e a lungo termine (Baker, Bennett e Wise 2012).

Come Nataša Rogelja (2004) riscontra in alcune aree della Slovenia, la Gold Coast non è dunque solo un «place», ma è un «market-place», in cui la pragmatica realtà di farsi una vita attraverso le risorse costiere si incrocia con le rappresentazioni e mitologie create da e per i turisti assieme all'industria turistica. In questo contesto, in un esempio riuscito

di quello che Polanyi ([1944] 2010) ha chiamato l'integrazione del mercato e dei rapporti economici nel panorama più ampio delle relazioni e della vita sociale, l'immaginario locale è forgiato a un tempo dall'industria turistica, dai residenti, dalle politiche locali e dai turisti stessi, in una direzione che spesso converge e che in un modo negoziale tra le diverse parti in causa (e non secondo una passiva imposizione di immaginari da parte dell'industria e/o delle istituzioni) costruisce l'identità locale, un'identità che risulta sia vendibile per chi vuole averne un assaggio (i vacanzieri estivi, i turisti della domenica) sia auspicabile per chi vuole fare una scelta di vita.

Nella Gold Coast, in altri termini, i residenti hanno generalmente aderito a, e allo stesso tempo attivamente contribuito a comporre e organizzare, le narrazioni che descrivono la regione come un "paradiso in terra" e la vita su queste coste come la massima aspirazione possibile: «stairway to heaven», recita per esempio la didascalia di una foto di una delle scale che garantiscono l'accesso alla spiaggia di Kirra pubblicata sulla pagina Facebook del Surf Club Coolangatta,⁷⁹ facendo eco alle varie descrizioni e commenti che quotidianamente vengono fatti, sullo stesso registro, alle foto pubblicate dagli abitanti della Gold Coast sulle loro pagine social o su quelle dei canali ufficiali,⁸⁰ nonché alle esclamazioni continuamente rivoltemi dai miei interlocutori nel corso della mia permanenza in loco: «welcome to paradise!», «Another day in paradise!», «We're living the dream here, hun!». . . Questo è accaduto, almeno in parte, perché essendo la Gold Coast una città così mobile e di così giovane formazione, molte delle persone che ci vivono hanno scelto di trasferirsi qui a un certo punto della loro esistenza, proprio motivate e attratte dalle aspettative di un clima sano e mite tutto l'anno, di scorci mozzafiato, di un agile accesso alle meravigliose spiagge e dalle grandi opportunità lavorative, educative e sociali offerte da una delle aree urbane più popolate e attive d'Australia, ma anche dalle promesse astutamente costruite dal marketing turistico ed edile.

La percezione di chi si dichiara "Gold Coaster" è dunque profondamente influenzata dallo «sguardo del turista» (Urry [1990] 1995) e dall'elaborazione mediatica fatta della

⁷⁹ URL: <https://www.facebook.com/surfclubcoolangatta/posts/2132322883445766:0>.

⁸⁰ Tra le altre, quella dell'associazione Southern Gold Coast (URL: <https://www.facebook.com/SouthernGoldCoast/>), o quella della City of Gold Coast (URL: <https://www.facebook.com/cityofgoldcoast/>).

città, nella città. I canali televisivi, le frequenze radio e le pubblicazioni cartacee cui si ha accesso sulla Gold Coast sono tra l'altro sorprendentemente autoreferenziali: nella Gold Coast si parla prevalentemente della Gold Coast. L'universo mediatico immediatamente accessibile sul territorio (notiziari, telegiornali, programmi televisivi, quotidiani) concede uno spazio minimo alla cronaca e alla politica internazionale, margini leggermente più alti agli eventi nazionali, ma per il resto si concentra su quello che succede in loco, con ampia preferenza per gli eventi cronachistici, di gossip e sensazionalistici rispetto alle questioni sociali o politiche. Stephen Stockwell (2012) ha addirittura fatto notare come, in un contesto noto alle cronache per la tranquillità e la sicurezza dei suoi sobborghi (la criminalità, qui, è una criminalità prevalentemente finanziaria e raramente si esprime in azioni violente, se non nei sabati sera di eccessi), la produzione di pellicole a tema poliziesco che l'hanno scelta come ambientazione ne abbia creata un'immagine distorta, definendola come una delle «crime capital» dell'Australia contemporanea e contribuendo a diffondere una certa diffidenza nell'approccio dei visitatori e un certo timore negli abitanti (timore che giustifica in parte anche il pregiudizio dei residenti della parte sud nei confronti della parte nord che in quelle pellicole viene ripresa). Una diffidenza che viene espressa talvolta con parole di disprezzo nei confronti della «lost city of Gold», di quel «original Eldorado [that] has transformed into a steroid-fuelled, dystopian no-go zone, that on a bad night makes Dante's inferno look good», come la definisce Jimmy O'Keefe (2015: 37-8) su un servizio a essa dedicato su *Pacific Longboarders*, e come del resto emergeva dalle interviste riportate sopra.

In una realtà così prepotentemente influenzata dalle rappresentazioni create da essa e su di essa – in una «Gotham city» (*ibidem*) in cui i tassi di criminalità sono ridicoli se confrontati con qualsiasi altra città delle stesse dimensioni nel pianeta –, le immagini mediatiche e commerciali partecipano tutte a dar forma a una solida e coerente «iperrealtà», a un «simulacro» (Baudrillard [1970] 1976, [1968] 2009) della città che, pur non coincidendo necessariamente con la complessità della realtà empirica, contribuisce di fatto a darle forma e risulta dunque «vero», concreto, persuasivo ed efficace, e ha dunque il potere di orientare l'azione sociale, di cui contribuisce a strutturare le rappresentazioni, e di conseguenza i vissuti di chi concretamente vive questi luoghi. Nel contesto dell'Australia contemporanea, (scegliere di) abitare sulla Gold Coast significa dichiararsi cittadini di una «patria elettiva» (nei termini di Clara Gallini 2003) la cui

identità e la cui appartenenza si sono elaborate attorno all'idea originaria di una destinazione di vacanza.

E in effetti, di concerto, industria turistica ed edile, media, politici e residenti, sembrano aver fatto un lavoro egregio, dando vita a una realtà sociale «scintillante» (Potts, Dedekorkut-Howes, e Bosman 2013) dove tutto sembra perfetto, un mondo patinato fatto di gente bella, bionda, in forma e in salute, e dove l'ingiustizia, l'obesità, la malattia, la povertà vengono nascoste con sorprendente efficacia dietro fisici modellati dall'attività quotidiana o sottoposti a chirurgia plastica stretti in canottiere e pantaloncini sportivi, palazzi sfavillanti, cani curatissimi di razze rare, biciclette e macchine alla moda, locali che propongono le ultime mode culinarie o le qualità di caffè più in voga e che chiudono e riaprono a una velocità sconcertante, lungomare curatissimi, spiagge immacolate e – non ultimi – surfisti.⁸¹

4.5 «Surfers Paradise»

The subtropical, Pacific-edge Gold Coast city-region, abutting the New South Wales border in the Australian state of Queensland, is famous for its sun and surf. Although the country's sixth most populous city, it is popularly viewed as an overgrown resort town. Its glittering image as a vacation destination – with long stretches of white sandy beaches, a skyline of resort skyscrapers, [... and] the now century-old figure of the tanned and carefree surfer – dominates representation of the city in policy and publicity alike (Bosman, Dedekorkut-Howes e Leach 2016: 1).

Come si evince dalla descrizione che ne fanno tre dei suoi più informati analisti, nelle rappresentazioni che definiscono la città agli occhi dei visitatori, degli imprenditori, dei politici e dei residenti, l'immagine del surf e dei surfisti gioca un ruolo di primo piano.

⁸¹ Si tratta di una realtà quasi fastidiosa per chi, come me, viene da un contesto completamente diverso, in cui quello che qui si riesce così bene a nascondere emerge con evidenza. È sorprendente, e tutto appare come un paradiso artificiale, una grande finzione che ricorda un colossale Grande Fratello. Ho annotato queste sensazioni sul mio diario di campo quando, per la prima volta dopo mesi di permanenza, nei pressi di un Surf Life Saving Club sulla costa, dopo il tramonto, ho visto due barboni che cercavano gli avanzi di cibo lasciati da un gruppetto di ragazzi che avevano cotto della carne su uno dei BBQ pubblici disposti su tutto il lungomare. Ho avuto la sensazione di vedere finalmente il mondo reale, attraverso un piccolo oblò che quelle due persone avevano aperto in questo grande “*Truman Show*” (Weir 1998).

La Gold Coast è del resto uno degli epicentri del surf internazionale. Una mecca, per chi arriva per visitarla, una perla da difendere da quell'assalto per chi ci vive in maniera più o meno stabile. Lungo i cinquanta chilometri di costa che rientrano nella giurisdizione del City Council, rompono almeno tre o quattro delle onde più famose del mondo. Qualunque surfista, o chiunque abbia anche solo frequentato qualche sito o letto qualche rivista o qualche libro in proposito (come il recente Premio Pulitzer di William Finnegan [2015] 2016, che dedica un intero capitolo alla sua esperienza stagionale sulla Gold Coast) sa di cosa si parla quando si fanno i nomi di Kirra, di Snapper Rocks e del suo Superbank, o di Burleigh Heads e Currumbin Alley. In particolare, a Snapper Rocks (Coolangatta), destinazione inclusa da tempo nel circuito competitivo della World Surf League, l'organizzazione di surf professionistico che ogni anno gestisce il campionato mondiale ufficiale, rompe una delle onde più belle, lunghe e celebrate dell'universo surfabile, il Superbank (Lazarow 2008). Si chiama così un po' perché, con le giuste condizioni, genera effettivamente onde straordinarie ("super") e un po' a causa della sua natura parzialmente artificiale. Il Superbank è infatti un'onda ibrida che viene attivata da un *point-break* di rocce sporgenti,⁸² chiamato Snapper Rocks, e continua a srotolarsi quasi senza fine verso

⁸² Se non si tratta di onde straordinarie, tipo quelle generate da terremoti e tsunami, il moto ondoso è generato dal vento che soffia sulla superficie del mare lontano dalla costa, a volte a centinaia o migliaia di chilometri. Tendenzialmente, più ampia è la superficie marina su cui i venti hanno modo di soffiare, più grandi, distanziate e regolari saranno le onde (per questo, per esempio, il Mediterraneo produce onde di qualità solo episodicamente, perché la superficie sulla quale il vento soffia non è abbastanza estesa, e sulla costa arrivano spesso "onde di vento", «*windswell*», generate da perturbazioni poco lontane dalla costa). Man mano che si avvicinano alla linea di costa e arrivano in acque meno profonde, le onde assumono caratteristiche molto diverse in funzione delle geometrie del fondale (la batimetria) e si riorientano in seguito a un processo fisico chiamato "rifrazione", per cui l'onda perde velocità quando si trova in acque basse e l'accumula invece in acque più profonde. In particolare, le onde assumono le caratteristiche care ai surfisti nel momento in cui il fondale marino si alza e, proprio per effetto della rifrazione, la base dell'onda subisce un rallentamento, mentre la parte più alta continua a muoversi per inerzia, ovvero grazie alla spinta acquisita, a una velocità maggiore, finché non precipita sulla sua stessa base. Chiaramente, più improvviso sarà il cambio di profondità del fondale, più deciso e potente sarà questo processo, e quindi più rapida sarà l'onda e più la parte alta dell'acqua che essa muove sarà spinta lontano, disegnando i famosi "tubi", ambitissimi da tutti i surfisti esperti. Oltre alla topografia dei fondali, è anche la loro conformazione che influisce sulle caratteristiche dell'onda. In generale, in gergo tecnico si individuano tre possibilità: il *point-break*, il *reef-break* e il *beachbreak*. Il *point-break* è normalmente costituito dall'estremità ("point") di una baia, una propaggine di terra che si allunga in mare e crea un angolo lungo la costa. Quando la mareggiata incontra la propaggine, dove le acque sono meno profonde, le onde cominciano a frangere in direzione del centro della baia, seguendone il bordo. Si tratta di solito di *spot* (così vengono chiamati gli ambienti in cui si trovano onde surfabili) affidabili, protetti dal vento attivo che potrebbe rovinare le onde grazie alla presenza della baia, e lunghe – poiché possono seguire teoricamente il bordo della baia fino alla fine. Le onde che hanno reso così famosa la Gold Coast (Snapper Rocks, Kirra, Currumbin e Burleigh Heads) sono *point-break*. *Reef-break* sono invece chiamate le onde che colpiscono perpendicolarmente le barriere coralline o conformazioni rocciose di grandi dimensioni in un tratto di costa aperta. Non potendosi disperdere (come succede nei *point-break*) lateralmente (verso il centro della baia), l'energia generata

nord, seguendo i banchi (*super-bank*) di sabbia che col tempo si sono depositati lungo la costa grazie all'azione di un sistema di pompaggio artificiale della sabbia che ha il duplice scopo di tenere la foce del fiume Tweed, a sud, libera per la navigazione commerciale e di ovviare al problema dell'erosione delle spiagge limitrofe.⁸³ In giorni straordinari, quando tutte le "sezioni" del Superbank funzionano, collegandosi l'una all'altra senza soluzione di continuità, è possibile percorrere l'onda in tutta la sua lunghezza, da Snapper a Kirra, passando per Rainbow Bay, Greenmount Beach e Coolangatta Beach, in una corsa di quasi due chilometri attraverso porzioni tubanti, ripide e rapidissime. È un'esperienza che pochi possono vivere, perché quando le condizioni sono queste la corrente è estremamente forte e la line-up è affollatissima, coi surfisti più bravi del mondo a fare a spallate per arrivare per primi sul picco. Ma chi è uscito dalle profonde caverne d'acqua che in quest'area si formano, come appunto William Finnegan, parla di questa esperienza in termini estatici.⁸⁴ Ma anche tralasciando nomi così celebri, onde di buona e

dall'onda si concentra in questo caso sul picco stesso, che si fa dunque tendenzialmente più ripido, veloce e "tubante". I *beachbreak*, infine, sono le onde che rompono sui banchi di sabbia che movimentano i fondali sabbiosi delle coste. Si tratta chiaramente delle onde più imprevedibili, dal momento che i banchi di sabbia si muovono facilmente e non sempre la loro conformazione è quella giusta per trasformare le mareggiate in una risorsa surfistica. Ovviamente, la «scienza del surf» è una materia assai complessa e dipendente da teorie non sempre verificabili. Si è voluta dare, qui, un'idea molto approssimativa in modo tale da rendere il lettore in grado di comprendere i riferimenti che gli interlocutori (e io stesso) frequentemente fanno e la terminologia che usano. Per chi volesse avere una descrizione più completa, si rimanda all'ottimo testo divulgativo di Tony Butt ([2002] 2014).

⁸³ Si tratta del Tweed Sand Bypassing, un progetto congiunto, avanzatissimo e costosissimo, dei governi degli stati del Queensland e del New South Wales (URL: <https://www.tweedsandbypass.nsw.gov.au>). Quanto di più lontano, dunque, da quell'idea incontaminata di natura "vergine" che ne propongono i surfisti che sguazzano quotidianamente in queste acque, come vedremo nel prossimo capitolo.

⁸⁴ «Kirra si era svegliata. [...] Quell'onda era una bestia strana e sgraziata [...]. Non avevo mai visto nulla di simile. [...] Non aveva le dimensioni oceaniche né una parete gigantesca e splendida come quella di Honolua. Era un'onda più compatta e dozzinale. [...] Aveva alcuni difetti, una certa varietà, zone più lente, closeout. [...] Ma le onde migliori avevano un grado di *compressione* sconvolgente. Quelle più pesanti sembravano davvero accorciarsi, e raccoglievano un'energia incredibile mentre stavano per detonare sopra il banco di sabbia principale, che era quasi a pelo d'acqua ed era conosciuto come la sezione Butter Box. Nonostante il fondale sabbioso e l'aspetto rassicurante, era di fatto una sezione spaventosa. [...] Il segreto per surfare l'onda di Kirra era entrare nella sezione selvaggia a tutta velocità, surfando vicino alla parete, *infilarsi* e, una volta dentro, mantenere la calma e sperare che prima o poi il tubo ti risputasse fuori. [...] Quelli furono i tubi più lunghi della mia vita. E da questo nasceva la questione se darlo a vedere oppure no. Quando uscivi sfrecciando da un tubo profondo, la cosa migliore in assoluto era non fare nulla. Continuare a surfare. Comportarsi come se quelle cose succedessero sempre. Era difficile [...]. Lo sfogo emotivo di una piccola esultanza era quasi una necessità fisica. Magari non [...] le braccia in alto stile touchdown, ma riconoscere almeno che era appena accaduto qualcosa di raro e di tremendamente eccitante. Durante una delle più intense giornate di mare grosso, a Kirra, [...] mi infilai in un tubo oblungo, non cavernoso, e vidi la volta di schiuma di fronte a me che iniziava a frantumarsi [...]. Piegai la testa e mi accucciai, aspettandomi un colpo fortissimo, ma riuscii a mantenere salda la direzione e sbucai fuori per un pelo. Mentre uscivo, sbigottito, rialzandomi con calma e cercando di non tradire emozioni, vidi Bryan in mezzo ai surfisti che remavano per superare la spalla dell'onda. Sentii qualche fischio, ma da lui niente. Più tardi

ottima qualità spazzano la costa in tutta la sua lunghezza, e per fortuna la quantità elevata di *point-* e *beachbreak* distribuisce un po' la folla che accalca gli spot più famosi.

La conformazione della costa, le fortunatissime condizioni pedo-climatiche e la prossimità delle onde al tessuto urbano e a tutte le opportunità lavorative, abitative, educative e sociali che questo comporta rendono la Gold Coast, a tutti gli effetti, un paradiso del surf, in cui gli abitanti possono farsi una vita senza rinunciare a entrare in acqua praticamente tutti i giorni: «qui abbiamo onde trecentosessantacinque giorni l'anno – mi dice Darren, surfista locale – e quando non trovi onde da nessuna parte vai a D-Bah [il nickname per Duranbah Beach] e in ogni caso ti diverti» (intervista del 17 ottobre 2017). Parlando di sé ma riflettendo l'esperienza di molti altri interlocutori, Murray Bourton, vecchio surfista e produttore di tavole (“*shaper*”) di fama internazionale, mi dice:

I point breaks qui sono tra i migliori del mondo. Le onde qui sono davvero particolari e... uniche. Ma io sono venuto qua anche per il caldo e per il clima [...] perché qui è il posto più a nord in cui ti puoi spingere sulla costa Est e continuare a vivere e lavorare, senza per forza finire in un deserto [...]. Ho cinque figli, e ho già dei nipoti, e sono tutti ben istruiti e a differenza di molti amici surfisti, ho scelto di non farli crescere in un cazzo di deserto così che io potessi continuare a surfare! Devi essere realista nella vita, se c'è un posto in cui puoi vivere e surfare e lavorare direttamente sulla spiaggia è proprio questo. E poi, dal punto di vista degli affari, questo è l'epicentro della produzione di tavole da surf in Australia [«the epicenter of surfboard manufacturing in Australia»]. Ci sono tre epicentri, uno alle Hawaii, uno in California e uno qua (Murray Bourton, intervista del 31 ottobre 2016).

Per tutti questi motivi, e per un peculiare approccio al surf che verrà ampiamente discusso nel capitolo successivo, una tradizione surfistica precoce, demograficamente rilevante e socialmente riconosciuta si è imposta, ormai da un paio di generazioni, sulla Gold Coast. Nella sua analisi sul valore sociale ed economico del surf amatoriale («recreational surfing») sulla Gold Coast, nel 2009 Neil Lazarow (2009; 2010) stima che

gli chiesi se avesse visto l'onda. Mi rispose di sì. Mi disse che non mi ero regolato. Ero uscito con le mani giunte in preghiera. Una roba imbarazzante. Non stavo mica pregando, risposi. Era solo un piccolo ringraziamento. Le mani erano solo giunte, ma non sollevate. Ero mortificato» (Finnegan [2015] 2016: 241-248 *passim*). Il capitolo sul «Lucky country» si può leggere, in inglese, anche online, all'indirizzo: <https://www.swellnet.com/features/lucky-country-extract-barbarian-days-william-finnegan>.

complessivamente sulle spiagge cittadine si muovano tra i 65 e i 120 mila surfisti, se si contano anche i turisti. Secondo i suoi calcoli, questo significherebbe che una percentuale compresa tra il 12 e il 20 per cento della popolazione residente fa surf (Lazarow 2010: 224-7). Come notava già Finnegan all'epoca della sua permanenza su queste coste, nell'estate 1978-79, quando pure la popolazione locale era praticamente un quinto di quella attuale (Bosman, Dedekorkut-Howes, e Leach 2016: 4),⁸⁵ i surfisti del posto erano già tantissimi e, pur essendo già allora molto poco accoglienti, erano incredibilmente preparati, nonché stimati e radicati nel tessuto locale:

Ce n'erano migliaia. Il livello era altissimo e la competizione per assicurarsi le onde era pazzesca. Come dappertutto, ogni spot aveva la sua cricca di habitu , le sue star, i suoi vecchi leoni. Ma in ogni cittadina di mare della Gold Coast – Coolangatta, Kirra, Burleigh – c'erano club in piena regola, conventicole e dinastie familiari. C'erano anche orde di turisti e viaggiatori della domenica... (Finnegan [2015] 2016: 234-6).

Il surf sulla Gold Coast si   affermato come parte integrante della vita sociale locale, al punto che, come esito di un elaborato e corale processo di patrimonializzazione che ha coinvolto surfisti, club, istituzioni, cittadini e imprese,   entrato far parte a tutti gli effetti dell'eredit  (e dell'identit ) culturale della regione, come sar  pi  ampiamente descritto nel prossimo paragrafo. L'immagine del surf e dei surfisti   stata poi ampiamente e abilmente sfruttata dall'industria turistica, che in stretta collaborazione con le istituzioni locali, considerato l'indotto derivabile dalla "ricerca dell'onda", ha avuto tutto l'interesse nel promuovere e diffondere l'immagine della Gold Coast come paradiso surfistico (letteralmente, un "Surfers Paradise"). Il surf   diventato a tutti gli effetti un *brand* che sponsorizza le spiagge locali: nelle locandine, nelle brochure e nei siti internet che promuovono le vacanze nelle spiagge locali,   immancabile l'immagine di un surfista.⁸⁶ Un brand particolarmente efficace, a quanto mi dice Emi, grande esperto di surf trasferitosi a Byron Bay da una decina d'anni:

⁸⁵ Secondo le statistiche riportate dagli autori, in quegli anni si era da poco superata la soglia dei centomila abitanti.

⁸⁶ Si vedano, giusto per fare due esempi, il sito sponsorizzato dal City Council, Visit Gold Coast (URL: <https://www.destinationgoldcoast.com/tours-to-take/water-activities>), o il sito ufficiale dell'agenzia governativa Tourism Australia (URL: <https://www.australia.com/en/places/gold-coast-and-surrounds/guide-to-the-gold-coast.html>).

Il surf sulla Gold Coast è diventato un marchio: a livello politico, mediatico e commerciale la Gold Coast è stata promossa come la regione migliore d’Australia per il surf, ma non è necessariamente così. Sulla costa Est, giù fino a Sydney, si trovano spot altrettanto validi e altrettanto consistenti. La vera differenza l’ha fatta il marketing. E io non capisco proprio perché anche i surfisti locali insistano ancora con questa promozione spinta, nonostante abbiano davanti casa gli spot più affollati del mondo. Negli altri posti ci pensano due volte prima di farsi pubblicità. “Bisogna spingere il marchio”... e che vuoi spingere, ché dopo ti tocca fare le onde a due piani per accogliere tutta quella gente! Fermo restando la qualità e la quantità delle onde, la Gold Coast è stata promossa come un paradiso dei surfisti, mentre ormai somiglia più a un inferno, con tutta la gente che c’è in acqua! (Emi, intervista del 29 agosto 2017).

La rilevanza economica e sociale del surf (Lazarow 2009 e 2010) ha dato ai praticanti anche un certo potere di influenza nelle decisioni politiche locali, al punto che è stato elaborato una sorta di piano regolatore della spiaggia e della costa, il City Council Surf Management Plan, in cui amministratori, ricercatori, tecnici, esperti, imprenditori e surfisti hanno elaborato una serie di strategie, politiche e pratiche per la buona gestione della costa, e hanno composto un panel decisionale in grado di esprimersi sulle linee politiche e sulle decisioni che l’amministrazione dovrà adottare per la salvaguardia e il miglior sfruttamento delle preziose spiagge (Ware, Lazarow e Hales 2017).⁸⁷ Le onde e le spiagge della Gold Coast sono anche rientrate in un programma di tutela promosso da un’associazione *non-profit* americana in collaborazione con le associazioni e le amministrazioni locali, la World Surfing Reserve (WSR) list, impostata sul modello delle liste Unesco di tutela dei patrimoni, di cui parlerò più estesamente nel prossimo paragrafo.

⁸⁷ Il piano è pubblico e, per quanto contestato da alcuni (come vedremo), costituisce una rarità a livello internazionale. Può essere scaricato e letto dal sito del City Council, a questo indirizzo URL: <http://www.goldcoast.qld.gov.au/thegoldcoast/surf-management-plan-23579.html>.

4.6 La patrimonializzazione del surf sulla Gold Coast⁸⁸

Il surf, dunque, rappresenta sulla Gold Coast ben più di un business. È anche, appunto, una parte essenziale della vita quotidiana e dell'identità culturale della città. Quando si pensa alla Gold Coast, come del resto accade quando si pensa alle Hawaii o alla California, si pensa automaticamente anche al surf.

Say the word “California” and images likely to come to mind involve sunny beaches peppered with bikini-clad girls and tan, ripped surfers. Advertisers and marketers of all stripes, after all, have long peddled these images to sell everything from beer to timeshares. California is as synonymous with surfing as it is with Hollywood and Disneyland (Gilio-Whitaker 2017).

Le stesse, identiche parole potrebbero essere state dedicate alla Gold Coast. In maniera conflittuale rispetto alle orde confusionarie e festose di turisti in cerca di evasione che ne affollano la parte nord e rispetto ai pregiudizi di quanti deplorano simili manifestazioni e vedono la Gold Coast come «Australia's playground» (Dedekorkut-Howes e Bosman 2015) e, di conseguenza, come un «cultural desert» (Wise 2006), «a sunny place for shady people» (Jones 1986), i residenti più stabili, più o meno in sintonia con le autorità e gli organi amministrativi del City Council, stanno cercando proprio in questi anni di respingere le «scarpe bianche» (*Kicking off the White Shoes*, dal nome di un documentario di Jeff License 2012, che parla proprio di questo, dando voce ad artisti e creativi di vario genere che operano sulla Gold Coast, sostenendo che, oltre agli affaristi e alle «scarpe bianche» indossate dalla *upper class*, c'è di più) e di affermare un'identità culturale che vada oltre allo stereotipo della città come resort turistico a cielo aperto. E lo fanno soprattutto cercando di sviluppare, come accennavo, una vitalità sociale e culturale nella rete urbana, con l'organizzazione di eventi artistici, sociali, sportivi, musicali eccetera, e attraverso la promozione di un orizzonte di valori condiviso che possa dare forma a uno “spirito” del luogo, un'identità culturale fatta di prospettive e aspettative di vita condivise:

⁸⁸ Parte dei dati contenuti in questo paragrafo sono stati proposti per la pubblicazione (e sono attualmente in revisione – *peer review*) in una Special Issue del *International Journal of the History of Sport* su “Cultures, Communities and Heritage: Past, Present and Future Perspectives”, con il titolo “Living the dream?. Surfing as a cultural heritage on Australia's Gold Coast”.

la vita «in the Gold Coast style», appunto, rilassata e amichevole (*easygoing*), dinamica e salutista (*healthy*), di cui parlavamo.

In questo complesso processo culturale di definizione dei tratti emblematici della Gold Coast e dei suoi abitanti, il surf ha rappresentato e rappresenta un elemento costitutivo e, contrariamente all'immagine che se n'è avuta altrove come attività alternativa e contro-culturale, consociativo: il surf fa parte a tutti gli effetti dell'immaginario culturale locale e crea non solo socialità, ma anche, contemporaneamente, *identità*, offrendo ai residenti (e non solo a quelli che surfano) un motivo valido (socialmente accettato e, anzi, valorizzato) per costruire l'appartenenza e sentirsi "Gold Coaster".

Del resto, il surf e il suo immaginario contribuiscono in maniera evidente anche a strutturare l'iconografia (Cosgrove e Daniels 1988; Gammon e Elkington 2015; Tilley 1994; Vertinsky e Bale 2004) e il paesaggio (Hirsch e O'Hanlon 1995; Janowski e Ingold 2012; Lai 2000; Lovell 1998; Turri [1974] 2008) locali, oltre che a definire e alimentare un «sense of place» (Feld e Basso 1996; Gallini 2003; Gupta e Ferguson 1992; Lovell 1998; Low e Lawrence-Zúñiga 2003; Tuan 1975) là dove l'appartenenza difficilmente si può cristallizzare attorno a forme tradizionali di esistenza, a testimonianze monumentali di presenza, o a dinastie familiari. Così, per promuovere l'appartenenza in una città che esiste come tale, di fatto, solo da un paio di generazioni, per costruire una qualche forma di «presenza» (De Martino [1948] 2007) in un luogo cui è stata negata, fino a questo momento, l'esistenza, relegata appunto all'avidità dell'industria turistica e all'illusorietà dell'immaginario da essa costruito, gli abitanti della Gold Coast stanno cercando di far leva su alcune caratteristiche emblematiche della loro città, tra cui giocano un ruolo chiave, appunto, il "lifestyle" locale, la relazione privilegiata con la spiaggia, e non ultimo il surf, il tessuto sociale storicamente creato in queste coste, e la dinastia di campioni «*born and bread*» in mezzo alle sue onde.

L'iconografia surfistica è onnipresente sulla Gold Coast, come lo sono i servizi dedicati a chi fa surf. In prossimità delle spiagge principali ci sono sempre parcheggi per le auto, dove si alternano continuamente surfisti che si asciugano con altri che si mettono costume e muta e incerano la tavola per prepararsi a entrare in acqua. Bagni pubblici e docce calde gratuite e fruibili da chiunque sono distribuiti su tutto il lungomare, in prossimità di quasi tutti gli accessi alla spiaggia (vale a dire praticamente a intervalli di poche centinaia di metri l'uno dall'altro). Sugli autobus e sull'unica linea di tram esistente

si può portare la tavola, e in molti mezzi è prevista un'apposita rastrelliera (“*surf-rack*”) in cui poterla sistemare comodamente, senza doverla tenere ferma (Immagini 3 e 4). I “surf shop” costellano la Gold Coast Highway e tutti i sobborghi della città, creando un affresco urbano surreale, fatto di insegne con tavole e celebri brand surfistici (Billabong, Quiksilver, Rip Curl, Rvca, Patagonia, e tutte le firme più o meno legittimate come «autentiche» dal mondo selettivo dei surfisti: Ford e Brown 2006: 56; Gibson e Warren 2018), vetrine con foto gigantesche di surfisti, rastrelliere di tavole nuove e usate che affollano i marciapiedi.

Sulla Gold Coast fioriscono anche i produttori di tavole (gli “*shaper*”), industriali o artigianali, e i “*ding repairs*” che sistemano le tavole accidentate. I Boardriders Clubs (club di surfisti con finalità competitive e aggregative) troneggiano ormai sulle spiagge più famose a fianco dei consueti Surf Life Saving Clubs, le uniche strutture che possono essere costruite sulla spiaggia. Le scuole offrono programmi speciali per i piccoli e giovani surfisti impegnati nei circuiti competitivi (come il programma «Surfing Excellence» alla Miami State High School),⁸⁹ ed espongono nei loro cortili e ai loro ingressi grafiche esplicitamente ispirate al mondo del surf. Adornamenti simili decorano i giardinetti coi giochi dedicati ai bambini, e tavole da surf vere o posticce adornano gli esterni e gli interni di bar, ristoranti, alberghi, e persino di qualche supermercato, attività che spesso portano sulle insegne nomi derivati dal mondo surfistico («Après Surf», «High tide», «Aloha Bar», «Sandbar», e così via). Persino le panchine, in certe passeggiate lungomare, hanno la forma di tavole da surf, e sculture, statue, memoriali e targhe celebrative glorificano la scena surfistica locale (come ad esempio la statua del campione autoctono Michael Peterson a Kirra, o la targa posta a Coolangatta in occasione dell'inclusione della Gold Coast nella World Surfing Reserve list: vedi Immagini 5, 6 e 7).

Per tutti questi motivi, la Gold Coast sembra un'incarnazione concreta dell'immagine del «surfing place»⁹⁰ ideale, così come è stata coralmemente elaborata (di nuovo) dai surfisti

⁸⁹ URL: <https://miamishs.eq.edu.au/Curriculum/Excellenceprograms/Pages/Surfing-Excellence.aspx>.

⁹⁰ Nella sua analisi del surf a Durban, in Sudafrica, Robert Preston-Whyte (2002) analizza i processi sociali di costruzione dei «surfing space» come spazi socializzati. Per quanto sia molto utile, la sua definizione si limita tuttavia a descrivere le aree marine in cui i surfisti concretamente si muovono per lo scopo prettamente inerente al surf di cavalcare le onde con le loro tavole. Preston-Whyte considera solo in maniera marginale la relazione tra le line-up locali e la città che sta dietro la spiaggia. Adottando la distinzione tra «space» e «place» proposta da Henri Lefebvre ([1974] 2018) e rivista più recentemente da Setha M. Low

e dai media specializzati e generalisti (Wheaton e Beal 2003); un posto in cui i sogni (surfistici, stavolta) si realizzano, appunto. La rilevanza della costa, delle spiagge e del surf è d'altro canto ampiamente riconosciuta non solo dagli investitori, come abbiamo detto, ma anche a livello politico. La voce dei surfisti viene tenuta in particolare considerazione quando si tratta di scelte che riguardano la costa, sia perché essi storicamente hanno fatto sentire la loro voce quando decisioni urbanistiche sconsiderate hanno avuto, o rischiato di avere, influenze negative sulla regolarità e sulla qualità delle onde locali (come vedremo nel prossimo paragrafo), sia perché essi costituiscono ormai un bacino elettorale non trascurabile non solo a livello cittadino (o dei singoli sobborghi), ma anche a livello statale, nell'intero Queensland.

I surfisti vengono coinvolti nei piani e nei progetti politici di gestione della costa, come ad esempio il citato, ambizioso Surf Management Plan della City of Gold Coast che «provides world's best practice coastal management strategies to preserve and enhance the city's surfing amenity»,⁹¹ «defines surf amenity from a stakeholder's point of view as well as from a scientific point of view» e «acknowledges the enormous value of surfing to the local economy not only in direct and indirect expenditure but also the social and environmental values» (City of Gold Coast 2015: 3). Quando invece non si sentono coinvolti, o gli orientamenti politici del Governo statale o dell'amministrazione locale non sembrano rispettare le loro esigenze o minacciare l'integrità delle onde e delle coste, i surfisti della Gold Coast non fanno mancare di far sentire la loro voce nel quadro di una sensibilità ambientale sviluppata talvolta più entro una logica strumentale di protezione delle loro onde preferite che non in base a una visione politica più ampia di salvaguardia dell'ambiente. Per esempio, i surfisti si sono mobilitati più volte contro la proposta, dibattutissima sia sul piano politico che su quello civile, di costruire su una delle spiagge locali, The Spit,⁹² un futuristico, gigantesco e costosissimo attracco attrezzato per navi da crociera (un Cruise Ship Terminal), il cui progetto è rimasto per il momento sospeso e ha

and Denise Lawrence-Zúñiga (2003), ove il «place», il “luogo”, è uno spazio socialmente e culturalmente definito e organizzato, propongo qui l'idea della Gold Coast come «surfing place», ovvero come un ambiente socio-culturale profondamente caratterizzato dalla pratica del surf, dai suoi praticanti e dai valori che ne emergono, e la cui conformazione sociale contribuisce viceversa a caratterizzare l'azione e le interazioni sulle line-up. Un approccio simile è stato proposto anche da Jess Ponting (2009).

⁹¹ URL: <http://www.goldcoast.qld.gov.au/thegoldcoast/surf-management-plan-23579.html>.

⁹² Informazioni sul progetto possono essere trovate a questo indirizzo URL: <http://www.goldcoast.qld.gov.au/ocean-side-cruise-ship-terminal-faqs-41955.html>.

dato vita a movimenti organizzati di protesta fortemente sostenuti dai surfisti locali, come Save our Spit.⁹³

Nel riconoscimento del valore sociale, culturale e, in definitiva, politico del surf sulla Gold Coast si è mossa l'iniziativa di istituire, nel 2009, il Surf World Gold Coast Museum, il museo del surf di Currumbin presso il quale ho prestato servizio per un anno.⁹⁴ Qui, in linea con le dinamiche patrimoniali, si cerca di offrire un ritratto del «culture and character of the Gold Coast and Australia's surf heritage», facendo riferimento a una serie di oggetti, tra i quali «surfboards, photographs, oral histories and memorabilia».⁹⁵ L'immagine che ne emerge aderisce a quella narrativizzazione messa in atto dalla comunità surfistica globale (Ford e Brown 2006) in cui le origini premoderne del surf (il surf alle Hawaii, i primi incontri con gli indigeni locali da parte di James Cook) vengono romantizzate e ipostatizzate in un nostalgico e idealizzato “mito delle origini”. Ma qui il racconto prende una piega particolare, dal momento che il principio di nostalgia che viene applicato alle storie nebulose del surf hawaiano viene dedicato, con trasporto ben maggiore, anche alle storie “fondative” e ben più circostanziate del surf sulle coste orientali dell'Australia negli anni 1960 e 1970, di cui i volontari che offrono visite guidate al museo sono adesso narratori ma erano all'epoca protagonisti. Nei racconti di questi ex surfisti, il surf sulla Gold Coast guadagna così i suoi padri (e i suoi eroi) e la sua storia rinforza la propria struttura narrativa nel racconto dei “good old days”. Nella mia lunga permanenza, ho avuto modo di capire come il Museo sia divenuto quasi un'esigenza per quanti non riescono più a dedicare le loro energie alla scena surfistica locale, ma ne sono

⁹³ URL: <http://www.saveourspit.com>. Come avviene nelle comunità costiere analizzate nei saggi raccolti in Boissevain e Selwin (2004), anche sulla Gold Coast l'emergenza di sensibilità ambientali più o meno organizzate in gruppi promuove una «resistance to the “disorganising” [...] depredations of coastal capitalism» (ivi: 28). Nemmeno in un'area urbana nata e sviluppata sull'impulso capitalistico del consumo turistico e della massimizzazione del guadagno commerciale come la Gold Coast, insomma, l'aspetto economico – come spesso hanno dimostrato gli antropologi (Appadurai 1986; Bourdieu [1979] 2001; Douglas e Isherwood [1979] 2013; Sahlins [1974] 1982) – perde la sua dimensione intrinsecamente “ideologica”, simbolica e in una parola culturale. Sulla Gold Coast i governi e le amministrazioni conservatori e neoliberali hanno dato via libera a uno sviluppo economico e urbanistico assai poco controllato, limitando al minimo gli interventi e le limitazioni da piano urbanistico (Dedekorkut-Howes e Mayere 2016), ma questo sviluppo ha comunque fatto i conti con una “Australian Beach Culture” che impedisce di costruire direttamente sulle spiagge e che vede la costa come una risorsa di socialità, di divertimento, di distrazione, di relax e di cultura, piuttosto che semplicemente come una fonte di potenziale guadagno.

⁹⁴ All'istituzione del museo aveva già accennato Weaver (2011), nella sua analisi della costruzione di un patrimonio turistico e della sua musealizzazione a Las Vegas e sulla Gold Coast.

⁹⁵ URL: <http://surfworldgoldcoast.com>.

stati centrali interpreti. A livello locale, quella che viene definita la «surfing culture» si riproduce in un ambiente tutto sommato ristretto, formato solo da una porzione precisa di surfisti, prevalentemente oltre i quaranta/cinquant'anni, quasi esclusivamente maschi, ormai fuori attività e che hanno assunto allo status di «leggende» (Renson, De Cramer, De Vroede 1997; Thorne, 1976a e 1976b). Molti di questi (ex) surfisti gravitano attorno al Museo e agli eventi che vi sono periodicamente organizzati. Essi si riconoscono a vicenda come pezzi del puzzle, parti integranti della scena surfistica locale, individui che hanno un ruolo e una posizione in quel sistema che fa della Gold Coast un «surfing place». I surfisti in piena attività non hanno, tendenzialmente, un ruolo attivo nel definire questa cultura. Ne sono i protagonisti nel presente, e possono *farla*, ma nei confronti del racconto che la *describe* non hanno voce: possono solo essere raccontati. Sono loro i dominatori attuali delle competizioni e delle line-up, le facce che si vedono sulle riviste, ma è come se, da interpreti, non potessero anche scrivere la sceneggiatura. È come se ci fossero due livelli di realtà nella cultura surfistica della Gold Coast, una «vissuta» e una «narrata». Tutti possono essere parte della storia, ma solo alcuni possono farla, e solo alcuni possono fare *storiografia*. Il potere di stabilire cosa sia la «surfing culture» della Gold Coast, le sue caratteristiche, i suoi protagonisti, spetta solo a quelle persone che hanno assunto ormai l'autorevolezza dei «personaggi» (se non appunto di «leggende», come il giornalista Nick Carrol, che appare ovunque sui media specializzati, Andrew McKinnon, che conosceremo meglio più avanti, Mal Sutherland, fotografo di surf e uno tra i gestori del Surf World Gold Coast Museum, eccetera) e che dalla pratica attiva del surf hanno cominciato a investire le loro energie nella loro «descrizione».

Nella stessa direzione della «musealizzazione» della «surfing culture» della Gold Coast si è mossa anche la recente iniziativa (da poco conclusa quando sono approdato sul terreno per la mia ricerca) di inclusione di parte delle coste locali (da Burleigh Heads a nord fino a Coolangatta, escludendo quindi la controversa porzione nord della città, dove pure le onde di qualità non mancano) nella World Surfing Reserve list, un'iniziativa promossa dall'associazione non-profit californiana *Save the Waves*, che sul modello delle liste UNESCO di tutela mira a individuare le aree surfistiche di maggior rilevanza per la comunità locale e per quella internazionale, e promuove «un modello globale di salvaguardia delle onde e delle aree circostanti attraverso il riconoscimento e la protezione dei fondamentali attributi ambientali, culturali, economici e comunitari delle

aree surfistiche».⁹⁶ L'iniziativa è stata attivamente promossa e sostenuta proprio da alcuni dei più convinti attivisti coinvolti nelle mobilitazioni contro il Tweed Sand Bypassing che aveva creato il Superbank ma distrutto Kirra (*supra*: 141), e contro il Cruise Ship Terminal (come Andrew McKinnon, uno dei miei interlocutori principali sul campo, che avremo modo di conoscere), nella convinzione che questo riconoscimento potesse sancire ufficialmente, anche agli occhi delle istituzioni e delle rappresentanze politiche, ciò che essi conoscevano già bene, ovvero il valore sociale, culturale e storico del surf sulla Gold Coast.

In linea con le procedure Unesco, perché una spiaggia o un tratto di costa venga riconosciuto come World Surfing Reserve, serve che una "comunità" surfistica, rappresentata dai suoi stessi membri o da associazioni/istituzioni, prenda l'iniziativa e presenti la propria candidatura presso l'associazione. Perché la candidatura venga accettata, serve dare prova che il sito rispetti alcuni criteri, tra cui: la qualità, la varietà e la frequenza delle onde; caratteristiche pedoclimatiche particolari (un luogo dalla riconosciuta biodiversità che contiene specie a rischio, aree in via di sviluppo, località che promuovono già servizi per proteggere l'ecosistema...); «culture and surf history»; e la promozione (o la ricettività potenziale) di politiche e iniziative di sostenibilità e di salvaguardia ambientale.⁹⁷ Se i requisiti sono giudicati sufficienti, l'area candidata viene sottoposta insieme alle altre presentate a votazione da parte del World Surfing Reserve Vision Council, un panel di esperti selezionati da vari ambiti inerenti al surf, all'oceanografia, all'ambiente, al turismo e così via, che si riunisce ogni anno per esprimere il proprio parere e scegliere la nuova Surfing Reserve.

Come hanno fatto notare Dominique Audrerie, Raphaël Souchier, and Luc Vilar (1998; si veda anche Palumbo 2003), questo tipo di procedura corrisponde a una recente, generale tendenza dei paesi occidentali al riconoscimento, alla (ri-)valutazione e in definitiva alla categorizzazione di luoghi, monumenti, infrastrutture, artefatti o pratiche umane considerate degne di attenzione, e dunque di protezione pubblica, compiuta nel quadro di una aspirazione alla salvaguardia della "biodiversità" culturale e delle differenti tradizioni locali, ma portata avanti da istituzioni trans-nazionali che sono spesso portatrici

⁹⁶ URL: <https://www.savethewaves.org/programs/world-surfing-reserves/>.

⁹⁷ Il "processo" di presentazione, ammissione e valutazione delle candidature può essere consultato all'URL: <https://www.savethewaves.org/programs/world-surfing-reserves/the-process/>.

di una visione universalistica ed etnocentrica del mondo, e i cui criteri rischiano talvolta di essenzializzare una sola visione delle cose e di non cogliere la varietà culturale e umana nei suoi aspetti più relativi.

Dalle parole di uno dei più attivi promotori dell'inclusione della Gold Coast nella World Surfing Reserve list, Andrew McKinnon, glorioso surfista dei tempi dei «Coolie Kids» – di cui faceva parte – e storico annunciatore delle condizioni delle onde sulle spiagge locali per diverse emittenti radio locali («The Voice of the Surf», come l'ha definito Suzanne Simonot 2017, sul *Gold Coast Bulletin*),⁹⁸ si può capire quali siano i temi centrali di questa volontà ampiamente condivisa di riconoscere ufficialmente al surf il ruolo che ha avuto e ha nella storia, nell'immaginario e nella concreta organizzazione sociale della vita sulla Gold Coast:

Per me l'inclusione della Gold Coast nella World Surfing Reserve è stata molto importante. [...] Sai, io vivevo vicino a Bells Beach [Victoria, non lontano da Malbourne], che è stata anch'essa dichiarata riserva, ma non ci vive nessuno là, funziona un po' come un parco nazionale, una cosa del genere, ma non ci sono case là intorno, e quello è stato un esempio sulla differenza tra avere un surfing park o una surfing reserve. Qui c'è una cultura surfistica viva. [...] e poi, quando il progetto del Cruise Ship Terminal arrivò per le spiagge di North Kirra e allora tutti dissero beh, bisogna protestare, e io dissi certo, facciamolo, ma la protesta fu la parte facile. La parte difficile è mettere in piedi un programma che possa fermare ogni futuro sviluppo perché potrebbe rivelarsi terribile per la “surfing humanity”, e credo che la World Surfing Reserve possa farlo. Ma è stata piuttosto dura, perché promuoverlo al precedente governo, sai, non erano proprio disponibili... e infatti il governo non ci ha supportati, ma l'opposizione lo ha fatto, e quella che adesso è la premier del Queensland è venuta da me e mi ha detto che mi avrebbe supportato in questo [...] perché in quei momenti nessuno ci stava sostenendo, e questo mi sorprendevo molto... sai, secondo me soprattutto per il nome, perché surfing “reserve” per la gente poteva significare che solo i surfisti avessero poi accesso a certe aree, e che magari i pescatori non potessero più uscire dal Currumbin Creek, o che avremmo potuto mettere delle tasse per regolare l'accesso alle onde e limitare l'affollamento, non so. [...] E infatti la reazione della parte conservatrice del governo fu proprio “oh, no no no, troppe restrizioni e regolamentazioni”, e allora ho pensato di smettere

⁹⁸ URL: <https://www.goldcoastbulletin.com.au/entertainment/voice-of-the-surf-andrew-mckinnon-farewells-airwaves-after-28-years-with-sea-fm/news-story/f55d29a0465132cebcac7b175c04a1ac>.

di insistere sull'aspetto della protezione ma ho insistito sull'aspetto del "natural asset", perché questo è quello che i turisti vogliono vedere davvero. Non vogliono vedere i night clubs o i themes parks, vogliono vedere le bellezze naturali, vengono a vedere queste meravigliose spiagge, e queste onde perfette anche, e questo è il vero appeal della Gold Coast [...] quindi quando ho esposto questa questione allora hanno detto "ok, well, it's not so bad" [...] e allora ho visto quelli del Surf Management Plan, che stava nascendo negli stessi momenti, e abbiamo pensato di fare le cose insieme, e questa è stata una vera benedizione per me, e allora abbiamo messo a capo Rabbit [Bartholomew, l'ex campione del mondo e celebrità locale] e alla fine ce l'abbiamo fatta [...] E a quel punto abbiamo dovuto mettere in piedi il piano. C'erano altre candidature forti, una dal Brasile, e una ancora più forte da Noosa, e alla fine Save the Waves ha votato noi, per la minaccia del Ocean Terminal, per i campioni mondiali [di cui la Gold Coast ospita ogni anno una tappa], e i point-breaks di livello mondiale. E la cosa bella è che quando siamo riusciti ad avere questo riconoscimento, il Major Tom Tate, che si era opposto alla candidatura, è tornato sui suoi passi e ha detto che non ci sarebbe mai stato un Ocean Terminal a North Kirra, quindi vedi, ha aiutato, ha veramente aiutato, anche se è stata dura...

- E quando avete iniziato?

- Oh, questa grande campagna l'abbiamo iniziata nel 2014, quando abbiamo visto questo Ocean Terminal venire fuori. [...] E poi anche Mick Fanning si è unito a noi nella protesta, il che mi sorprese, perché non credevo che si sarebbe esposto così in politica, sai, lui ha un'immagine qua... e anche Parko [Joel Parkinson, un altro campione locale] si unì [...].

Prima di tutto questo ero già stato un attivista nel partito Verde, ero stato attivista a Byron Bay (nel 1995 col mio gruppo rock facemmo una protesta a Surfers Paradise)

- E che significa proteggere le coste per te?

- Beh, sai, molti di noi fanno un ragionamento sul futuro, sulle future generazioni, i nostri figli e i figli dei nostri figli... sai, vuoi essere sicuro che quello di cui hai potuto godere tu sia ancora lì per loro [«what you've enjoyed is still there for them, so that legacy is really important»] (Andrew McKinnon, intervista del 7 aprile 2017).

La volontà e le mobilitazioni messe in atto da alcuni surfisti locali, sostenuti da alcune forze politiche, per far approvare l'ingresso della Gold Coast nella lista corrisponde insomma a quel fenomeno che gli antropologi chiamano «patrimonializzazione» (Adell *et al.* 2015; Bendix 2009; Clemente 2011; Gallini 2003; Hafstein 2004, 2009, 2012; Herzfeld 2004; Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2006; Palumbo 2002, 2003, 2006; Schiele 2002) e che risponde appunto a logiche di normalizzazione e di categorizzazione che

(come era successo al fenomeno sportivo e alle analisi di quelle discipline contemporanee “post-sportive” che non vi trovavano spazio) ipostatizzano luoghi e pratiche in una visione essenzialista, che diventa facile strumentalizzare in funzioni di interessi sociali, economici e politici precisi. Come ha affermato Hafstein,

the major use of heritage is to mobilize people and resources, to reform discourses, and to transform practices [...] The rise of cultural heritage is perhaps the chief example of a newfound valuation of cultural practices and objects in terms of their expediency for economic and political purposes. This is culture as a resource (Hafstein 2012: 502-3).

Il surf e il riconoscimento ufficiale di una “surf culture and history” sulla Gold Coast rappresentano in tutta evidenza delle preziose risorse turistiche ed economiche per la realtà locale (e lo hanno dimostrato anche studi molto seri, come quelli di Neil Lazarow 2009, 2010; Lazarow, Miller, e Blackwell 2008); ma, come abbiamo visto, rappresentano anche risorse sociali e identitarie, e non solo agli occhi dei surfisti. Identificare la Gold Coast con una “surfing region”, un “surfing paradise”, un “surfing place” è motivo di orgoglio per tutti i residenti con cui ho avuto modo di interagire nel mio periodo di permanenza. In questa città/regione che sente la necessità di liberarsi dai pregiudizi – il surf e la riconoscibilissima rete sociale che attorno a questa pratica si è consolidata, costituiscono una specificità fondamentale per caratterizzare il luogo e un suo “spirito”, e per delineare una vita «in the Gold Coast style» dal punto di vista dei residenti stavolta (e non più da quello dell’industria turistica). Tra gli artisti coinvolti nel documentario *Kicking Off the White Shoes* che ho presentato come esempio della rivendicazione di una “vita culturale” sulla Gold Coast figura non a caso Tim Baker, uno dei più influenti giornalisti e scrittori di surf dell’Australia, residente proprio sulla Gold Coast e autore di alcuni tra i più noti best-seller a tema surf, alcuni dei quali centrati proprio sulla scena locale (come *Bustin Down the Door*, la storia di Wayne “Rabbit” Bartholomew: Bartholomew e Baker 1996); la copertina della Culture Strategy 2023, il programma dell’amministrazione locale per promuovere l’industria e il fermento artistico della città, è un’opera che ritrae una figura femminile in costume che, appoggiata a una tavola da surf, dalla spiaggia guarda l’orizzonte, controllando le onde mentre davanti a lei si erge il futuristico skyline di Surfers Paradise.

Così come altri gruppi sociali hanno definito o rafforzato la loro identità collettiva facendo leva sul “patrimonio culturale” monumentale, artistico, architettonico o immateriale che la storia aveva lasciato loro in eredità, la comunità della Gold Coast ha fatto dei suoi *point-* e *beachbreaks*, dei suoi surfisti, del surf e dei valori a esso attribuiti il suo “patrimonio”. Un patrimonio del tutto particolare rispetto ai luoghi e agli artefatti che normalmente diventano oggetto di patrimonializzazione in accordo a quella «global hierarchy of value» che le istituzioni trans-nazionali cercano di codificare su presupposti universalisti (Herzfeld 2004), ma ugualmente efficace nel definire un «regime di verità» (Hafstein 2012: 501) che stabilisca gli usi “legittimi” della spiaggia, delle onde e della costa, e nell’orientare, in base a esso, strategie e, soprattutto, politiche e pratiche di sviluppo e di gestione delle risorse costiere locali (di cui il Surf Management Plan che ho descritto sopra e l’ingresso nella World Surfing Reserve list sono gli esiti più evidenti, il secondo a livello simbolico e il primo a livello più operativamente politico/decisionale).

4.7 Surf e responsabilità ambientale

Esattamente come avviene negli altri casi studiati dagli studiosi cui ho fatto qui riferimento, i termini in cui si esprime la retorica della patrimonializzazione del surf sulla Gold Coast sono principalmente morali (ivi: 502): in essi, l’imperativo di proteggere e salvaguardare le coste dalle minacce costituite, di volta in volta, dall’inquinamento, dalla globalizzazione, dall’uniformazione culturale, dal turismo di massa, dalle politiche miopi (il Tweed Sand Bypassing, o il Cruise Ship Terminal) e dalle pratiche scellerate (la plastica e i rifiuti che regolarmente andavamo a raccogliere sulle spiagge della Gold Coast con la sezione locale della Surfrider Foundation Australia, un’altra associazione di surfisti in difesa dell’ambiente) è del tutto esplicito e autoevidente (Bendix 2009: 254). In questo modo, i principi su cui questo processo di patrimonializzazione locale del surf si fonda e al tempo stesso gli esiti cui approda si possono riassumere in quello che Arun Agrawal (2005) ha definito «environmentality», vale a dire una prospettiva (una «governmental rationality», come la chiama lui) secondo cui i gruppi sociali (e dunque i surfisti, i cittadini stessi della Gold Coast) vengono considerati «environmental subjects» e, attraverso una attribuzione di competenza e conseguentemente di responsabilità, vengono incaricati, in

cooperazione con i vari attori sociali istituzionali in causa nel processo, della gestione del loro territorio, del loro patrimonio e delle loro stesse pratiche e politiche ambientali. Una prospettiva che risultava evidente tanto dagli obiettivi del protocollo di Save the Waves per la dichiarazione di certi luoghi come World Surfing Reserve, (nel «modello globale di *salvaguardia* delle onde e delle aree circostanti attraverso il riconoscimento e la *protezione* dei fondamentali attributi ambientali, culturali, economici e comunitari delle aree surfistiche» che è stato menzionato in precedenza), quanto nella volontà di Andrew di «mettere in piedi un programma che possa fermare ogni futuro sviluppo perché potrebbe rivelarsi terribile per la “surfing humanity”» e di essere sicuro che quello di cui ha potuto godere lui sia ancora lì per le future generazioni.

Visto l’approccio strumentale alle onde che molti surfisti sulla Gold Coast adottano, vedendole in molti casi solo come risorse di divertimento, non è facile capire esattamente cosa intendesse Andrew quando parlava di “quello di cui ha goduto lui”. Non è facile comprendere, in particolare, se si riferisse semplicemente a tutte quelle onde di qualità che battono le coste locali da quando lui, piccolo, si è trasferito qua, oppure se in una concezione più ampia facesse riferimento alla complessità delle caratteristiche pedoclimatiche, ambientali, biologiche e morfologiche in cui quelle onde si inseriscono. È vero che molti degli analisti che si sono occupati della questione hanno ritenuto che il surf e altri «lifestyle sports» (il termine ritorna per definire la categoria) fossero in grado di promuovere nei praticanti una certa sensibilità verso i contesti naturali che erano teatro delle loro attività (tra questi, soprattutto Anderson 2014; Olive 2016). Secondo Rebecca Olive (2016: 503), queste discipline offrono ai praticanti delle opportunità «to experience the interconnectedness, the more-than-human-ness, of the environment and to develop a sense of themselves as a part of that».

Ciò è innegabile anche nel panorama sociale della Gold Coast, e lo si può chiaramente evincere dalle parole di Andrew, e da quelle degli altri surfisti che nel prossimo capitolo parleranno del loro rapporto col mare. Osservando i comportamenti sulle line-up della Gold Coast, in diverse occasioni mi è venuto tuttavia il dubbio che queste conclusioni fossero effettivamente generalizzabili a tutti i surfisti e al surf in qualsiasi contesto, e mi sono chiesto se gli analisti in questione non fossero stati tratti in inganno, ancora una volta, dal loro coinvolgimento etnografico eccessivamente “immersivo” nella pratica e dal conseguente sviluppo da parte loro di una sensibilità ambientale particolare. Agli

eventi promossi per organizzare gruppi di pulizia delle spiagge locali dalla Gold Coast Tweed Branch della Surfrider Foundation cui ho partecipato, per esempio, solo una minima parte dei volontari coinvolti erano surfisti, e quelli che c'erano non erano della Gold Coast (un peruviano di passaggio, un surfista-attivista olandese sempre in giro per il mondo, una studentessa neozelandese venuta qui per studiare...). E, del resto, l'industria di prodotti tecnici per il surf è una delle meno ecologicamente "sostenibili" nel panorama degli sport contemporanei (mute in neoprene, tavole in inquinantissimi poliuretani, schiume, poliesteri e resine: Warren e Gibson 2014). L'assunto secondo cui il surf, avvicinando i suoi praticanti all'oceano e immergendoli letteralmente nella natura, prima e unica risorsa del loro divertimento, automaticamente possa sviluppare una sensibilità particolare nei confronti dell'ambiente mi sembra risentire in altri termini delle stesse carenze dell'argomentazione secondo cui la «logica interna» (Parlebas 1981 e 1991; Vigarello 1984) delle discipline sportive sia emanazione diretta delle regole che ne permettono lo svolgimento, che abbiamo già scartato nel Capitolo 2. Praticare questo tipo di discipline offre senza dubbio un'occasione per immergersi nell'ambiente e coglierne da vicino alcuni aspetti. Le conclusioni che ognuno trae da questa esperienza, tuttavia, non dipendono unicamente e immediatamente da quel contatto (da quella immersione), ma da come quella immersione viene interpretata da chi ne è protagonista: per quanto profonda e radicata nel tessuto sociale australiano, la relazione con la spiaggia che hanno i surfisti sulla Gold Coast dipende, come ha rilevato Camorrino (2018a e 2018b) per altre discipline, da una concezione romanticizzata e profonda ma allo stesso tempo «disneificata» della natura, vista come una sorta di arcadico e nostalgico rifugio messo a disposizione dell'individuo come fonte di esperienze, di divertimento, di gioia, di meditazione e di crescita individuale. Esattamente attorno a queste modalità di fruizione del mare, come cercherò di spiegare nel prossimo capitolo, i surfisti sulla Gold Coast quotidianamente organizzano, ed esperiscono sulla loro pelle, una «cultura del mare» fatta certo di esperienze fisiche concrete, lette però alla luce di rappresentazioni altrettanto fisiche e concrete.

5. Una cultura del mare. Fenomenologia del surf

Da dove verrà il vento? Dicono che sia il respiro di Dio.

Chi dà veramente forza alle nuvole? Cos'è che causa questo gigantesco perturbamento di masse d'acqua? Dove ha origine?

Questo era il gran giorno. L'avevamo aspettato tanto.

John Milius, *Un mercoledì da leoni*, 1983 (1978), voce narrante.

5.1 Leggere il mare

Come la realtà sociale di cui fa parte e che contribuisce a organizzare, anche il surf e il modo in cui viene praticato e vissuto qui sulla Gold Coast si modellano, in uno scambio continuo e reciproco, sulle rappresentazioni che ne sono state e continuano a esserne prodotte localmente a livello sociale. Se, come abbiamo visto, ci sono dei modi “appropriati” per frequentare e godersi la spiaggia e il mare, e se questi sono in certa misura socialmente definiti, ciò è particolarmente vero in Australia, dove le «beach cultures» sono così diffuse, sviluppate, apprezzate e – proprio per questo – codificate. Ed è particolarmente vero sulla Gold Coast, che di quell'orizzonte culturale fa parte e che proprio su tali sensibilità ha fatto leva per costruire uno stile di vita che ne caratterizza il «paesaggio culturale» (Hirsch e O'Hanlon 1995; Janowski e Ingold 2012; Lovell 1998; Low e Lawrence-Zúñiga 2003), rendendola un «luogo», cioè uno «spazio sociale» che non è semplicemente lo sfondo passivo delle relazioni tra i vari attori che lo popolano ma che condiziona quelle relazioni (e ne è condizionato) in maniera dialogica (Lefebvre [1974] 2018). Un luogo intriso di significati culturali che, se da una parte emergono come il prodotto delle relazioni sociali che investono quegli spazi, dall'altra orientano le logiche stesse dell'azione sociale.

È esattamente in questo contesto, da questo contesto, grazie a questo contesto, che le esperienze dei surfisti acquisiscono qui sfumature particolari, valenze locali (vengono in certa misura «indigenizzate», direbbe Appadurai [1996] 2001: 119-sgg., o «localizzate» secondo Bennett 1999), e diventano così *significantive* per chi le vive:

Ho fatto surf per tutta la vita, è qualcosa che amo, il surf è la mia vita. Tutte le persone che conosco, i miei amici, anche il mio giro d'affari, tutto è legato al surf. È in tutto e per tutto il mio stile di vita. I miei bambini amano la spiaggia, la mia famiglia ama la spiaggia, i miei amici amano la spiaggia. [...] Non potrei mai farne a meno. E, vedi... se guido fino a Brisbane e vedo che c'è un sacco di gente, e guardo dove vanno e non posso fare a meno di chiedermi: "come cazzo fanno a vivere qui?!" Non c'è spiaggia! Mi chiedo cosa possono fare lì, perché io ogni giorno scendo in spiaggia e controllo le onde o mi butto direttamente in acqua per farmi una surfata. E nel weekend se so che ci saranno buone onde a Byron Bay organizzo il fine settimana lì con la famiglia: "Andiamo a Byron questo weekend per pranzo, una spiaggia diversa!" e surfo là. 'Cause surfing dictates your life, you know! (Polsy, intervista del 11 ottobre 2016).

Seguendo gli stessi meccanismi secondo cui le rappresentazioni sociali (culturali, mediatiche, turistiche, commerciali, istituzionali...) della città hanno influenzato il modo in cui le persone vivono la città,⁹⁹ particolari rappresentazioni legate al surf e alla figura del surfista intervengono allo stesso modo a orientare, in una dialettica aperta tra globale e locale, i modi in cui i surfisti vivono il surf, le onde e la spiaggia, e i modi in cui danno senso (un senso profondo, talvolta vitale) a quello che fanno. «Sì, l'acqua è il mio elemento naturale, è come se tornassi a casa quando sono in acqua, è come se tornassi in pace col mondo» (Anne, intervista del 23 agosto 2017).

Seguendo la teoria di Baudrillard ([1970] 1976, [1968] 2009) cui si è già fatto riferimento, si potrebbe ipotizzare che, nella Gold Coast, una «iperrealtà» operante al di là di ogni distinzione tra il reale e l'immaginario dia forma e vita, al netto della variabilità individuale delle esperienze biografiche di ognuno, sia ai modi di vivere la città che a

⁹⁹ In una dinamica del tutto simile a quelle per cui questo tipo di rappresentazioni collettive, condensate attorno a certe immagini trasmesse e rese emblematiche anche grazie alle retoriche mediatiche, hanno svolto un ruolo decisivo nell'«immaginare» le identità collettive, siano esse legate a un'idea di nazione (Anderson [1983] 2009) o relativamente emancipate da essa, in un «mondo politico postnazionale» (Appadurai [1996] 2001).

quelli di vivere il mare e il surf. Tuttavia, come ha notato Roberta Sassatelli, alla teoria di Baudrillard manca un passaggio essenziale, poiché in essa

non si capisce [...] come le pratiche di consumo interferiscano con le relazioni quotidiane, né come il “significante” possa diventare “significativo” per i soggetti coinvolti [...]. Gli esiti paradossali di questa impostazione sono evidenti in Baudrillard, che rifiuta la distinzione tra reale e simbolico, ipotizzando un mondo in cui gli oggetti sono l’unica “realtà”, e non sono costituiti *insieme* al soggetto, ma *costituiscono* il soggetto (Sassatelli 1995: 188-9).

Nel surf invece è evidente come soggetto e oggetto (il surfista, con le sue sensazioni ed emozioni, e le rappresentazioni e le retoriche che quelle sensazioni e quelle emozioni definiscono) si costituiscano a vicenda; e si possono rintracciare, nei racconti, nelle descrizioni e nelle azioni dei surfisti, le traiettorie o almeno i “modelli” attraverso cui il «significante» acquista un valore così profondo da permettere loro di godersi anche gli aspetti negativi, fastidiosi o addirittura pericolosi della loro attività, e diventa dunque «significativo».

Tra le «Australian beach cultures» individuate e analizzate da Douglas Booth (2001a; si vedano anche Booth 2000; Jaggard 2001; Saunders 1998), una delle più pervasive e influenti è stata ed è quella dei Surf Life Savers, figure attorno alle quali si è definita una emblematica, quasi caricaturale immagine della mascolinità australiana, fondata su un’idea cameratesca e fortemente competitiva delle relazioni tra uomini (i soli effettivamente ammessi nella cerchia dei surf lifesavers fino a non molto tempo fa) e un particolare tipo di approccio al mare, basato su una conoscenza tecnica approfondita delle dinamiche che ne determinano i movimenti (correnti, maree, flussi di superficie), e allo stesso tempo su una logica di dominazione delle forze della natura attraverso la prestanza atletica.¹⁰⁰ Anche sulla Gold Coast, la spiaggia è territorio di competenza dei Surf Life Savers, che hanno sedi (club) disseminate su ogni spiaggia locale e che ne organizzano la fruizione per i bagnanti, circoscrivendo con bandiere i tratti in cui è più sicuro fare il bagno e sui quali essi possono esercitare il loro ruolo di assistenza e sorveglianza.

¹⁰⁰ Per un approfondimento e per la relazione tra l’approccio al mare e alla spiaggia dei surf lifesavers australiani e dei surfisti, si rimanda al Capitolo 6.

I mondi dei surfisti e dei surf lifesavers sono allo stesso tempo molto vicini e molto lontani. Molto lontani, perché il surfista, anche qui sulla Gold Coast, tendenzialmente vuole vivere la sua pratica in maniera libera, fuori dalle costrizioni imposte dal modello sportivo “classico”, fondato sull’istituzionalizzazione, i club, i regimi di allenamento, le gerarchie ufficiali (allenatore/atleta), gli orari, le performance, eccetera. Molto vicini, perché proprio qui sulla Gold Coast i surfisti si sono organizzati (più che altrove) in club e hanno promosso un’attitudine estremamente competitiva, selettiva e gerarchica (fenomeni/“imbrantati”) alla disciplina e un approccio aggressivo nei confronti delle onde, ma soprattutto perché alla base di queste loro disposizioni nei confronti del mare e della pratica ci sono gli stessi assunti che orientano le pratiche dei surf lifesavers, ovvero: l’acquisizione metodica di una articolata competenza fisica, geografica, meteorologica e climatica che permetta loro di “leggere” il mare per sfruttarne le correnti a proprio vantaggio, massimizzare le onde prese ed evitare rischi; e la correlata interpretazione di una particolare «parte» sociale (Goffman [1959] 1997), dai tratti rudi ma eroici, selvaggi ma competenti, per cui quelle conoscenze marinare sono essenziali – quella del “*waterman*”, che non è altro che una versione “atletica” del nostro lupo di mare. La lettura del mare è un sapere essenziale nell’ambito del surf lifesaving, che si basa su una programmatica, metodica trasmissione dei saperi tramite appositi corsi, i cosiddetti “*Nippers*”, in cui i ragazzini tra i 5 e i 14 anni vengono avviati alla conoscenza del mare e formati (e allenati) per ottenere i certificati base di salvataggio e di primo soccorso. Ma lo è anche per i surfisti, dove l’apprendimento delle stesse nozioni è molto meno formalizzato e tende a essere derivato direttamente dall’esperienza, dalla pratica, dallo sguardo e dall’emulazione (il che non significa tuttavia che sia un apprendimento a-sociale e individuale: le line-up sono anzi ambienti sociali, o meglio socializzati, come ha mostrato Preston-Whyte 2001 e 2001, e come chiariremo anche in seguito):

Leggere l’acqua è la cosa più importante – mi dice Kyle, il mio coinquilino surfista, facendo eco a praticamente tutti gli altri praticanti con cui ho avuto modo di parlare. Devi imparare a capire le condizioni, a capire i venti, la pioggia, il sole [...] Se salti questo passaggio, puoi diventare bravino, ma ti mancheranno sempre le basi. Dovresti andare sulla spiaggia ogni giorno e guardare il mare per un po’. Anche se è disordinato [*«messy»*], anche se è piatto.

Guarda cosa fa l'acqua, come si muove, e vedrai che piano piano capirai (Kyle, intervista del 21 ottobre 2016).

Qualche giorno dopo questa intervista, quando rientro a casa da una sessione di surf in solitaria, racconto frustrato a Kyle che sono convinto di essere uscito in acqua inutilmente, perché l'oceano era troppo agitato e disordinato quel pomeriggio, e non sono riuscito a prendere praticamente neanche un'onda. Mi risponde che non importa, che è *sempre* utile, che devo passare ore, giorni in acqua per capire come funziona, e che quella che oggi mi è sembrata una perdita di tempo sarà invece un mattoncino essenziale per la mia conoscenza surfistica, prima o poi. «Eh, ci vogliono anni, amico! Anni a guardare le onde, nessuno te lo può spiegare», mi disse un body-boarder con cui avevo fatto conoscenza su un *beachbreak* a Palm Beach.

Dopo appena qualche settimana di campo, mi ero già convinto anch'io della necessità di apprendere il linguaggio del mare:

La cosa più difficile, all'inizio, è capire il mare. C'è una grammatica fatta di correnti, schiume, creste e increspature che i surfisti esperti sanno decifrare, per capire qual è il punto migliore per uscire in mare, remare e arrivare sulla *line-up*. All'inizio, se le onde non sono così perfette da renderlo evidente, è difficile anche capire qual è il punto in cui sistemarsi per poterne prendere qualcuna, e soprattutto sui *beachbreak* di Palm Beach, dove picchi di diversa qualità si susseguono apparentemente senza una logica. Non si sa dove andare, le prime volte, e se mi trovassi in una spiaggia deserta probabilmente non riuscirei neanche a rendermi conto se ci sono onde surfabili o meno. Certo, la teoria l'ho studiata: destre, sinistre, beachbreak, close-out, eccetera. Ma la realtà empirica dei fenomeni è sempre troppo più complicata della loro spiegazione. Quindi, visto che su una spiaggia deserta ti ci trovi raramente se le onde sono buone – e di sicuro non ti ci trovi qua, sulla Gold Coast, allora segui l'esempio degli altri surfisti, e ti piazzati vicino a loro, certo che le loro capacità valutative siano più sviluppate delle tue (dal mio diario di campo, 14 settembre 2016).

Come constatava Wacquant in riferimento alla tecnica di pugilato,

Ogni gesto, ogni postura del corpo possiede [...] un'infinità di proprietà specifiche, minimali e invisibili agli occhi di chi non abbia le categorie di percezione e di valutazione appropriate.

[Esiste, insomma, ...] un “occhio del pugile” che senza un minimo di pratica sportiva non può essere acquisito, e che, a sua volta, la rende *significativa* e comprensibile [...]. L’allenamento insegna i movimenti – è la cosa più evidente – ma inculca anche in modo pratico gli schemi che permettono di differenziarli, valutarli e quindi, alla fine, riprodurli [...]. Insomma,] per capire cosa bisogna fare si guardano gli altri, ma non si vede realmente cosa questi facciano se non lo si è già in parte compreso [...] con il proprio corpo (Wacquant [2001] 2002:105-106, corsivo mio).

Nel nostro caso, quello che potremmo definire, scimmiottando il celebre sociologo francese, «l’occhio del surfista», non deve essere solo attento a cogliere (e ripetere, un giorno) le tecniche atletiche con cui è possibile cavalcare le onde, ma anche i meccanismi fisici, meteorologici e oceanografici che permettono alle onde di formarsi e di diventare surfabili, e al surfista di comprenderne le meccaniche in modo tale da poterne sfruttare al meglio l’energia. Tuttavia, essendo questi meccanismi difficilmente comprensibili anche dal punto di vista di esperti scienziati (Butt [2002] 2014), il surfista deve parte di quello che sa al sentito dire o a quello che legge su siti e riviste, ma in primo luogo, come mi diceva Kyle e come mi ripetono in molti, si fida della sua esperienza. Commentando i disastri che a suo dire gli ingegneri avrebbero creato sulle spiagge locali con l’impianto del Tweed Sand Bypassing, l’avanzatissimo sistema di pompaggio della sabbia cui abbiamo già accennato, Bruce, un abitudinario surfista di Tugun, mi confessa:

Beh, Kirra non rompe più ormai dal 2000. Era l’onda più bella del mondo, ma non rompe più. Dopo che hanno montato la pompa... mentre adesso, puoi arrivare da Snapper a Greenmount con un’unica onda, mentre un tempo Snapper era un’onda, Greenmount era un’altra onda separata e così via. È un “*million-dollar bank*” e vogliono tenerlo così, si capisce, ma è un problema per l’affollamento. Prima c’erano più picchi e la gente aveva modo di distribuirsi. Era un grande progetto quando l’hanno pensato, o sbaglio? Ma adesso si domandano “oh, ma che diavolo abbiamo fatto qui?!” Ah, gli ingegneri marittimi: non fidarti! “Io ho una laurea in ingegneria marittima!” Sì, certo, ma non passi nemmeno un minuto del tuo tempo sulla spiaggia, che ne vuoi sapere! (Bruce McIntosh, intervista del 4 novembre 2016).

In questo senso, come me anche i surfisti «non sono mai stati moderni» (*supra*: 118), e la loro capacità di fare previsioni o di capire il mare si basa prevalentemente su analisi

individuali della loro esperienza. Spesso funzionano perché, piuttosto che applicare modelli meteorologici generici a un luogo specifico, si basano direttamente sulla loro conoscenza empirica di quel che succede sulle spiagge della Gold Coast (quella che chiamano «*local knowledge*»), formando modelli certo non fondati su una rilevanza statistica dimostrabile e quindi non esportabili ma molto specifici. È una scienza decisamente applicata, la loro, che dà vita a una «*lived cartography of the coast*» (Satchell 2006, cit. in Evers 2009: 900) e che tuttavia, come capita per i pescatori Kuzaki della Baia di Ise (Giappone) analizzati da Giovanni Bulian (2012), si regge su saperi locali e su conoscenze basate sull'esperienza empirica integrate in maniera approfondita con conoscenze scientifiche sorprendentemente accurate e con una certa disinvoltura nell'utilizzo dei modelli meteorologici e delle mappe di mari e venti fornite dalle principali agenzie meteo, nonché delle onnipresenti webcam diffuse in rete, che offrono un riscontro immediato delle condizioni su una determinata spiaggia.

È dunque «rubando con gli occhi» (Angioni 1986: 142) che i surfisti si fanno un'idea dei meccanismi che governano il mare e le onde, il vento e le correnti. Spesso, le loro considerazioni rispondono a una logica soggettiva che, prima che a un qualsivoglia metodo sperimentale o a rigorose analisi statistiche, risponde a preconcetti, inferenze, opinioni individuali e credenze, in una sorta di “pensiero magico-surfistico” frazeriano dove la logica razionale e il rigore scientifico difficilmente sono immuni dalle influenze delle convinzioni, delle superstizioni, delle credenze e del buon senso e di fedi particolari: «la stagione dei cicloni comincia dopo Natale. Il 26, per l'esattezza, il primo ciclone arriva sempre il 26, vedrai!», mi dice Kyle (non arriverà proprio il 26, ma non molto dopo in realtà). «Andiamo da quest'altra parte, fidati, vedrai che non c'è vento», poi ce n'è più di dove siamo arrivati. «Andiamo a Burleigh, che con questa swell funziona di sicuro», ed è piatto. Di rado le previsioni dei surfisti con cui ho avuto a che fare erano corrette. Spesso, nelle loro valutazioni, si basano su un dettaglio (la direzione della mareggiata, che fa funzionare di solito uno spot; la forza del vento; l'esposizione della spiaggia; la marea), mentre è la combinazione di tutte le variabili quello che fa la differenza – e difficilmente le combinazioni sono controllabili: spesso, un'onda bisogna vederla, per rendersi conto se sta lavorando o meno. Quando ci si trova di fronte a esperti veri, però, è impossibile non notare con quale abilità riescano a sfruttare i canali di corrente per

uscire e percorrere la line-up e sembra impossibile che quando arrivano le onde si trovino sempre nel punto giusto, al momento giusto.

Oggi ho incontrato Wayne¹⁰¹ in acqua a Snapper, in mezzo a centinaia di persone. Le onde erano fantastiche, ma per la folla e per la solita corrente era difficile riuscire a prenderle. Mentre tutti si affannavano a remare controcorrente, con le facce tese, in cerca della priorità, Wayne passava remando tranquillo, con un'efficacia incredibile sulla bracciata, e sfruttando le correnti in un batter d'occhio riusciva a percorrere tutta la line-up, fino al picco principale, di fronte alle rocce. Da lì aspettava i set più grandi, e quando partiva, con grazia riusciva a cavalcarle fino alla spiaggia di Greenmount, a diverse centinaia di metri dalla partenza. Le manovre dei surfisti più giovani potevano essere potenti e radicali, ma la sua capacità di leggere le onde, di scegliere le migliori per poi interpretarne al meglio ogni sezione per prendere velocità nei punti critici e cavalcarle fino in fondo, lasciava a bocca aperta, e sembrava patrimonio suo e di pochi altri. Quello che stupiva era la naturalezza con cui lo faceva. Mentre i ragazzini cercavano di “pompare” saltellando sulla tavola come ossessi per sviluppare movimento, lui, in una sorta di economia dell'onda, riusciva a sfruttare le traiettorie giuste perché fosse l'onda a lavorare per lui (dal mio diario di campo, 7 maggio 2017).

Come suggerisce Goodwin (1994) nella sua analisi della «professional vision», la «visione professionale» (lo «sguardo del professionista») è uno sguardo *allenato* a vedere il mondo secondo le categorie, gli schemi valutativi e gli elementi rilevanti per la professione svolta. È cioè attraverso un apprendimento metodico e prolungato in un determinato settore (non necessariamente professionale) che il mondo e gli spazi acquisiscono senso per chi vi si muove. È così, del resto, che lo stesso Merleau-Ponty parlava della percezione immediata, «pre-riflessiva» dello spazio: non certo come di una dimensione a-culturale, ma come un esserci-nel-mondo, dove il “mondo” è un mondo già investito di cultura e in cui l'individuo non è un organismo bio-chimico in attesa di input ambientali e culturali, ma nasce già come un essere «bio-culturale» (Remotti 2002), per cui «la cultura, invece di essere aggiunta, per così dire, ad un animale ormai completo, [è] un ingrediente, e il più importante, nella produzione di questo animale» (Geertz [1973])

¹⁰¹ Wayne Deane, un vecchio campione del mondo nonché leggenda locale, che ho avuto modo di incontrare più volte nel corso della mia ricerca.

1998: 62). “Preoggettivo” e “pre-riflessivo” d’altro canto non significa, come ha messo in luce Csordas (1999), “preculturale”.

In fondo, è stato lo stesso Merleau-Ponty a usare un esempio tratto proprio dal mondo dello sport per spiegare come anche la percezione preriflessiva possa di fatto essere il risultato dell’esperienza. O, per meglio dire, il risultato di un lavoro programmatico sul corpo (l’allenamento), volto proprio ad acquisire (incorporare) un’abilità senso-motoria che risulta essere, certo, il risultato di un apprendimento, ma che non ha per questo bisogno di essere consapevolmente attivata per funzionare: il giocatore di calcio vede e percepisce *immediatamente* il campo da gioco come un’area significativa di opportunità e ostacoli, di linee di fondo- e centrocampo, e non certo come uno spazio oggettivo o insignificante (Merleau-Ponty [1942] 2009: 182-3). Charles Goodwin ha spiegato questo processo di «messa in forma» della realtà fenomenica come un addestramento sociale della percezione. Nel suo rappresentativo esempio, l’apprendista archeologa gradualmente e mimeticamente «impara a osservare» il terreno di scavo e di conseguenza impara a cogliervi ciò che l’archeologa più esperta riconosce al primo sguardo, e cioè le tracce di una possibile stratificazione che conduce a reperti (Goodwin 1994). Allo stesso modo, il surfista impara a “leggere il mare” seguendo percorsi di assimilazione che per molti aspetti potremmo definire “impliciti”, ovvero senza che la coscienza intervenga necessariamente e costantemente a orientare e organizzare il processo, e senza che la conoscenza così acquisita possa essere completamente colta da, o espressa in, una serie logica ed esplicitabile di nozioni (nozioni che del resto, come abbiamo detto, sono difficilmente controllabili persino quando sono il frutto di rigorose analisi scientifiche: Butt [2002] 2014). Quando gli domando come si fa a leggere il mare, Palsy mi risponde:

È probabilmente qualcosa che accade automaticamente nella tua testa (“something that happens in the back of your mind”), qualcosa che viene da sé, senza dover stare lì a pensarci, una sorta di abilità naturale, sai. Impari solo col tempo, e devi stare lì a guardare il mare in ogni momento, anche quando le condizioni sono disordinate e insurfabili... È tutta una questione di pratica (Palsy, intervista del 8 novembre 2016).

Sono processi del tutto simili a quelli che sono stati rilevati in società di pescatori di impostazione molto più tradizionale. Per esempio, tra gli Nzema del Ghana Aria ha notato come sia

solo attraverso la pratica di pesca e le esperienze ripetute, che i pescatori hanno sviluppato un insieme di conoscenze approfondite del mare, dei pesci, dei fondali, delle maree e delle onde. Queste conoscenze vengono trasmesse di generazione in generazione, non solo oralmente, ma soprattutto attraverso l'osservazione, la memorizzazione, la sperimentazione e l'imitazione di chi è più anziano ed esperto (Aria 2000: 142).

Si tratta di saperi che sono impliciti nel fare e che solo nel fare si esplicano (Angioni 1986), secondo il principio che «[l']agire tecnico è pensiero concreto, o per lo meno concretizzante il pensiero astratto in forme assai più efficaci (anche semiologicamente) del concretizzarsi del pensiero in una sua qualche espressione segnica» (ivi: 103).

In un pomeriggio grigio di onde a D-Bah, Kyle rema verso di me e mi chiama: «hey, D!¹⁰² Guarda, il set sta arrivando, lo vedi quel punto al largo in cui l'acqua si sta facendo più scura?». Mentre annuisco facendo finta di capire, non vedo nulla che non sia una distesa d'acqua anch'essa grigia, come il cielo, e inspiegabilmente disordinata, cui non ho modo di attribuire una qualsiasi forma di ordine che possa rimandare a un set di onde in arrivo.¹⁰³ Il mio imbarazzo di uomo di campagna torna in questo episodio a segnare la distanza che separa il mio mondo da quello dei surfisti che sono venuto a studiare, e mi fa comprendere quanto avesse ragione Gordon Hewes (1948: 238) quando parlava degli ambienti acquatici come domini per il cui sfruttamento è necessario muoversi con una «dimensione addizionale», un sesto senso inferenziale, dal momento che non si possono individuare chiare tracce sulla superficie del mare, e la presenza dei pesci, per esempio (così come del resto i segni di qualsiasi movimento d'acqua), deve essere inferita attraverso indicazioni di altro tipo, difficilmente spiegabili in termini chiari e difficilmente individuabili da chi non abbia familiarità col mare e abbia fondato il suo

¹⁰² In Australia qualsiasi nome sembra debba essere abbreviato: "D-Bah" per Duranbah, e dunque "D" per Dario.

¹⁰³ Per una serie di logiche fisiche che non ha senso stare qui a spiegare, il vento che soffia sulle onde tende a raggrupparle in serie, così che le onde, se non vengono disordinate dai venti di costa, arrivano sulla battigia con una distanza variabile sia tra le onde di ogni serie che tra le serie.

orientamento spaziale con i piedi per terra. A un certo punto della mia permanenza in Gold Coast, grazie anche alle spiegazioni di Kyle (e alle sue continue esortazioni a stare a guardare il mare) arriverò a capire con un certo margine di errore, per esempio, come si leggono le risacche e i flussi di ritorno che permettono di uscire in acqua senza essere continuamente spinti indietro dalle schiume che ti arrivano in faccia. Come si individuano, in altri termini, quei canali – pericolosissimi per i bagnanti – che permettono all’acqua che viene scaricata sulla riva dalle onde di tornare indietro, e che possono essere sfruttati dai surfisti per arrivare molto più in fretta e con molta meno fatica sulla line-up. In quei punti, infatti, il colore dell’acqua e delle schiume si fa più scuro, a volte leggermente a volte in maniera più evidente, proprio perché le correnti di ritorno che tirano verso il largo risollemano la sabbia che viene spinta a riva dalle onde, che di conseguenza “colora” l’acqua.

5.2 Sentire il mare

È uno specchio, questo mare.
Qui, nel suo ventre, ho visto me stesso.
Ho visto davvero
Alessandro Baricco, *Oceano mare*

Come dicevamo, però, insieme a questa “grammatica” di schiume, colori e flutti, i surfisti imparano anche come *godere* del mare, e lo fanno secondo canoni e riferimenti culturali che sono loro familiari. Abbiamo accennato alle basi romantiche di un «sistema di apprezzamento» del mare e della costa che emerge soprattutto nel corso del XIX secolo e si cristallizza attorno a specifici *topoi* narrativi (il concetto di “sublime”, l’escapismo, il recupero di un contatto intimo con la natura e con se stessi) che orientano lo sguardo e dettano le “metriche” della contemplazione e dell’apprezzamento del mare, e che si muovono come «ideorami» (Appadurai [1996] 2001) parzialmente sconnessi rispetto al contesto della loro elaborazione, ma esercitano ancora una presa non trascurabile nei modi contemporanei di pensare il mondo e influenzano profondamente le pratiche e le poetiche dei surfisti. Abbiamo anche parlato delle «culture del mare» che si sono affermate storicamente sulla Gold Coast, che in parte riflettono quelle occidentali d’oltreoceano e

in parte invece si basano su tradizioni più paradigmaticamente locali (per esempio l'approccio atletico, competitivo e cameratesco dei Surf Life Savers).

A questo punto è indispensabile tuttavia mettere in chiaro che, fuor di metafora, “leggere il mare” non è un'attività meramente semiotica che può essere ridotta alla capacità di comprensione di una serie di testi “idrici”, per così dire. Da un punto di vista metodologico, una lettura di questo tipo presenta innegabili punti di forza, ed esprime grande fascino. Ma la pratica, è bene ricordarlo, è azione, è corpo, è muscoli e nervi, è esperienza non sempre mediata dalla coscienza (Bourdieu 1984), è «abilità acquisita non [... necessariamente] in relazione alla capacità di dire in che cosa consista e come si sia riusciti ad acquisirla» (Angioni 2011: 27), e il fare non può sempre e solo essere ridotto al dire. Un episodio performativo può essere anche letto come un testo, ma non per questo la pratica può essere considerata come un insieme di testi. La pratica è prassi, è coinvolgimento sinestetico, è automatizzazione dei movimenti, è apprendimento per imitazione che si svolge «al di qua della coscienza» (Bourdieu 1983: 329), è istantaneità delle reazioni e delle sensazioni, è costruzione culturale dell'istinto, è azione che non presuppone necessariamente spiegazione. Il surfista impara fenomenologicamente a conoscere il mare, senza necessariamente avere le «parole per dirlo» («*sans avoir les mots pour le dire*», ivi: 330), come si evince da questa descrizione di una bella giornata di surf sul mio diario di campo:

Currumbin, sabato 5 agosto 2017.

La mareggiata da Sud-Est è piccola oggi, ma non tira un alito di vento e i set che entrano nella baia sono puliti e morbidi, facili da prendere, divertenti. Come spesso mi capita, una delle prime onde che prendo è anche una delle migliori. Corro veloce lungo la parete, e riesco a impostare anche qualche curva. Mentre scorro, l'onda spinge di più o di meno a seconda della sezione che sto attraversando e di come distribuisco il peso sulla tavola di conseguenza. Quando la parete diventa ripida, se sono in una posizione giusta, la punta della tavola si abbassa e mi fa prendere velocità. Se invece sono troppo indietro, la tavola si impenna, affonda e perde velocità. Bisogna reagire di conseguenza, muovendo leggermente i piedi avanti e indietro e redistribuendo continuamente il peso del nostro corpo. Un passo più avanti, e la tavola prende velocità; ma bisogna evitare che la punta scenda troppo, affondando in acqua e catapultandoti in avanti. Con un passo indietro, invece, diventa più facile far girare la tavola spingendo sul piede posteriore. Talvolta basta anche solo abbassarsi sulle ginocchia e spostare

il peso sul piede destro o sinistro per ottenere un effetto simile. Se la tavola scivola veloce su una sezione ripida dell'onda, ci si può alzare eretti, assecondando il suo movimento verso il basso e lasciandola scorrere. Si è più liberi, in quel momento, di reindirizzarla. Quando l'onda è più moscia, invece, la tavola perde velocità e serve spostarsi sulla parte più alta dell'onda, abbassarsi sulle ginocchia e curvare leggermente spingendola giù, verso la base dell'onda, con rinnovata spinta. Sono movimenti che ho visto fare, certo, ma non si tratta solo di emulazione. Non sto semplicemente ripetendo i movimenti degli altri, ma sto reagendo alle sollecitazioni della tavola sotto i miei piedi. È come se la tavola che scorre sull'onda trasmettesse ai piedi le informazioni che il corpo, con l'esperienza, riesce senza l'intervento della coscienza a interpretare, reagendo di conseguenza. Per la prima volta, oggi, mi sono reso conto di essermi eretto o flesso, girato o aggiustato, con un movimento spontaneo, non premeditato. Ho avuto consapevolezza di quello che avevo fatto solo un momento dopo averlo fatto, e solo allora ho capito perché lo avevo fatto. I surfisti bravi, soprattutto quelli competitivi e soprattutto qua sulla Gold Coast, sembrano piegare la fisica alla loro volontà. In realtà il surf è sempre un adattamento della volontà alla fisica. È l'onda che decide dove e quanto spingere, e il surfista può solo sfruttare questi movimenti. Il talento dei surfisti più bravi sta proprio nella capacità di ridurre il tempo di pensiero per poter reagire immediatamente ai movimenti dell'onda, o addirittura prevederli (dal mio diario di campo, 5 agosto 2017).

Come suggerisce Samudra (2008: 668), la conoscenza somatica raramente corrisponde a una conoscenza semiotica. La trasmissione delle competenze nel surf si realizza prevalentemente in maniera performativa, al punto che spesso i surfisti con cui ho avuto a che fare non erano in grado di spiegare esattamente quello che stavano facendo: perché questo «“talking about” may be very helpful [... but] it is better usually to get the performance knowledge into the body in its own terms, as movement, gesture...» (Schechner [2002] 2006: 233). Saper leggere il mare, saperlo muovere, significa dunque anche saperlo *vivere*, in una accezione più olistica secondo cui «l'agente sociale è, prima di tutto, un essere di carne, di nervi e di sensi (nella doppia accezione di sensuale e significante) [... e l'antropologia] deve sforzarsi di cogliere e restituire questa dimensione carnale dell'esistenza» (Wacquant [2001] 2002: 7). Dovremmo pensare fenomenologicamente al surfista come un individuo «immerso» nel mondo atmosferico che abita (Ingold 2007); il che necessariamente ci spinge oltre una lettura meramente testuale della sua relazione col mare e, implicitamente, ci permette anche di capire com'è

che le sue conoscenze e le sue competenze siano così complesse da poter essere espresse a parole. La conoscenza del mare maturata dal surfista è difficilmente formalizzabile perché si articola come una conoscenza sinestetica e implicita, che coinvolge nella relazione tra surfista e onde tutti i sensi (come ancora una volta aveva anticipato Corbin [1988] 1990: 215), e che prevede un'educazione (un allenamento) alla "corretta" comprensione di quegli stimoli e di quelle sensazioni, che diventano apprezzabili secondo modelli di godimento culturalmente definiti.¹⁰⁴

Ed è proprio questo ciò che rimane inesplicabile (o non derivabile) unicamente nei termini del linguaggio. Perché si tratta di conoscenze e saperi incorporati (Csordas 1990; 2003), e il processo di incorporazione non è riconducibile direttamente e unicamente alla logica razionale del discorso. Ma i discorsi intervengono in ogni caso a definire quelle conoscenze. Sono conoscenze e competenze che non sono interamente formulabili in discorsi, ma che dai discorsi traggono la loro essenza. È difficile per un surfista spiegare come capire quando l'onda sta per rompere, per esempio («it takes years!»), come mi dice il bodyboarder appena conosciuto sulla line-up cui confido che ancora non sono bravo a capire il mare), ma non è affatto difficile spiegare perché sta lì ad attendere che quell'onda franga. È difficile spiegare come si fa a leggere il mare, ma non è affatto difficile raccontare che effetto fa leggerlo. Le sensazioni, insomma, non sono separabili dal modo in cui vengono (culturalmente) vissute, spiegate e razionalizzate, e la retorica che le descrive finisce per influenzare ciò che realmente sentiamo.

Se il personaggio di Baricco (nell'intestazione del paragrafo) vede se stesso nel mare (vede *davvero*), questo dipende più dai significati che storicamente sono stati attribuiti al mare dagli artisti e dagli scrittori romantici che vi trovavano un rifugio dalla civiltà e un ambiente in cui ritrovare loro stessi e la loro essenza, e dai modi in cui quelle interpretazioni sono state elaborate nella cultura occidentale e sono giunte sino a noi, che non da una realtà ontologica racchiusa negli abissi da dover scoprire. L'universalità e la trasversalità culturale delle immagini e delle simbologie dell'acqua che ha cercato di

¹⁰⁴ Con questo non si vuol dire che non esistano sensazioni piacevoli (o spiacevoli) di per sé, indipendentemente dai processi culturali che ci "insegnano" a viverle. Si vuol dire, piuttosto, che non esistono sensazioni "pure", esenti da qualsivoglia forma di elaborazione cognitiva; e che tale elaborazione non è mai esente dall'influenza della cultura, come sarà chiarito più avanti.

individuare Gaston Bachelard con la sua *Psicanalisi delle acque* ([1942] 2015),¹⁰⁵ più che a una «archetipologia» umana (Durand [1960] 2009) generalizzabile a qualsiasi gruppo sociale, corrisponde a uno specifico «discorso» psicanalitico che contribuisce a costruire la verità che indaga nel momento stesso in cui la sta indagando (Foucault [1971] 2014, [1966] 2016). Difficile dire, infatti, quanto le immagini cui Bachelard faceva riferimento per individuare una sorta di simbologia delle acque comune a tutta l'umanità siano di fatto così universali e trasversali rispetto alle diverse culture. Senz'altro più utile, in questo contesto, constatare che quelle immagini, prima di essere archetipiche e scaturire nell'immaginazione di ogni individuo a prescindere dall'esperienza, sono state organizzate dalle forme di conoscenza occidentali entro discorsi che hanno il potere di strutturare la realtà nel momento stesso in cui la concepiscono e la definiscono. Così, il

¹⁰⁵ Gaston Bachelard ([1938] 1973, [1942] 2015, [1943] 1997; [1948] 1989, [1948] 1994) porta a compimento in cinque volumi la sua analisi filosofica di quelle che lui definisce le forme dell'«immaginazione materiale» legate ai quattro elementi della natura: fuoco, acqua, aria e terra. In una interpretazione molto vicina a quelle della psicanalisi, e ispirato dalla volontà positivista di reintrodurre l'immaginazione e il sogno (la «*reverie*») nel dominio conoscitivo della razionalità, Bachelard riconduce l'immagine immaginata alla realtà (e all'universalità) dell'archetipo junghiano. Come certi miti fondativi, l'immaginazione si offre alla mente umana nella forma di simboli costanti e universali, di sogni primordiali che si legano all'elemento acquatico ([1942] 2015). Già Gilbert Durand ([1960] 2009) faceva notare quanto l'idealismo di tali osservazioni fosse fuorviante, evidenziando che la pretesa di ritrovare l'universalità delle immagini dei quattro elementi naturali fosse sottoposta di fatto alle variabilità sociali, culturali e ambientali dell'umanità che, di volta in volta, dà forma alla propria immaginazione seguendo processi culturali particolari. Dopo di lui, come abbiamo visto, Corbin ([1988] 1990) ha dimostrato – benché in relazione al mare e alle coste e non all'acqua in generale – che i modi che gli uomini e i gruppi hanno di vedere, di concepire, di vivere e di *esperire* il mare mutano nel tempo e nello spazio, in funzione di organizzazioni sociali e di orizzonti culturali diversi. Non è questa la sede per dar forma a un'ambiziosa ricostruzione delle «strutture antropologiche dell'immaginario» (Durand [1960] 2009) dell'acqua tra i surfisti in Australia e sulla Gold Coast. Quello che mi interessava far notare, tuttavia, è che, ripercorrendo il discorso di Corbin e col supporto dell'inchiesta etnografica, è possibile affermare che le verità conoscitive cui Bachelard intendeva ricondurre le immagini talvolta fallaci dell'immaginario fossero in effetti parte di un discorso scientifico che esercita ancora oggi un potere orientativo sul senso comune e che, indagandola, contribuiva a costituire la «verità» in oggetto (Foucault [1966] 2016). La metafora della «rinascita» purificatrice dell'immersione del corpo in acqua, quella di «purificazione, morte e rinascita», quella della «purezza» e delle doti purificatrici dell'immersione in acqua, quella dell'«origine» delle cose dall'acqua, quella dell'immagine riflessa nell'acqua e dell'origine del «narcisismo» (Bachelard [1942] 2015), rendono meglio giustizia delle forme di una poetica dell'acqua nella storia e di conseguenza nelle rappresentazioni sociali dell'Occidente, che non di una sua «psicanalisi» trans-culturale. Rendono giustizia, scritte come lui le scrive, del potere evocativo della prosa di Bachelard, che tuttavia proprio quando parla del mare, la dimensione acquatica che forse ha ispirato maggiormente quella *reverie* poetica che lui vorrebbe ricondurre alla scienza, finisce per tradirsi, ammettendo, come ho fatto io nel capitolo precedente, che le sue percezioni delle acque marine sono profondamente influenzate dal contesto in cui ha vissuto: «Avevo quasi trent'anni quando ho visto l'Oceano per la prima volta. Così, in questo libro, parlerò male del mare, ne parlerò indirettamente ascoltando quel che ne dicono i libri dei poeti, ne parlerò restando sotto l'influenza dei luoghi comuni scolastici relativi all'infinito. Per quanto riguarda la mia *rêverie*, non è l'infinito che trovo nelle acque, è la profondità» Bachelard ([1942] 2015).

discorso psicanalitico si somma a quello di derivazione romantica nel definire e orientare le esperienze dei surfisti e il loro modo di vivere il mare:

Il surf per me è una sorta di meditazione [...] sì, voglio dire, puoi avere problemi di tutti i tipi durante il giorno, ma appena fai il primo *duck-dive* e senti il fragore dell'onda che ti oltrepassa, ti lasci tutto alle spalle ed è come se entrassi in un'altra dimensione... e non ti penti mai di esserti bagnato! Anche quando è incasinato, anche quando non prendi nemmeno un'onda, anche quando è troppo grosso per te e alla fine pensi "oh, mi sono salvato (ride)! (Darren, intervista del 17 ottobre 2017).

Il "*duck-dive*" è la manovra compiuta dai surfisti per attraversare le onde e le schiume che arrivano loro addosso e li spingono indietro verso la spiaggia mentre remano in direzione della "*line-up*", ovvero la linea in cui le onde frangono. Per eseguire il *duck-dive* il surfista prende velocità remando disteso sulla sua tavola, e quando l'onda si approssima frontalmente verso di lui (o lei), questi afferra la tavola con le mani nella sua parte frontale e ne spinge la punta con forza sott'acqua. Subito dopo, aiutandosi col peso del proprio corpo, con il piede o col ginocchio fa forza anche sulla parte posteriore, per immergere tutta la tavola sott'acqua. La spinta dev'essere sufficientemente energica da riuscire a evitare la forza della corrente, più potente in superficie, immergendosi ed evitandola da sotto. Quando l'onda passa, facendo in modo che la tavola rimanga inclinata con la punta più alta rispetto alla coda, il surfista mantiene salda la presa in modo tale che il potere di galleggiamento della tavola lo trascini di nuovo a galla. Si tratta di una tecnica fondamentale, che deve essere padroneggiata per poter garantire produttive sessioni di surf. Si tratta, anche, di uno dei momenti più profondamente investiti di ritualità e di senso dai surfisti. Come le ritualità che si compiono negli spogliatoi delle palestre (Sassatelli 1999), il *duck-dive*, grazie anche alla concretezza del «passaggio» che esso comporta con l'immersione del corpo del surfista in acqua, e l'attraversamento fisico, percettibile, dell'onda, si configura come momento «liminale» – o «liminoide», secondo l'accezione di Turner (1969) – di separazione dal tempo ordinario della quotidianità e di accesso al tempo stra-ordinario, «performativo» (Schechner [2002] 2006), del surf, in cui un contatto autentico con la natura e con un'autenticità più intima con il nostro stesso "essere" può essere finalmente ristabilito.

5.3 L'acqua: escapismo, depurazione e rinascita. Una simbologia surfistica delle onde

Da un punto di vista antropologico, il mare è stato spesso visto, a ragione, come parte integrante dei sistemi economici, sociali e simbolici delle popolazioni in cui si faceva ricerca, che spesso lo usavano come risorsa per nutrirsi (con la pesca), muoversi e intessere relazioni con altri gruppi, più o meno vicini.¹⁰⁶ In quasi tutti questi casi, il mare costituiva parte integrante dell'universo culturale delle popolazioni studiate. Mare e terra si confondevano («mingling together», nei termini di Ingold 2007: 19) come scenari della vita sociale dei nativi, che li vivevano e vi si muovevano come ambienti ordinari. Tra gli Nzema con cui ha vissuto Aria (2000), per esempio, il mare e la pesca non erano neanche tirati troppo in ballo nelle discussioni, come si trattasse, appunto, delle faccende più scontate e ordinarie del mondo, di cui non era necessario discutere.

Al livello del loro vissuto quotidiano, molti surfisti in effetti potrebbero considerare il mare allo stesso modo in cui lo considerano i pescatori di Aria, come una parte integrante della loro vita, uno scenario ordinario in cui quotidianamente e “naturalmente” si muovono. A livello concettuale, tuttavia, l'insistenza sulla sua differenza rispetto alla terra, sulla sua eccezionalità, finisce per ratificare e rinsaldare, in maniera funzionale, la percezione dell'esperienza del surf come esperienza stra-ordinaria. Mentre l'antropologo si arrovella per cercare di spiegare che vivere il mare è un'esperienza profondamente mediata dalla cultura, in una concezione ecologica della stessa che superi le barriere epistemologiche tra corpo e mente, natura e cultura (Ingold 2016), il surfista si preoccupa invece di chiarire quelle barriere, descrivendo la sua pratica come un ritorno alla natura, un distacco radicale da tutto ciò che rappresenta la cultura, la tecnologia, la civiltà, l'economia, il consumo, l'inquinamento (acustico, visivo, atmosferico, cognitivo), attraverso una (letterale) immersione in una dimensione che gli è più propria, più autentica, più vicina al suo essere e meno artefatta. I surfisti sono certo più consapevoli

¹⁰⁶ Esemplici a questo riguardo sono gli studi di Fernand Braudel sul Mediterraneo (Braudel [1985–1986] 2002, [1949] 2010), che pur muovendo dal punto di vista di uno storico considerano la dimensione culturale, interconnettiva e sociale del mare.

di altri di vivere nel mondo-atmosferico (Ingold 2007), perché sono proprio i cambiamenti climatici che alimentano la loro passione; ma questo non li rende necessariamente più consapevoli dell'artificialità della separazione tra natura e cultura, tra cielo e terra, tra terra e acqua, né li rende più capaci di concepire «the open world of earth and sky not as the object but as the very “homeland of our thoughts”» (ivi: 29).

Io penso che per me il surf sia una scusa per passare del tempo in acqua. Non è tanto per cavalcare le onde, credo, che comunque è divertente, ma è più la questione di essere fuori, di essere in acqua e avere questa esperienza di non avere il completo controllo di tutto [...] Perché non è più un esercizio fisico per me, perché ormai mi tengo in esercizio in tanti altri modi, ma è un modo per stare in acqua [...] e soprattutto sulla Gold Coast, capisci, perché io sono cresciuto in un villaggio dove spesso surfavo da solo, e soprattutto dove tutto era tranquillo, e non c'erano tutti questi edifici, non c'erano questi segni evidenti di sviluppo che trovi qui sulla Gold Coast. Ma qui, qui hai lo sviluppo proprio là dietro, e tuffarti in acqua è un modo per allontanarsene [...] e io adoro quando è grosso qua sulla Gold Coast, quando è sei piedi o più, e senti tutta quella energia, e quando ti butti sotto la prima onda per fare duck-dive, e senti tutta quell'energia che ti attraversa, e ti rendi conto che hai a che fare con qualcosa di troppo più grande di te (Dan Ware, intervista del 26 ottobre 2017).

Oh, il surf per me... mi sembra un tale cliché, ma il surf per me è stare fuori nella natura! Perché quando sei cresciuto in mezzo a tutto questo e capisci le maree, capisci come lavorano quelle rocce con un certo tipo di marea e capisci il vento, e dove andare quando tira vento da una certa direzione per trovare onde riparate, è bella questa consapevolezza della natura, e lasciami fare un po' l'hippie su questo: se ci pensi, stai cavalcando semplicemente le ultime due o tre centinaia di metri di un'onda che ha percorso migliaia di chilometri in mare, da qualche tempesta alle Fiji, o chissà dove, e trovo questo assolutamente unico, ti fa ritrovare la tua dimensione di umano sulla terra [ride]! (John Brasen, intervista del 24 ottobre 2017).

Penso che il surf sia una cosa veramente positiva per il tuo corpo e per la tua mente, sei immerso nella natura, in questo meraviglioso *environment*, e il surf ti può insegnare un sacco sul potere della natura, e penso che “*only good can come from it*”. E per questo il surf ha veramente determinato ciò che la mia vita è diventata. A volte penso a quante cose diverse avrei potuto fare nella mia vita se non avessi fatto surf... (Keri Algar, intervista del 22 maggio 2017).

Insistendo sull'opposizione concettuale tra terra e mare, la retorica surfistica sulla Gold Coast riproduce e anzi rafforza il dualismo mente/corpo, natura/cultura che è proprio delle società occidentali (Descola [2005] 2014). Nei racconti e nelle azioni dei surfisti locali l'idea romantica del mare come spazio alternativo a quello terrestre ormai colonizzato e usurpato dalla civiltà moderna, luogo di rifugio e di recupero di un'autenticità "selvaggia" di cui Steinberg (1999) segnalava la vitalità ancora nella cultura del XX secolo, non ha esaurito di esercitare la propria influenza neanche nel XXI. Come ha fatto notare Robin Canniford (2017), questo processo è stato ampiamente veicolato e facilitato dallo sfruttamento commerciale dell'idea romantica del surf come esperienza pura della natura da parte di alcune compagnie ormai multimilionarie (Billabong, Quiksilver, Rip Curl)¹⁰⁷ che, proprio grazie a questa loro insistenza sull'autenticità dell'esperienza surfistica, di cui esse coi loro prodotti si sono fatte paladine, hanno (letteralmente) capitalizzato la concezione idealizzata del surf come "incontro magico con la pura natura" e attraverso questa operazione pubblicitaria hanno paradossalmente assecondato gli stessi surfisti nella loro percezione del surf come esperienza-di-natura che permette di trovare rifugio dalle illusioni della vita contemporanea, governata dalle promesse evanescenti del mercato e della pubblicità. D'altro canto, sappiamo ormai da tempo che «modern individuals inhabit not just an "iron cage" of economic necessity, but a castle of romantic dreams, striving through their conduct to turn the one into the other» (Campbell 1987: 227).

Agli occhi dei miei interlocutori, l'acqua viene implicitamente vista come elemento "inabitabile": è l'alterità per eccellenza, luogo non antropizzato e non antropizzabile, non socializzabile; è la rappresentazione chiara, palese della "natura", soprattutto in un contesto, quello della Gold Coast, in cui la "cultura" rimane costantemente visibile dall'acqua, al di là della circoscritta area liminale della spiaggia, nell'impudente skyline di Surfers Paradise (Immagine 10).¹⁰⁸ E non importa quanto la presenza di onde di fama

¹⁰⁷ Le oramai famose "Big Three" del mercato surfistico, due delle quali – Billabong e Rip Curl – fondate e stabilmente operative in Australia (la Billabong nata proprio sulla Gold Coast: Griffiths 2016).

¹⁰⁸ Nella sua lettura semiotica della spiaggia come un testo, già John Fiske (1983) riconduceva il concetto della spiaggia nella cultura australiana all'opposizione binaria tra natura e cultura, in cui la spiaggia, in opposizione appunto alla città, incarnerebbe tutte le caratteristiche della "natura" (l'esaltazione del corpo vs. la razionalità che lo copre e lo priva della possibilità di vivere genuinamente le emozioni e le sensazioni; piacere edonistico vs. dovere sociale; nudità vs. abbigliamento, eccetera).

mondiale qui sia in buona misura l'esito di attente, complicate e invasive pratiche ingegneristiche di gestione, manutenzione o rimodellamento della costa, come abbiamo visto per la famosissima onda del Superbank.¹⁰⁹

In una città dai tratti futuristici ed evidentemente “urbani”, l'acqua dell'oceano diventa il luogo in cui si può staccare da asfalto, cemento e dalla frenesia e dalle finzioni (dall'artificialità) della vita urbana, pur avendole (anzi, *proprio* avendole) appunto sempre di fronte. La retorica genepiana dei surfisti sul “passaggio”, attraverso l'elemento “altro” costituito dall'acqua salata (il «*duck-dive*»), da uno “stato di cultura” a uno “stato di natura”, dagli affanni e dall'artificialità della vita quotidiana che ci lasciamo alle spalle, dietro la spiaggia, nei grattacieli e nella città, alla riscoperta di se stessi attraverso l'immersione fisica in una natura inabitabile e dunque protetta dalla degenerazione della civilizzazione, si porta dietro con ineluttabile evidenza tutta la retorica romantica dell'escapismo e della civiltà come minaccia e limite nei confronti dell'autenticità dell'esperienza soggettiva, in accordo alle logiche di «purificazione» delle pratiche di consumo che secondo Canniford e Shankar (2013: 1051) sono alla base delle strategie di manutenzione delle credenze romantiche per cui «nature is external to culture». Di più: nella percezione dei surfisti, «[t]he elevation of the natural sphere – idealised as virginal dominion to the corruption of human activity – causes its opposite, namely, the degradation of the human being» (Camorrino 2018b: 5). Quello che i surfisti propongono è insomma una sorta di neo-romanticismo contemporaneo, per cui siamo passati dall'idea moderna della storia come progresso a quella contemporanea della storia come declino (Turner 1987). Quello che traspare dalle loro parole e dalle loro azioni è la convinzione che la situazione umana attuale non sia altro che una contaminazione dello stato di natura originale, la corruzione di una Madre Natura che nasce perfetta ma che noi deturpamo, e verso la quale dovremmo invece tendere a tornare.¹¹⁰ E quale migliore via

¹⁰⁹ O come potremmo dire per altri progetti come quello del Beach Nourishing Project del 2017 (URL: <https://www.goldcoastbulletin.com.au/news/council/mayor-calls-in-danish-bergo-to-rainbow-tonnes-of-sand-off-gold-coast-beaches/news-story/703a092b22758cb8213821a3eeec292>), un progetto milionario dell'amministrazione locale svolto in collaborazione con una nave drenante danese e teso a rimpolpare di sabbia le spiagge locali minacciate dall'erosione per offrire un ricordo memorabile della Gold Coast ai moltissimi visitatori che erano attesi per i Commonwealth Games che si sarebbero svolti proprio nella città l'anno seguente, nel 2018 (Ware, Lazarow e Hales 2017).

¹¹⁰ È d'altronde proprio attraverso questo sistema concettuale che il “superato” modello sportivo viene respinto dai surfisti (e dai praticanti dei “nuovi” sport che prevedono un contatto diretto con la natura) per via dell'artificialità sia dei luoghi in cui si svolgono – dei campi da gioco, degli stadi, delle palestre – che

per tornarci, se non immergervi dentro, recuperando un contatto fisico, evidente, palpabile, con la natura, espressa in maniera solida nelle forme dell'acqua?¹¹¹

L'oceano, e il tempo dedicato al surf diventano così, nella prospettiva dei surfisti della Gold Coast, una via privilegiata verso il recupero di un umanesimo più profondo e vero, in una società cementificata, industrializzata, tecnologizzata e per questo profondamente razionalizzata dalle logiche del mercato, che hanno colonizzato anche i nostri sentimenti e alle quali risulta difficile sottrarsi se non evadendovi e trovando rifugio altrove. Le onde diventano così quell'altrove, un luogo in cui si può ritrovare l'incanto di sensazioni pure e di emozioni profonde, dopo aver subito il disincanto provocato dalla consapevolezza che là, dietro quei grattacieli, tutto è costruito e tutto risponde a un'unica logica, quella del profitto, che ci allontana dal nostro corpo, dalla nostra essenza, dai nostri desideri.

Come per i praticanti di altre discipline che hanno fatto della natura "selvaggia" il teatro privilegiato delle loro peripezie, per i surfisti il mare, incarnazione evidente della "natura",

è una riedizione contemporanea della *wilderness*, di una terra selvaggia al di là della linea d'ombra descritta da Joseph Conrad, là dove l'uomo spogliato di ogni artificio non ha altro avversario che se stesso sotto lo sguardo degli elementi. La *wilderness* è un mondo ostile e spietato, ma anche giusto, che sa "riconoscere i suoi", dicono gli adepti, che non cela nessuno dei sotterfugi, nessuna delle crudeltà di cui la società abbonda. "Non perdona", certo, ma le sue risposte sono all'altezza delle insufficienze dell'individuo di fronte a se stesso – modo elegante per stabilire la sovranità personale di quelli che vi si sentono a proprio agio, eletti con la grazia di ricevere l'unzione. Il discorso sull'"ipocrisia" delle relazioni sociali, la "falsità" degli individui, il gusto della solitudine, è un leit motiv di numerosi adepti dello sport estremo in cerca di un confronto diretto con una natura mitizzata. Nessuna falsa parvenza qui, ma una valutazione rigorosa di ciò che si è, non solo rispetto alla prova, ma anche, alla fine, come soggetti. [...] Antitesi di una società pensata come "anti-natura" ad ogni riguardo, la natura estrema autorizza la riconciliazione con se stessi e col mondo. Essa è lo spazio di transizione dove ci si può spogliare della propria vecchia identità oppure è una parentesi di giubilo sensoriale: nell'uno o nell'altro caso, si tratta di uscirne con una forza ed una lucidità

delle regole che ne permettono l'attuazione: nel surf non ci sono "regole" (apparentemente), perché le uniche leggi sono quelle fisiche della natura, cui tutti, in ogni caso, e non solo i surfisti, devono rispondere.

¹¹¹ È vero che tutti viviamo immersi nell'atmosfera (Ingold 2007), ma l'atmosfera non si *sente*, non ti scorre sul corpo, non ti bagna i capelli, non ti toglie il respiro.

accresciute. La natura, nell'apprendistato della morte, è come la verità ultima dell'individualismo occidentale, essa si impone come unico *partner* degno di valore, la sola interlocutrice che meriti un qualche rispetto (Le Breton 2002: 421-4).

È cacciando l'acqua e il mare fuori dalla civiltà, relegandoli nell'universo delle cose naturali come opposte a quelle culturali, che il surf diventa esperienza stra-ordinaria, nel duplice senso di non ordinaria (l'immersione nella "naturalità" delle cose in un mondo capitalistico che programmaticamente snatura le esperienze producendole artificialmente) e di eccezionale (visto che servono doti non comuni per affrontare il mare e le onde: è proprio seguendo questa logica, come vedremo nei Capitoli 6 e 7, che i surfisti alimentano la retorica del coraggio che li dipinge come una sorta di eroi nel panorama australiano). In questo senso, i surfisti non hanno "inventato" nulla: hanno semplicemente cavalcato un'accezione culturale del mare già esistente nella loro cultura d'appartenenza. Così facendo, hanno dato corpo a una sorta di ontologia morale, che tuttavia non necessariamente diventa «spirituale» (Camorrino 2018a: 5), né fonda automaticamente una «nuova religione acquatica» (Taylor 2007).¹¹² Non per tutti i surfisti della God Coast, infatti, l'esperienza della natura si trasforma in qualcosa di autenticamente spirituale: «Non credo di essere una persona molto spirituale o religiosa, e per me il surf [...] può essere un'esperienza meditativa forse, ma non credo che possa definirlo spirituale. È più, come ho detto, rilassamento ed esercizio, ecco», mi dice Rebecca Adams (intervista del 30 ottobre 2017). Per tutti, però, il contatto con la natura è qualcosa di fondamentale, di costitutivo dell'attività, e nella loro prospettiva funge da reazione "agentiva" e resistenziale messa in atto dai surfisti nei confronti del distacco artificiale dalla natura cui la società contemporanea tardo-capitalista ci condanna. In questo senso, l'immersione nelle onde oceaniche risponde più all'esigenza "mitologica" e "genealogica" di recuperare un contatto autentico con la naturalità che esse rappresentano che a un sentimento "religioso" di qualche tipo, che faccia della natura una vera "fede".

¹¹² Nella sua analisi, Taylor fa riferimento a un gruppo particolare di surfisti, i "soul surfers", che, almeno sulla Gold Coast, come ho già avuto modo di dire, rappresentano una parte marginale della popolazione surfistica, e il cui punto di vista non può essere considerato l'unico, né il prevalente, nell'ambito della presente analisi. Per di più, anche Taylor sembra considerare gli approcci radicali alla pratica di una minoranza di «core participants» (Donnelly 2006), rischiando di non considerare le sfumature e la polisemia della pratica nei vari contesti e nelle differenti traiettorie di vita.

C'è un fascino particolare anche tra i non surfisti verso il surf e i surfisti [...] e il surf può essere una bellissima metafora della vita: prendi la marea per esempio, alta e bassa, come nella vita... e soprattutto in questo contesto moderno e industrializzato è un modo per tornare in contatto con la natura e con quella relazione che ci instauravano le culture tradizionali. Il surf è un modo con cui possiamo tornare indietro in contatto con gli elementi, con l'istinto. E poi sai, con tutti gli impegni della vita, e i figli e i problemi familiari, sai, posso essere stressato quanto vuoi, ma quando entro in acqua tutto viene sospeso. E mi meraviglia sempre tornare in contatto con questo "istinto". Come quando ti immergi nell'oceano e fai *duck-dive*, sai, è come se ti muovessi sull'acqua e l'acqua che è dentro di te entra in contatto con quella attorno a te e... sarebbe veramente interessante fare uno studio e vedere se sia possibile misurare la tua attività cerebrale mentre sei in acqua e capire come mai ti fa sentire così bene. Sai, quando le onde sono belle e pulite, ti assale come una sorta di euforia, e per la mia esperienza è una delle esperienze più belle che puoi avere nella vita, è veramente profondo (Tim Baker, intervista del 14 novembre 2016).

Senza bisogno di farlo diventare un'esperienza trascendentale o religiosa (come probabilmente è il caso dei surfisti che sfidano le onde gigantesche in altri luoghi, come quelli che hanno seguito Beal e Smith 2010), identificando il mare con la natura in quanto opposta alla civiltà degenerata e degenerante, i surfisti contribuiscono anche ad alimentare quella retorica che li descrive come eroi neo-romantici nell'Australia odierna (Capitolo 6). Se il mare è l'ignoto, il surfista con mirabile coraggio (Capitolo 7) sfida l'ignoto. Contemporaneo Ulisse, avanguardistico Achab, si avventura nell'insondabilità dei mari e là capisce da dove viene, riscopre il potere della natura, ritrova il proprio corpo e anche se stesso, il suo essere, il suo mondo interiore.

5.4 "Psicanalisi" del surf¹¹³

Come ha argutamente evidenziato Michael Jackson, è senz'altro vero, insomma, che

¹¹³ Il titolo del paragrafo si rifà a quello di un celebre saggio di Gaston Bachelard ([1942] 2015), *Psicanalisi delle acque*, cui verrà fatto qui riferimento.

In prioritizing the knowledge with which people live rather than the knowledge with which Western intellectuals make sense of life, ethnography helps us place practical and social imperatives on a par with scholastic rules and abstract understanding (Jackson 1996a: 4).

Ma in una etnografia del “Noi” (in una «antropologia del presente»: Althabe, Fabre e Lenclud 1995) è inevitabile che la conoscenza attraverso cui gli intellettuali e gli scienziati occidentali (che di quel “Noi” fanno parte) *spiegano* la vita interferisca col modo in cui le persone *vivono* la vita. Come hanno fatto notare Nick Ford e David Brown (2006: 1), «the nature of surfing [is] informed by a wide range of (often theoretical) literatures». Infatti, le interpretazioni dell’acqua e della sua simbologia proposte dai surfisti finiscono per corrispondere in buona misura non solo a quelle prodotte dai film, dalle riviste e dall’industria di prodotti legati al surf (come hanno giustamente segnalato Wheaton e Beal 2003), ma anche a quelle elaborate dal discorso psicanalitico e riprese per esempio da Bachelard ([1942] 2015) nel suo tentativo di ricostruire una simbologia archetipica dell’acqua, comune a tutta l’umanità. Un tentativo che tuttavia naufraga (senza voler giocare con le parole) nel momento in cui ci rendiamo conto che, appunto, il mare riceveva tutta un’altra considerazione, altre accezioni e altre simbologie, per esempio, nell’Europa premoderna (Corbin [1988] 1990; Löfgren [1999] 2001; Urbain [1994] 2002), o nel momento in cui notiamo che nemmeno all’interno della stessa società australiana, che pure tende a glorificarne le virtù, il mare ha sempre lo stesso significato: «Most people think of Australian beaches as golden warm, sun-kissed places. For me they are icily cold, windy and dark», dice per esempio Jordan Grantham (Cave 2018), un australiano che si dichiara «Anti-Nipper» e che da Sydney scrive sul *New York Times*.¹¹⁴

La razionalizzazione, la concettualizzazione e l’organizzazione narrativa dell’esperienza, in questo caso (pensare il mare come luogo straordinario, e dunque il surf che vi si svolge come pratica straordinaria), precede e orienta l’esperienza fenomenologica dei surfisti. Il corpo del surfista che approccia la pratica del surf per la prima volta è il «corpo socialmente informato» cui si riferisce Bourdieu (1977: 124) per superare l’idea di un corpo biologico “vergine”, pre-oggettivo e presociale che andrebbe “riempito” di cultura (e che del resto abbiamo qui già scartato). I surfisti vivono nel

¹¹⁴ URL: <https://www.nytimes.com/2018/03/21/world/australia/the-nippers-way-of-life.html>.

mondo-atmosferico («people dwell within a weather-world», come dice Ingold 2007: 19), certo, ma lo concettualizzano anche, e concettualizzandolo gli danno un valore (oltre che un senso), valore che determina anche il modo in cui lo vivono, il modo in cui lo percepiscono, il modo in cui ne fanno esperienza, il modo in cui, direbbe Lévi-Strauss ([1958] 2009), il mare esercita su di loro la sua «efficacia simbolica» ed essi possono godersene ogni aspetto, anche quelli non sempre così “immediatamente” piacevoli. Come sostiene Antonio Camorrino nella sua analisi della percezione della natura negli «sport estremi»:

In contemporary Western society there is a widespread trend to sacralise nature, but in the terms of a “disneyfied” object—to paraphrase David Lyon. This form of “neoromanticism” certainly has several aspects in common with the romantic current of the Nineteenth century, however it differs in several others. [...] In fact it represents a form of “pastiche”, a mixture of mythical elements with advanced scientific themes and, moreover, it indicates an ambivalent will of fusion mixed with traits of domination. With “disneyfied nature”, I refer to the dimension of a nostalgic, Arcadian imagery, where nature [...] is today transfigured by a sort of magical thought. It is an imagery characterised by strong emotional features, which puts together in an inconsistent worldview, premodern themes with a radical mediatisation of reality: This “hyperreal” (Baudrillard 1976) nature is an imagery object (docile, maternal, fair, etc.) perceived as real [...]. It is precisely because of its deeply ambivalent nature that [this perspective] is a powerful resource of meaning: This disguised ambivalence, in which the rational and irrational sphere become one, is the ontological basis of its sacralisation and its best metaphysical shield from possible external critics (Camorrino 2018b: 2).

L'organizzazione narrativa dell'esperienza non è semplicemente un processo che segue l'esperienza per darle un senso a posteriori: al contrario, essa costituisce spesso l'orizzonte dell'esperienza, in un movimento circolare in cui le potenzialità narrative contribuiscono non solo all'*elaborazione* dell'informazione sensoriale, emotiva, esperienziale *ex post*, ma alla *costruzione* stessa del significato, *in itinere* (Bruner [1990] 1992).¹¹⁵ L'iconografia e la retorica romantica, così come il «discorso» (Foucault [1966]

¹¹⁵ «Organizzazione narrativa» non significa, come abbiamo detto, meramente “testuale”. L'organizzazione narrativa dell'esperienza e la costruzione del significato, oltre alle logiche consequenziali e argomentative del testo, percorrono le linee consociative della poetica e della «metafora» (Lakoff e Johnson [1980] 1998; Sapir e Crocker 1977), quelle performative della drammaturgia (Bromberger [1995] 1999; Schechner

2016) psicanalitico che ha descritto e “oggettivato” il nostro inconscio, non ci hanno offerto soltanto delle categorie analitiche per *pensare* il mondo, ma, in un’accezione fenomenologica che superi la visione cartesiana di corpo e mente e di pensiero e azione come entità separate, anche delle modalità prassiologiche per viverlo, per *sentirlo*, dalle quali i surfisti attingono a piene mani per costruire, come in un patchwork esperienziale, il significato delle loro attività.

5.5 Sentire l’onda. Corpo, incorporazione e fenomenologia nella pratica del surf

Come afferma Alessandro Gusman,

le percezioni, come è noto, non nascono negli organi di senso, ma a seguito della rielaborazione dello stimolo che avviene nella corteccia cerebrale, area particolarmente soggetta a fenomeni di plasticità, e di conseguenza anche all’azione plasmatrice dell’esperienza culturale dell’individuo (Gusman 2011: 39).

Questo significa che ogni stimolo *perceptivo* – ogni input sensoriale, per usare una terminologia cara alle neuroscienze – diventa stimolo *perceptito* solo dopo la sua elaborazione da parte del sistema nervoso centrale, e non automaticamente e immediatamente. Per essere percepito, in altri termini, lo stimolo deve essere elaborato dal cervello, e il modo in cui esso viene elaborato e «diviene percezione dopo essere stato elaborato nella corteccia è influenzato da funzioni cognitive superiori quali la memoria, l’immaginazione e il giudizio» (ivi: 40), e di conseguenza dalla cultura, che su quelle funzioni cognitive ha un’influenza niente affatto trascurabile.

«Venire al mondo è acquisire uno stile di vedere, di toccare, di udire, di gustare, di odorare, tipico della comunità di appartenenza. Gli uomini abitano in distinti universi sensoriali», ci dice David Le Breton, ([2006] 2007: 72). Gli organi di senso costituiscono per l’individuo (e per le culture) le “porte d’accesso” verso l’ambiente; non in quanto “specchi” che riflettono una realtà oggettiva, ma come “filtri” che selezionano in base

[2002] 2006; Turner [1987] 1993), e le realtà e i collegamenti tra realtà che essi evocano sono del tipo della coerenza più che del tipo dell’esatta corrispondenza.

alle esperienze pregresse e all'educazione ricevuta (ivi: 74). «I sensi insomma, al pari di ogni altra capacità umana, devono essere educati, e il tipo di educazione che essi ricevono non è certo indipendente dalla “forma di umanità” che una società mira a raggiungere» (Gusman 2011: 30).

La mia tesi qui è che, tralasciando le differenze più importanti al livello dell'organizzazione sensoriale che si possono riscontrare tra culture lontane, “forme di umanità” relativamente diverse che danno vita a piccole risistemazioni o re-inquadranti dell'esperienza sensoriale, o per lo meno del modo in cui le percezioni vengono rappresentate e vissute (e, a lungo termine, anche *sentite*) avvengano anche nei diversi ambiti compresenti all'interno dell'articolato tessuto sociale di una medesima cultura, e in particolare nei contesti sportivi, intesi come «comunità di pratica» (Gherardi 2008; Lave e Wenger [1990] 2006). Le «culture sportive» (Bausinger [2006] 2008), come è stato ripetuto nel Capitolo 2, sono prodotti storici e culturali, che allo stesso tempo producono cultura, creando e trasmettendo schemi motori, ma anche categorie percettive, modelli relazionali, valoriali ed estetici, schemi di (valut-)azione (Faure 2000; Nardini 2016), orientamenti “moralì” (Bourdieu 1984), *habitus* e disposizioni particolari (Wacquant [2001] 2002; García e Spencer 2013), ideologie, etiche e concezioni del mondo (Alter 1992). In questo senso, come avviene nei giochi della Buriazia siberiana analizzati da Hamayon (2012), le “culture” surfistiche non hanno solo un ruolo riflessivo, ma anche *generativo* nei confronti delle categorie cognitive della realtà quotidiana, poiché in esse vengono elaborati degli «*small-scale models*», dei modelli in miniatura dell'azione e dell'interazione sociale (delle categorie cognitive, appunto), che contribuiscono a orientare i modelli cognitivi anche fuori dalle line-up, nella realtà quotidiana, e offrono di conseguenza ai surfisti specifici «modelli di apprezzamento» (Corbin [1988] 1990) del mare, delle onde, delle correnti, del vento sulla faccia e persino della sabbia nelle mutande.¹¹⁶

¹¹⁶ Nella teoria sul gioco elaborata dallo psicologo britannico Donald Winnicott ([1971] 2001), l'esperienza dell'alterità (dell'altro da sé), elaborata secondo diversi schemi e modelli (l'altro giocatore/individuo, l'altro nel senso di non-persona, non-soggetto, oggetto di gioco, eccetera) svolge un ruolo centrale nella definizione del sé come soggetto individuale. Secondo Winnicott, giocando con quelli che definisce «oggetti transizionali» il bambino nel suo sviluppo identifica tali oggetti come esterni, come non-sé, e questo gli permetterebbe di entrare in relazione col mondo (una relazione che è in debito, dunque, con gli schemi relazionali che si manifestano nel contesto di gioco). Secondo la stessa logica, e in accordo chiaramente con una strategia più “cosciente” di messa in forma narrativa della loro relazione con il mare, questo processo avviene anche nelle traiettorie biografiche dei surfisti, che, benché abbiano *imparato* a

Nelle pratiche fisiche, infatti, impariamo col corpo («*par corps*», dice Bourdieu, 1984; si vedano anche Faure, 2000 e Wacquant [2001] 2002) in una trasmissione somatica diretta (Alter 1993), da corpo a corpo, dell'esperienza sinestetica (Samudra 2008) e dei valori che a essa vengono attribuiti (Faure 2000; Nardini 2016). Quello che impariamo sottoponendoci all'allenamento o all'apprendimento di una disciplina fisica è, come è stato ampiamente discusso nel Capitolo 2, una serie di «tecniche del corpo» (Mauss [1936] 1965), ovvero modi di condurre il nostro corpo che sono socialmente definiti, che rispondono cioè a delle logiche culturali precise. Il modo in cui viviamo e impariamo col corpo dipende, dunque, anche da come ci rappresentiamo il corpo e le cose del mondo con cui esso viene in contatto. Alcune interpretazioni del mondo, insomma, precedono e orientano la nostra esperienza fenomenologica di esso, il nostro essere-nel-mondo, e gli danno un senso: insistendo sulla già citata metafora calcistica di Merleau-Ponty, il campo di calcio che il giocatore vede come un'area significativa di opportunità e ostacoli è già stato costruito come un'area significativa di opportunità e ostacoli dagli altri che vi hanno giocato prima di lui e che, più “esperti”, gli mostrano come farne uso (Ingold 2000).

Tali interpretazioni corrispondono a quelle «conoscenze previe» di cui parla Cardona ([1985] 1995: 8), con cui il soggetto entra attivamente in relazione – nel senso che nel processo di acquisizione di quelle conoscenze egli non è ricettacolo passivo, ma gioca un ruolo fondamentale. Queste conoscenze pre-esistono rispetto all'esserci-nel-mondo dell'esperienza fenomenologica, ma non vanno intese nei termini di rigide strutture fondanti e strutturanti l'esperienza di ciascuno. Piuttosto, vanno intese come «orizzonti di esperienza» che l'individuo, fenomenologicamente, sperimenta, per usare l'evocativa formula di Jackson (1996a: 25). Sono, insomma,

principi generatori e organizzatori di pratiche e di rappresentazioni, [...] oggettivamente “regolate” e “regolari” senza essere in nulla il prodotto dell'obbedienza a regole e [...] collettivamente orchestrate senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra (Bourdieu 1980: 88-9).

relazionarsi col mare e anche a trarne piacere, hanno «naturalizzato» questo modello relazionale appreso finendo per percepirlo «come l'espressione più naturale della natura profonda» (Bourdieu [1979] 2001: 200).

Per quanto le rappresentazioni non siano la sensorialità, insomma, la sensorialità non è immediata, non prescinde cioè completamente dalle rappresentazioni: proprio grazie alle rappresentazioni il mare è diventato un luogo frequentabile nella cultura europea dell'Ottocento, e proprio grazie a esse si sono costruiti dei sistemi di apprezzamento delle sensazioni suscitate dal mare, inquadrati in un orizzonte di senso "che dà senso ai sensi", nel senso che li rende non solo comprensibili e pensabili, ma anche godibili, piacevoli per i surfisti con cui ho avuto a che fare nella mia permanenza in Australia.¹¹⁷ Soggetto e oggetto, individuo e mondo, coesistono e coagiscono in questo processo articolato e relazionale (e in nulla rigidamente deterministico) di cui sono, allo stesso tempo, origine e risultato, causa e conseguenza, prodotto e produttore, in una relazione aperta in cui il mondo orienta il soggetto, il quale a sua volta costruisce il suo mondo (il «significato») a partire dalle esperienze che fa di quegli orientamenti.

Le figure dell'immaginario, finché rimangono al livello astratto dell'immagine, o meglio dell'immaginazione, possono suscitare apprezzamento estetico o disapprovazione a livello razionale, ma non trasporto o coinvolgimento emotivo. A queste condizioni, difficilmente esse sono in grado di assecondare il «gusto» o di provocare «dis-gusto» (Meloni 2018: 55), e difficilmente possono diventare materiale operativo, cioè materia prima e riferimento per costruire traiettorie di senso, cassetta degli attrezzi («*tool kit*») per costruire linee e «strategie di azione» (Swidler 1986). Per esercitare questo potere, per poter agire sottopelle ed evocare sensazioni, orientare emozioni, provocare desiderio e definire i criteri di godimento di un'attività, l'immaginario e i suoi presupposti devono essere fenomenologicamente incorporati.

¹¹⁷ Tralasciando le conclusioni estreme cui si sono spinti alcuni antropologi, come Mary Douglas, secondo cui la soglia del dolore, o quella del piacere, sarebbero socialmente definite, senza che nella loro determinazione abbiano «alcuna importanza i limiti fisiologici obiettivi» (Douglas 1979: 13), in una concezione in cui si concepisce l'essere umano come un essere biologicamente incompiuto che si "compie" appunto socialmente e culturalmente, i sensi e le sensazioni, tanto nella loro immediatezza della percezione effettivamente "sentita" dall'individuo che nelle loro rappresentazioni collettive (due piani che come abbiamo detto dialogano tra loro senza soluzione di continuità), hanno basi biologiche che bisogna tuttavia imparare ad usare secondo traiettorie sociali e culturali, e che si declinano e si accordano, dunque, in funzione delle variabilità intra- e interculturali, nel percorso biografico dell'apprendimento individuale di ognuno. È certamente vero che in determinati contesti sportivi, come ad esempio in quello rugbistico francese, ematomi e cicatrici anche dolorosi subiscono una stigmatizzazione al contrario, nel senso che diventano, per i giocatori, segni nobilitanti di riconoscimento reciproco e di appartenenza a un gruppo in cui la capacità di sopportazione della sofferenza e del dolore viene moralmente valorizzata (Hénaff *et al.* 2008). Ma è vero anche che i rugbisti non smettono di sentire male quando si provocano quelle ferite.

Come ha sostenuto Constance Classen (1993), tutti noi viviamo le nostre esperienze entro quadri di significatività socialmente e culturalmente definiti, e dunque parzialmente preesistenti rispetto la nostra esperienza, il nostro essere-nel-mondo. Ma le nostre azioni non sono semplicemente il riflesso di quei quadri di significatività, che starebbero, fissi e immutabili, nel sociale (nelle “strutture” che determinano la vita collettiva) o nel mentale (nella cognizione). In una concezione “ecologica” della cultura, «la percezione è azione incarnata [e] percezione e azione si co-costituiscono a vicenda» (Grasseni e Ronzon 2004: 22), secondo le logiche dell’emergenza contingente e relazionale delle pratiche in un dato contesto sociale e culturale. In altri termini, le pratiche emergono in maniera contingente, e contribuiscono processualmente a (ri-)organizzare quelle «conoscenze previe» e quei «quadri di significatività» di cui parlavamo.

Nascere, è nascere dal mondo e al tempo stesso nascere al mondo. Il mondo è già costituito, ma non è mai completamente costituito. Sotto il primo rapporto noi siamo sollecitati, sotto il secondo siamo aperti a una infinità di possibili. Ma questa analisi è ancora astratta, giacché noi esistiamo sotto i due rapporti contemporaneamente. Pertanto, non c’è mai determinismo e non c’è mai stata scelta assoluta, io non sono mai cosa e non sono mai coscienza nuda (Merleau-Ponty [1945] 2014: 578).

Come fa notare Michael Jackson, recuperare un margine di autonomia nei confronti del soggetto come co-produttore delle esperienze che lo determinano a fronte di concezioni più meccanicistiche che lo vedono invece come prodotto di strutture preesistenti non significa voler dire che l’esperienza umana sia priva di precondizioni; «rather, it is to suggest that the *experience* of these preconditions is not entirely preconditioned» (Jackson 1996a: 10).

L’apprendimento non può essere unicamente ridotto alla sua dimensione individuale, né unicamente a quella sociale (l’acquisizione passiva di strutture già predisposte), perché è un fenomeno contingente e copartecipativo, processuale, sociale nel senso relazionale del termine, e non è semplicemente il risultato di «processi cognitivi interni, privati e *disembodied* [dal momento che] i criteri comuni di azione, percezione e valutazione (morale ed estetica) vengono socializzati in contesti di co-partecipazione» (Grasseni e Ronzon 2004: 18). Come propone Ingold (2001: 131), le «the particular capacities of

perception and action constituting the motor skill are developmentally embodied into the *modus operandi* of the human organism through practice and training, under the guidance of already accomplished practitioners». Le percezioni individuali emergono come parte di una «sensorialità collettiva» (Matera 2002) che non solo ne influenza la percezione concreta (il modo in cui effettivamente le sentiamo), ma procede anche a una loro significazione entro quel sistema di significato “situato” di cui abbiamo ampiamente discusso. Le pratiche fisiche come quella del surf andrebbero dunque «studiate *antropologicamente* in quanto pratiche relazionali e non in quanto “mondo delle idee” nella mente individuale» (Grasseni e Ronzon 2004: 19). A tal proposito, mi sembra opportuno riportare qui, in tutta la sua ambivalenza, una pagina del mio diario di campo in cui descrivo uno di quei momenti in cui mi è parso di avere finalmente “imparato” a fare surf:

Martedì 2 agosto 2017, Burleigh Heads.

Sono entrato in acqua a Burleigh passando dalla spiaggia, costeggiando le rocce, alle 16:30, quando il sole era già basso. Senza luce, si riesce male a individuare le onde che arrivano, perché l'assenza di onde ci impedisce di vedere le curve e di capire quanto la cresta si stacchi effettivamente dall'acqua. Le onde sembrano arrivare dal nulla, e solo quando sono a pochi metri da me riesco a capire se romperanno o meno. Sul point, al largo, nonostante sia quasi buio, c'è la solita folla. Un po' più a nord, verso la spiaggia, invece, arriva qualche piccolo pulito frequentato solo da sparpagliati gruppetti di persone. Mi dirigo in quella zona con la mia nuova tavola gialla, e infilo subito un paio di onde. La seconda, in particolare, mi porta lunga fino a riva. Riesco a cavalcarla attraversando tutte le sue sezioni: una prima subito dopo il take-off, morbida, mi ha offerto una partenza facile e mi ha permesso di impostare con calma la direzione e di bilanciare il peso dei piedi sulla tavola. Poi, avvicinandosi alle rocce dell'interno del point, l'onda si è fatta più ripida, facendomi guadagnare velocità. La mia traiettoria era perfetta, e sono riuscito ad abbassare il baricentro e a mantenermi lungo la parete. Bocca leggermente aperta, concentratissimo, ho allargato la mano destra e ho sfiorato la parte verticale dell'onda, godendomi la meravigliosa sensazione di trovarmi nel posto giusto al momento giusto. In quel momento, è come se avessi avuto una doppia immagine di me, come se la mia percezione fosse divisa tra due poli diversi. Uno “interno”, che si godeva la sensazione e la gioia di quel momento – la spinta, la velocità, il ventre dell'onda che si chiudeva dietro di me, la parete che scorreva rapida sulla mia destra e che potevo sentire con

la mia mano, l'acqua che spariva rapida al mio fianco. L'altro invece "esterno", per cui era come se cercassi di monitorare le mie azioni da fuori, di adattare i miei gesti e la mia postura a quelli dei surfisti bravi che si muovono con disinvoltura tra questi frangenti. Flesso sulle gambe, con il ginocchio posteriore che quasi toccava la tavola, con la mano destra aperta a sfiorare la superficie dell'acqua, col busto piegato a volermi fare piccolo per infilarmi nel tubo (che tuttavia non è arrivato), e persino con l'espressione del volto (occhi semichiusi e concentrati, bocca semiaperta in una specie di "o" muta), cercavo di imitare le immagini dei bravi surfisti che ormai sono diventate così familiari per me (dal mio diario di campo, 2 agosto 2017).

Imparare un'attività complessa come quella del surf, e imparare come trarne piacere, non [è] l'esito di una lineare implementazione di dati in strutture mentali già esistenti e neppure l'effetto di una trasmissione di istruzioni e/o rappresentazioni, quanto il risultato di un'educazione dell'intero individuo a interagire con il proprio ambiente (inclusi i propri simili) (Grasseni e Ronzon 2004: 28).

È il risultato, cioè, di pratiche di attribuzione di senso che emergono in maniera contingente dall'azione sociale. Come sostengono Lave e Wenger ([1990] 2006), l'apprendimento non può essere visto come il semplice trasferimento di competenze da un individuo a un altro, ma deve essere visto come *partecipazione*. Si impara (si conosce) *facendo*, partecipando alle attività insieme agli altri membri di una «comunità di pratica» in cui le pratiche, appunto, hanno un fine e un senso; hanno, si potrebbe dire riducendo l'interpretazione struttural-funzionalista al microcosmo di una particolare realtà sociale sportiva, una *funzione*, un ruolo in un sistema di senso – dove il senso emerge tuttavia dalle pratiche, piuttosto che, appunto, dalla struttura. In altre parole, si apprende non perché si vuole o si devono apprendere determinati contenuti, ma si apprende come risultato del nostro impegno a far parte di una comunità e di adottarne i valori – anche quando questa comunità è per così dire «elettiva», vale a dire una comunità cui si sceglie di appartenere, come nel caso del surf e delle pratiche sportive nell'Australia contemporanea.

In questo senso, le rappresentazioni sociali, comprese quelle secondo cui il vento freddo, l'acqua salata sulla faccia e la sabbia nel costume sarebbero sensazioni piacevoli,

addirittura rigeneranti, vanno intese come *processi*, non come leggi, ovvero come pattern che si modificano con l'esperienza e la partecipazione attiva degli attori sociali che ne provocano l'emergenza grazie al loro agire-nel-mondo, un agire contestualizzato in un certo ambiente sociale e culturale in cui quelle azioni hanno quel tipo di senso, quel tipo di valore. Vanno intesi, in altri termini, come elementi strutturati e strutturanti (Bourdieu [1979] 2001), la cui struttura non risulta già data nel corpo sociale o in categorie mentali, a prescindere dalla sua messa in pratica nell'azione sociale, ma è *agita* e avviene in maniera pratica, contingente e relazionale. Le «conoscenze previe» che orientano l'apprendimento dei surfisti preesistono dunque rispetto alla loro esperienza del mare e delle onde, certo, ma più che la forma di un dato ontologico che esiste al di là dell'azione sociale (a prescindere da essa) e dunque la determina, esse hanno la forma di elementi contingenti, emergenti dalla e nell'azione sociale e tenuti in vita e continuamente (ri-)prodotti dagli stessi surfisti. Tali conoscenze contribuiscono a strutturare la cognizione, i «modelli di apprezzamento» e persino la percezione, ma non possono essere individuate che nell'azione e nell'interazione sociale, che le determina mentre ne è determinata.

Attraverso un “apprendimento situato” del tutto simile a quello che Lave individua nelle «comunità di pratica», attraverso cioè la pratica (storicamente, socialmente e culturalmente) situata, il contesto surfistico,

come ogni specifico contesto di attività situata sviluppa [socialmente e interattivamente, attraverso la pratica sociale] proprie forme di “cognizione” (Lave 1988) e proprie definizioni del bello (Grasseni 2004), del giusto (Goodwin 1994), del ben fatto (Mollona 2002), del pericolo (Gherardi, Nicolini, Odella 1997) e dell'abilità (Grasseni e Ronzon 2004: 205),

in una sorta di «antropo-poiesi» (Remotti 2013) sportiva in cui si compie la formazione sociale e culturale dell'individuo all'interno del mondo locale del surf. Perché, continuando con Grasseni e Ronzon (2004: 206) «l'etnografia delle pratiche esperte ci dà accesso a molto più di semplici contesti di azione professionale, ma a vere e proprie *forme di vita*». Le comunità di pratica non si definiscono infatti solo per le attività che vengono svolte al loro interno, ma forniscono

pattern, una forma relazionale all'interno della quale si condivide un linguaggio del corpo, un codice simbolico, si manipolano strumenti. In questo senso, quindi la si può definire anche come una forma di vita, tenendo presente che essa fornisce una cornice delle relazioni, pur senza la rigidità di un'*istituzione* normativa e formalizzata (ivi: 207).

5.6 Una cultura del mare

Ma il fatto che il significato sia emergente e inferibile dalla pratica e non inscritto da qualche parte nella "struttura" non significa che esso non possa essere colto tra le righe dell'azione sociale. Se l'azione risponde a un sistema di senso (se ammettiamo cioè che le azioni che compiono i surfisti, compresa la gioia che mostrano nell'immergersi in acqua, non siano svolte a caso, ma acquisiscano senso entro una cornice sociale particolare), quel sistema di senso, benché implicito nella fisicità dell'azione, può (e deve) essere individuato dall'analista sociale. Il vissuto che emerge dalle pratiche può e deve essere riferito a un sistema di senso (che non equivale necessariamente, abbiamo visto, a un testo), o quelle pratiche sarebbero appunto prive di senso, sarebbero le azioni senza logica di un pazzo o di un sociopatico. Del resto, come è emerso anche dalle loro parole, i surfisti aderiscono a precise strategie narrative di definizione della loro pratica e del suo senso profondo, e quelle strategie possono essere colte tanto dai loro discorsi quanto dalle loro azioni.

Il corpo è base esistenziale della cultura; è fonte di rappresentazioni, ma è anche, contestualmente, il prodotto di rappresentazioni (Csordas, 2003: 24). Allo stesso tempo, tuttavia, l'esperienza tende a essere organizzata in forma narrativa (Bruner [1990] 1992; Porcello *et al.* 2010). In modo organico e coerente, queste narrazioni (che sono esse stesse *pratiche* sociali, ovvero assumono una dimensione performativa) tendono a spiegare (e dunque a dare senso a) l'esperienza, che viene dunque vissuta anche alla luce di esse: «Far from a secondary ratiocination of experience, language and discourse exist as key components of experience in the unfolding of everyday life» (Porcello *et al.* 2010: 60). Come vedremo, è a livello narrativo, per esempio, che il surf diventa una disciplina pericolosa e i surfisti acquisiscono la loro aurea di eroismo. Il modo in cui viviamo le esperienze che ci coinvolgono non è dissociabile dal modo in cui (ce) le raccontiamo: è

stato analizzato, per esempio, come il terrore degli squali in Australia sia stato amplificato dal film *Jaws* di Steven Spielberg (1975: *Lo squalo* in Italia) o dalle narrazioni che a esso continuano a ispirarsi (Francis 2012; Neff 2015).

È indubbio che trattando di ambiti cognitivi e percettivi ci si debba concentrare sugli aspetti non-verbali, spesso preconsoci o inconsci; credo però che l'antropologo debba essere interessato anche alla componente che trova espressione pubblica, alla sensorialità condivisa e caricata di significati. Il sapere e il saper-fare, oltre a venire incorporati dall'individuo con l'apprendimento e l'esercizio, trovano una rappresentazione condivisa grazie alla messa a punto di un lessico specifico. Questo processo, con il quale le percezioni diventano almeno parzialmente condivise, ha un ruolo importante nel facilitare l'apprendimento di saperi e l'integrazione all'interno della società o di una "nicchia culturale", come nel caso ad esempio delle professioni olfattive (Gusman 2011: 44-45).

«[II] rapporto tra l'azione e il discorso verbale (o l'esperienza) risulta, nel normale comportamento quotidiano, interpretabile. [...] Esiste una congruenza pubblicamente interpretabile tra il fare, il dire e le circostanze in cui il fare e il dire si collocano» (Bruner [1990] 1992: 34). Lakoff e Johnson ([1980] 1998) e Sapir e Crocker (1977) hanno messo in luce la costruzione del sociale nell'ordine del discorso attraverso l'uso sociale della metafora. Secondo loro, l'interpretazione metaforica non riguarda solo il linguaggio, ma il pensiero stesso, e va pensata dunque non soltanto da una prospettiva retorica, ma facendo riferimento ai processi cognitivi coinvolti. Il racconto e le narrazioni che riguardano la pratica, di conseguenza, non si limitano a descriverla o raccontarla, ma contribuiscono a strutturare quella cornice esegetica entro la quale, come abbiamo detto nel capitolo precedente, i gesti sportivi acquisiscono senso (contribuisce, in una parola, a darle senso). Racconto e narrazioni non hanno dunque una valenza meramente retorica ma, secondo la logica della metafora, contribuiscono in maniera sostanziale a guidare l'interpretazione dell'azione e dunque i comportamenti. Secondo gli autori citati (e in sostanziale accordo con quello che è stato detto nel capitolo precedente), possiamo comprendere le nostre esperienze solo se le collochiamo in una struttura di senso, vale a dire in una struttura logica all'interno della quale esse hanno un senso relazionale rispetto alle altre esperienze e a quelli che sono considerati i presupposti stessi dell'esperienza. La metafora in relazione a un campo specifico avrebbe esattamente la funzione di dar

forma a un sistema di interpretazioni coerenti in base al quale noi possiamo *concettualizzare* le nostre esperienze – e in funzione del quale queste concettualizzazioni non seguono soltanto le esperienze, ma come dicevamo le *orientano*. L'esperienza viene dunque interpretata e riorganizzata metaforicamente e, in maniera circolare, queste metafore orientano le nuove esperienze (*ibidem*).

In accordo con questi presupposti, nel contesto socio-culturale specifico della Gold Coast, i surfisti hanno definito, retoricamente e performativamente, e insieme ad altre coesistenti e concorrenti, quella che Aria chiamerebbe una «cultura del mare», vale a dire:

un sapere specifico, un luogo di forme culturali, di costumi, di tradizioni, e sistemi d'organizzazione sociale ed economica che riflettono un rapporto costante e profondo con il mare come fonte di risorse economiche (buone da mangiare [o in questo caso da *monetizzare* grazie all'industria turistica, come abbiamo visto]) e di elaborazioni simboliche (buone da pensare) e forniscono un punto di riferimento indispensabile nell'indagine culturale delle attività legate al mare (Aria 2000: 130).

In seguito a un processo di estetizzazione neo-romantica e “nostalgica” (Turner 1987) del mare, della vita e dell'esperienza, il surf e tutto quello che lo circonda (il mare, le onde, la nudità del corpo, le sensazioni fisiche che ne scaturiscono) diventano molto più che attività fisiche («more than sport»: un «lifestyle sport») e hanno esiti importanti nella vita delle persone, al punto di dettarne i modi e i tempi, di definirne i valori, di orientarne le scelte: il mio amico Dan, oceanografo alla Griffith University, mi confida che per fortuna lui ha modo di organizzarsi il lavoro come preferisce, basta che porti a termine le cose che deve fare, perché quando «it's pumping» non c'è lavoro che tenga, lui vuole esser libero di buttarsi in acqua. Hanno esiti importanti anche e nella sensorialità delle persone, come abbiamo visto, ed è proprio così che anche la fatica di remare, il fastidio dell'acqua nelle orecchie, la frustrazione delle onde che ti arrivano in faccia o ti esplodono sulla schiena, tenendoti sott'acqua per secondi che diventano lunghissimi, diventa piacevole per i surfisti. Per me, che sto «in fondo alla campagna», non solo non si trattava di sensazioni familiari, ma erano pure fastidiose, e non capivo come fosse possibile apprezzarle tanto. Eppure, per i surfisti non si tratta solo del prezzo da pagare per arrivare

sull'onda e farsi una bella cavalcata (quella sì, piacevole anche per me): tutto questo è anzi parte del divertimento – una parte fondamentale del divertimento.

Visto come rifugio dai consumi e dall'artificialità del mondo contemporaneo così emblematicamente incarnata da Surfers Paradise, dai suoi palazzi e dalle orde di visitatori, vissuto come ritorno alla natura e antidoto alla vita moderna, opposizione decisa nei confronti delle pratiche e dei valori del capitalismo e affermazione di un modello di vita più autentico e in contatto con la natura, ambito di resistenza alla diffusione della cultura del consumo e dei comportamenti a essa associati, di fatto il surf è espressione di quella cultura. Da quella cultura è stato veicolato nel contesto della Gold Coast e quella cultura veicola in mezzo alle sue onde. Proprio in accordo a quella “spettacolarizzazione della vita” che attraverso le esperienze di consumo (e il consumo di esperienze) rende le “passioni” ordinarie così profonde e significative per chi vi si dedica, in maniera quasi paradossale il surf si propone come un modo per uscire da quelle logiche di consumo che governano la città, o almeno per distaccarsene un attimo nel tempo di quelle ore passate in acqua, ore che grazie a tutto questo processo di significazione e di opposizione dualistica oceano/città (natura/cultura, straordinario/ordinario) diventano ore fuori dal comune, ore dedicate a un'attività, appunto, straordinaria. Allo stesso modo dell'incanto turistico descritto da Alessandro Simonicca, anche la gioia del surf sulla Gold Coast nasce da «un immaginario che si articola sulla dicotomia ordinario/straordinario e rimanda all'esperienza soggettiva familiare/non familiare [...] ed è tale assetto a produrre la differenza, a produrre il significato e dunque a motivare alla partenza, al viaggio» (Simonicca 2007: 10).

Il mare diventa un nuovo “habitat” per i surfisti, che vi si sentono finalmente “a casa”, ospiti in una parentesi di verità e concretezza disegnata nella roboante e illusoria quotidianità della vita urbana:

Sembra assurdo, ma mi sento veramente a casa in acqua... anche quando è tosto e agitato, mi sento sicura. Soprattutto qua, sulla Gold Coast, con tutto questo caos metropolitano. Ma anche quando ero a Sumatra e c'erano un sacco di cose che non conoscevo tipo insetti, ragni velenosi, eccetera, e poi sai, non ero a casa e mi sentivo un po' spaesata, e quando poi sono entrata in acqua ho detto ah, finalmente! (Becc Adams, intervista del 30 ottobre 2017).

Anfitrione autorevole e sincero, il mare può trasformarsi anche in un ospite severo, sempre equo ma inflessibile, se non si dimostra di conoscerne i codici e se non gli si tributa il dovuto rispetto.

Sai, io sto molto attenta a come si comporta il mare e come si comportano le onde. Sono stata costretta a imparare, perché col lavoro che faccio [Fran è una fotografa professionista, specializzata in foto di surf] è indispensabile che io mi sappia muovere nell'oceano, prima di tutto per posizionarmi nel punto migliore per scattare, ma anche per proteggermi. Mentre fotografi devi stare attento alle onde che ti arrivano addosso, alle correnti, alle tavole che possono colpirti, e così via. Ma anche se conosco bene queste situazioni non c'è mai un momento in cui perdo la concentrazione, e mantengo sempre il mio pieno rispetto e il mio timore per la forza dell'oceano, perché l'oceano è enormemente più grande di me, e ci sono situazioni in cui decido di non uscire, per esempio, perché non è una questione di essere coraggiosi o capaci, in certe situazioni è troppo potente e basta, non c'è nulla che tu possa fare, tranne che ammettere che l'oceano è più grande di te (Fran Miller, intervista del 31 ottobre 2017).

L'oceano è più grande di te, è più grande di noi, è più grande di qualsiasi surfista. Ma è un giudice equo e imparziale, appunto, davanti al quale non esiste possibilità di imbroglio. Il pericolo che dal mare può emergere e metterci in difficoltà rappresenta, come nelle società analizzate da Douglas ([1994] 1996), un riferimento giudiziario e una risorsa di equità, al cospetto dei quali siamo tutti uguali, e non contano le maschere sociali, i ruoli, le diseguaglianze che ci dividono in base a criteri sociali, artificiali, che ci inquadrano senza tener conto della nostra vera essenza. Siamo quello che siamo di fronte al mare, siamo nudi e non contano le apparenze. Conta la sostanza. Se non sai come trattarlo, vieni inevitabilmente punito. Ed è proprio questa sua grandezza e questa sua autenticità, come vedremo nei prossimi capitoli, che rende grande anche chi ha il coraggio e le competenze per poterlo affrontare. Ma che in ogni caso, una volta preso quello che il mare ha da offrirgli, ha il dovere di ringraziarlo:

Essere “stoked”¹¹⁸ per me significa quando termini una sessione di surf ed esci dall’acqua con la tua tavola e ti guardi indietro. Quel momento in cui ti guardi indietro è essere “stoked”. È gratitudine. O quando esci da un tubo e anche lì ti volti indietro per vedere quello che l’oceano ti ha offerto. È come dire grazie (Darren, intervista del 17 ottobre 2017).

La cultura del surf che si è affermata sulla Gold Coast ha i tratti globali di una pratica di consumo della natura che diventa profondamente significativa per chi la fa, ovunque la faccia, ma che assume sfumature particolari proprio perché la Gold Coast sembra essere il contesto ideale ove perpetrare questo tipo di discorso dualistico e oppositivo tra oceano e civiltà. Per di più, in virtù di una concezione del mare, della spiaggia e delle attività che vi si praticano che ha trovato particolare valenza a livello nazionale e che in questi luoghi assume un’inedita concretezza nella quotidianità di chi vi abita, il surf è diventato qui modello di un approccio alle onde, allo sport, al corpo e alla vita in cui quelle prospettive si incontrano con concezioni particolari della nazionalità, dell’appartenenza, del coraggio e della mascolinità, come sarà descritto nei prossimi capitoli.

¹¹⁸ Alla voce «stoked» l’Oxford English Dictionary suggerisce «excited and pleased about something» (Deuter, Bradbery e Turnbull 2015: 1540). Nel gergo surfistico il termine ha acquisito un’accezione particolare, che si potrebbe banalmente esprimere riformulando la definizione del vocabolario in questo modo: «*very* excited and *very* pleased about something». Viene usato ormai indiscriminatamente per descrivere qualsiasi cosa di cui si è entusiasti, soprattutto se riguarda il surf, e quel «feeling» che «only a surfer knows».

6. Il surfista: eroe neo-romantico nell’Australia contemporanea¹¹⁹

Che cos’è uno sport nazionale? È uno sport che nasce dalla materia stessa di una nazione, cioè dal suolo e dal clima. Giocare a hockey significa ripetere ogni volta che gli uomini hanno trasformato l’immobilità dell’inverno, la terra indurita dal gelo, la sospensione della vita e proprio da tutto questo hanno tratto uno sport allegro, vigoroso, appassionato (Barthes [2004] 2007: 37).

6.1 Jeffreys Bay

È il 19 luglio 2015, e gli appassionati di surf di tutto il mondo sono incollati agli schermi delle loro TV o dei loro pc per seguire le fasi finali del J-Bay Open, la tappa sudafricana del circuito mondiale della World Surf League (WSL), il campionato di surf più prestigioso al mondo. Gli spettatori australiani sono particolarmente attenti, perché oggi, nella baia di Jeffreys Bay, nella Provincia del Capo Orientale, a darsi battaglia per la vittoria del contest sono due loro connazionali: Mick Fanning, tre volte campione mondiale cresciuto nella Gold Coast, e Julian Wilson, nato pochi chilometri a nord, sulla Sunshine Coast. In un momento morto tra un set di onde e l’altro, la telecamera indugia su Fanning, mentre siede tranquillo a cavallo della sua tavola, in attesa. Con la mano sinistra, distrattamente si asciuga un angolo della bocca. Sta decidendo se rimanere sul posto o muoversi verso una posizione più vantaggiosa per approfittare delle onde che stanno per arrivare. All’improvviso, alle sue spalle, una pinna scura emerge dall’acqua. L’atleta capisce che qualcosa non va, si volta per vedere di cosa si tratta, ma subito si sente trascinare in basso, e comincia a divincolarsi, in una lotta disperata per rimanere

¹¹⁹ Parte delle analisi contenute in questo capitolo e nel successivo sono state pubblicate in *Im@go. A Journal of the Social Imaginary* 0 (11), 2018: si veda Nardini (2018).

aggrappato alla sua tavola. Prova a nuotare via con forza, e di nuovo stringe la tavola, ma viene disarcionato a continua ad agitarsi in preda al panico.

«Holy shit!», esclama uno dei cronisti, dando voce al sentimento condiviso da tutti quelli che stanno seguendo la vicenda in diretta così come da quelli che la vedranno nei giorni successivi mentre rimbalza su YouTube, sulle testate locali e internazionali, sui social e su altri canali. Quasi ad aumentare il pathos, un'onda si alza nel bel mezzo della colluttazione e copre la visuale, lasciando il pubblico col fiato sospeso. Nessuno capisce esattamente cosa stia succedendo. Qualche secondo di incredulità, poi per fortuna la sagoma di Fanning riappare. Il surfista nuota concitato, si guarda intorno terrorizzato in attesa di una possibile seconda carica dello squalo, grida, si sbraccia, chiama soccorsi. Una barca e due moto d'acqua arrivano in suo soccorso a tutta velocità, e caricano a bordo sia lui che Julian Wilson, il quale, come si capirà dalle ricostruzioni successive, stava remando rapido in direzione dell'amico/avversario, per capire se potesse fare qualcosa per aiutarlo. Mentre i due vengono scortati a riva, sulla barca un giornalista piazza il microfono davanti a Fanning e lo intervista a caldo, in evidente stato di shock. Gli chiede se lo squalo non abbia rimediato qualche pugno, e Mick risponde con quella che un cronista sportivo americano descriverà come «la più australiana delle affermazioni» (Ziller 2015): «I punched it in the back, yeah!», e poi esplode in una risatina isterica. Fortunatamente, la scena si chiude senza conseguenze gravi. Fanning e Wilson sono illesi, e una volta a terra si stringono in un abbraccio riconoscente e liberatorio. Rimane il grande spavento, viene ufficialmente decretata la chiusura della competizione: i due finalisti si divideranno equamente il punteggio per il campionato e il premio in denaro.

La notizia corre veloce su tutti i canali mediatici e le agenzie di stampa del mondo, specializzate e generiche.¹²⁰ Gli esponenti di spicco della comunità surfistica si sentono tirati in causa, e commentano l'accaduto sui social, tra lo stupore e il sollievo di sapere Mick Fanning illeso: «The craziest thing to ever happen in professional surfing. I am so happy that @mfanno is physically ok... I'm sure something like this doesn't ever leave your mind... #newhero», dice il sudafricano Jordy Smith su Twitter. Gli fa eco l'australiano Josh Kerr: «You have always been a legend but you just hit hero status! I

¹²⁰ Persino Repubblica riporta la “disavventura” (URL: <https://video.repubblica.it/sport/campione-di-surf-respinge-l-attacco-di-uno-squalo-in-diretta-tv/207513/206614>).

am so happy that you are still with us and unharmed after the shark encounter! Also @julian_wilson for heading towards Mick to help him out!» L'ex surfista professionista Matt Hoy commenta lapidario: «The heaviest thing in sport».

6.2 Mettere in fuga uno squalo, come “veri australiani”

Come prevedibile, la stampa generalista sfrutta la tragicità dei toni. I media tendono a enfatizzare alcuni dettagli per colorire la scena e cingere di un manto di eroicità la figura del campione scampato all'attacco. In particolare, i giornalisti si soffermano con dovizia di particolari sul pugno che Fanning dichiara di aver sferrato all'animale. «American sport sites were in awe of Fanning and the very “Australian” way in which he handled the frightening situation», scrivono Tomarchio e Chang (2015) su l'*Herald Sun*, illustre quotidiano di Melbourne, dando per scontato quale sia il modo «australiano» per reagire a un attacco di squalo cui fanno riferimento – metterlo in fuga a suon di pugni.

La notizia esce così dai confini del mondo che surfa e diventa dominio pubblico, soprattutto in Australia, dove i reporter sembrano particolarmente eccitati da quanto avvenuto. A più di due anni di distanza dal terribile evento, sulle coste in cui Fanning vive ed è cresciuto e in cui si svolge la mia ricerca, ne sento ancora parlare molto tra i miei interlocutori, anche quando non si tratta dei fanatici del surf cui prevalentemente mi rivolgo. L'episodio sembra ormai entrato a far parte a tutti gli effetti della memoria collettiva locale, e viene tirato in ballo quando mi si vuol descrivere, con un esempio concreto, cosa significhi “essere australiani” e per quale motivo ci sia da andarne fieri.

Ah, sì, in Australia questa cosa del surf è molto sentita, è molto forte il suo legame con l'identità. Non so se hai presente l'attacco dello squalo a Mick Fanning nel circuito [quello della WSL]. Ecco, in quell'occasione mi sono sentita così orgogliosa di essere australiana. Quando Mick ha dato un pugno a quello squalo... è stato così coraggioso! (colloquio annotato sul mio diario di campo, il 6 ottobre 2016).

Questo mi racconta la gentile impiegata della mia banca, appena le parlo della mia ricerca sul surf. Approfitta per dirmi che anche lei ha fatto surf da giovane, che era una delle poche ragazze in acqua all'epoca, ma era così appassionata.

Nelle parole di molti il presunto “pugno” di Fanning e il tempestivo intervento di Julian Wilson in suo soccorso diventano espressioni spontanee, “naturali” del “carattere” australiano. «È stato così spaventoso, ma mi sono sentita così fiera di Mick quando ha sferrato quel pugno allo squalo. L'Australia intera è stata fiera di lui», mi dice ad esempio Keri, assistente alla ricerca e tutor d'inglese alla Griffith University che vive sulle spiagge della Gold Coast ma non ha mai surfato in vita sua. «E anche Julian – prosegue – che ha subito remato verso il suo amico [*mate*], invece che farsela sotto e scappare via. È stato così... così australiano!» (Keri, intervista del 20/07/2017).

Ripercorrendo la vita di Mick Fanning in occasione dell'annuncio del suo ritiro dalle competizioni a inizio marzo 2018, Gadiel Notelovitz sul quotidiano di Brisbane *The Courier Mail* osserva sagacemente che quel giorno, a Jeffreys Bay, «Fanning quite literally fought off a shark, successfully etching himself into Aussie folk lore for the rest of time» (Notelovitz 2018). In maniera trasversale, insomma, la stampa e il pubblico australiani non leggono le reazioni dei due surfisti all'attacco come risposte impulsive a una situazione di pericolo, ma come l'espressione di un “carattere” nazionale che i due ragazzi avrebbero così chiaramente, naturalmente manifestato in quella assurda situazione.

Poco importa se dalle immagini riproposte senza sosta da tutti i media e rintracciabili in rete ancora oggi non emerga nulla che possa somigliare a un pugno: la sola idea che possa essere andata così invita a pensarla così.¹²¹ Poco importa anche che uscire incolumi da un attacco di questo tipo dipenda verosimilmente da una serie di fatalità su cui la vittima ha ben poco margine di controllo: Mick Fanning ha raggiunto lo status di “eroe” nell'immaginario australiano, così come lo ha raggiunto, in misura minore proporzionalmente al numero di vittorie sul suo palmarès e al suo ruolo da attore non protagonista, Julian Wilson.

Questo sentire comune viene riconosciuto anche a livello istituzionale: pochi mesi dopo l'accaduto, infatti, la Sport Australia Hall of Fame consegna ai due surfisti lo «Spirit

¹²¹ Al punto che le presunte gesta di Mick Fanning “ispireranno” le dichiarazioni di altri sopravvissuti a incontri simili in Australia (SBS News 2017, URL: <https://www.sbs.com.au/news/shark-attack-victim-does-a-mick-fanning-to-escape-predator>).

of Sport Award», in riconoscenza del loro «Act of bravery and mateship».¹²² A Julian Wilson viene addirittura riconosciuto un «premio al coraggio» dalla Premier del Queensland Anastacia Palaszczuk, che ammirata ne riconosce la prodezza:

What we saw in South Africa was mateship at its best. I've written to Government House nominating Julian Wilson for a bravery award. He put his own safety aside and disregarded the obvious risk to his life so he could help a mate (Anastacia Palaszczuk, Queensland Government, 21 luglio 2015).¹²³

6.3 “*Being Australian*”¹²⁴ – Essere australiani

Dal comunicato rilasciato dal Primo Ministro emergono alcuni concetti che torneranno utili nell'analisi. In particolare, quello di «*mateship*», termine tutto australiano usato per descrivere un legame amicale e fraterno, di tipo cameratesco, che unisce due o più uomini in un vincolo di reciprocità relazionale e materiale fondato su lealtà, disponibilità e coraggio, ma anche su durezza, intraprendenza e reciproca indipendenza (si vedano su questo Bell 1973; Butera 2008; Colling 1992; Moore 1998; Page 2002; Pease 2001). È un genere di relazione che richiama ma trascende il concetto di amicizia. Un rapporto prevalentemente (esclusivamente, fino a non molto tempo fa) maschile, che implica un cameratismo spensierato in cui non c'è spazio per sentimentalismi o fragilità, un sodalizio che si struttura in senso strettamente solidale, certo, ma proprio per questo anche esclusivo – nei confronti delle donne, appunto, cui nel linguaggio corrente difficilmente ci si rivolge come “mate”, termine declinato quasi esclusivamente al maschile, e nei confronti degli altri, quelli cioè che non sono esclusi nella cerchia dei “mates”.

Nick Enright play *A Property of the Clan* (1992), later made into a film called *Black Rock* (1997). The storyline is based on real events that happened at a popular surfing beach at

¹²² URL: <https://www.sahof.org.au/awards/spirit-of-sport-award/>.

¹²³ URL: <http://statements.qld.gov.au/Statement/2015/7/21/premier-nominates-julian-wilson-for-bravery-award>.

¹²⁴ Il titolo richiama l'influente e omonimo saggio di Catriona Elder (2007), *Being Australian: Narratives of National Identity*.

Newcastle, Australia in the early 1990s. It is about a tragic rape and murder of schoolgirl Leigh Leigh by young surfers at a party, where a group of “mates” closed ranks and did not speak out. The fact that young men can be so torn up and ostracised about “dobbing” on a mate, shows how strong male-to-male bonding in surf culture in Australia is. It also shows how sexual experiences with girls can actually come a distant second-place to mateship with “the boys” (Evers 2009: 896).

L’idea di “*mateship*” nell’Australia contemporanea esprime nonostante ciò un immediato valore emblematico e distintivo nei confronti dell’“australianità”. «*Hey mate!*» è un mantra costante degli incontri e dei saluti nei sobborghi della Gold Coast, e la formula «*G’day mate!*», o l’espressione contratta «*How’s going mate?*», esclamate con voce nasale e allungando le vocali, sono tra le più abusate quando qualcuno vuole “farsi il verso” e (autoironicamente) identificarsi come autenticamente e inequivocabilmente *Aussie*, australiano, o quando si vuol mostrare al visitatore che si trova in Australia che l’Australia ha una sua specificità culturale.¹²⁵

Altro concetto importante è quello del coraggio, che l’idea di “*mateship*”, abbiamo visto, implicitamente richiama. Julian Wilson non ha esitato un attimo a mettere a rischio la propria incolumità per correre in aiuto del compagno in difficoltà. Nelle motivazioni alla sua nomina per il riconoscimento ufficiale, emerge con forza ciò che sembrava evidente anche nei racconti dei miei interlocutori e della stampa, ovvero che questi valori vengono tirati in causa per celebrare le gesta dei due surfisti coinvolti nell’attacco di J-Bay in quanto espressione del loro “carattere” australiano, che proprio nella figura del surfista trova in questo caso un’incarnazione tra le più emblematiche.

Ciò che interessa approfondire in questa sede, di conseguenza, non è tanto la personalità di un campione particolare; non è Julian Wilson come modello di integrità e altruismo, e non è nemmeno Mick Fanning come esempio individuale di «eroe sportivo» (Bifulco e Tirino 2018; Duret 1993), leader carismatico e riferimento etico per un’intera comunità. È, piuttosto, la rappresentatività espressa in quell’occasione dai due campioni nei confronti di un’intera categoria di sportivi, quella dei surfisti, idealizzata in una

¹²⁵ Lo slang australiano, o almeno certe espressioni gergali riconosciute come tipicamente australiane, come appunto «*G’day*», «*mate*», o anche «*thongs*» (infradito, ciabatte) e altre ancora hanno assunto del resto un’importanza non secondaria nei processi storici di definizione dell’identità nazionale: si veda a tal proposito Fiske, Hodge e Turner (1987: 163).

rappresentazione iconica (in un'«epopea», direbbe Barthes [1957] 2016) che ha assunto in Australia un ruolo fondamentale nei percorsi di definizione e fissazione dell'identità nazionale attorno a una serie di elementi caratterizzanti. Rispondendo alle logiche descritte da Edgar Morin ([1962] 2005), secondo cui nell'epoca contemporanea l'immaginario, a differenza del mito, «spinge il sogno verso l'universo realistico», presenta le proprie storie come storie vere, raggiungibili da chiunque, e porta l'eroismo a portata di mano, quelli che abbiamo visto in azione nell'episodio descritto potevano anche non essere necessariamente Mick Fanning e Julian Wilson, perché è probabile che qualsiasi surfista australiano, al posto loro, si sarebbe comportato in quel modo. In Australia, il surf porta quell'eroismo sportivo che in altre circostanze poteva essere vissuto dalla gente comune per interposta persona, attraverso le gesta delle figure mitiche del mondo dello sport (Coppi e Bartali: Pivato 1991; Maradona: Bifulco e Dini 2014; eccetera) al livello della vita quotidiana, per cui il surfista rimane un eroe, anche quando non è questo o quel campione particolare. Il campione, in questo caso, diventa solo una figura paradigmatica, l'espressione migliore di uno spirito e di una virtù condivisa.

Nei racconti di quel 19 luglio a Jeffreys Bay, Fanning e Wilson sono diventati dunque «allo stesso tempo ideali inimitabili e modelli imitabili [...] “modelli di cultura” nel senso etnografico del termine, cioè modelli di vita» (Morin [1962] 2005: 150-1), modelli di comportamento, magistrali ed eroici interpreti della loro «parte» (Goffman [1959] 1997), del loro ruolo di surfisti.¹²⁶ L'eco della loro interpretazione risuona anche oltre i confini relativamente ristretti della cerchia dei surfisti e degli appassionati non solo per l'eccezionalità e la spendibilità mediatica dell'accaduto,¹²⁷ ma anche e soprattutto perché,

¹²⁶ Come abbiamo visto nel capitolo precedente, i gesti atletici acquisiscono senso all'interno di una cornice esegetica che determina i confini, lo scopo e il senso del gioco e che trasforma semplici azioni biomeccaniche in tecniche sportive («tecniche del corpo»). Per risultare efficace, questo sistema tende a organizzarsi in forma discorsiva. Il che non significa necessariamente nella forma del linguaggio, ma più in generale secondo la logica performativa dell'azione drammatica. In maniera riflessiva, questa logica dà senso ai gesti che i surfisti compiono, secondo una lettura «drammatica» della «vita quotidiana come rappresentazione» (Goffman [1959] 1997), come se stessero appunto interpretando un personaggio o, meglio, una «parte». Una parte che i vari attori sono liberi di interpretare individualmente, e che permette di comprendere le loro azioni anche dall'esterno, secondo i canoni e i linguaggi “drammatici” che definiscono il “genere” del surf. Le traiettorie biografiche si “orchestrano” così in certa misura entro il quadro più ampio delle narrazioni che, a livello collettivo, descrivono la pratica del surf, delineandone significati e ruolo nel contesto storico e sociale.

¹²⁷ Non credo sia necessario citare il *Jaws* di Steven Spielberg per evocare la presa mediatica della figura dello squalo nell'immaginario occidentale. In Australia, proprio per la prossimità di buona parte della popolazione alle coste e soprattutto per la diffusione e la rilevanza degli sport acquatici nel tessuto sociale, questa immagine si afferma se possibile con forza ancora maggiore (si vedano per esempio Francis 2002;

agli occhi del grande pubblico, le parti che i due atleti hanno così paradigmaticamente interpretato in quell'occasione sono due: quella dei surfisti, appunto, e quella degli "australiani".

Ma cosa significa, esattamente, "essere australiani"? Da una prospettiva antropologica, l'identità nazionale corrisponde a una rappresentazione collettiva che si definisce in maniera relazionale (Eriksen, 2010) e che è operativamente in grado di costruire appartenenze, delineare confini, tracciare linee genealogiche, eleggere immagini e simboli rappresentativi, e di conseguenza orientare appartenenze, sentimenti e comportamenti, dando corpo a una collettività e a un sentire comune che si condensano attorno a un'idea apparentemente omogenea e coerente delle varie regioni geografiche e dei gruppi sociali e culturali che le abitano. È un concetto che, storicamente, si è spesso definito a partire da più o meno esplicite strategie politiche, costruendo e promuovendo una certa idea di stato e di sovranità, salvo poi trascenderle, per coinvolgere il sentire delle persone, delineando tratti, simboli e oggetti in cui queste si riconoscono. È una rappresentazione che vive, insomma, grazie all'adesione collettiva che suscita.

In una logica simile a quella che definisce l'identità etnica (Fabietti [1995] 2013), l'identità nazionale «corrisponde al sentimento che determinati individui hanno di una comune appartenenza ad una "tradizione" che è, il più delle volte, immaginata» (ivi: 133), ma che assume tuttavia «una consistenza molto concreta per coloro che vi si riconoscono» (ivi: 18). Il concetto di "identità nazionale" va insomma inteso nel senso di Anderson ([1983] 2009), vale a dire come una «comunità immaginata». Del resto, non è un caso che, un paio d'anni prima di Anderson, sia stato proprio un autore australiano, Richard White, ad affermare – forse con un eccesso di meccanicismo storico-sociale nel momento in cui parla di visioni «imposte» – che

...there is no "real" Australian waiting to be uncovered. A national identity is an *invention*. There is no point in asking whether one version of this essential Australia is truer than another because they are all intellectual constructs, neat, tidy, comprehensible – and necessarily false.

Neff 2015): sul web si possono reperire notizie e statistiche di tutti i tipi sugli attacchi di squali nei confronti di esseri umani sulle coste nazionali. Su Facebook esistono addirittura gruppi e pagine dotate di geolocalizzazione in cui vengono segnalati avvistamenti di pinne dorsali (URL: <https://www.facebook.com/dorsalaus/>), e quotidiani, notiziari e riviste danno sempre abbondante risalto a eventuali notizie di attacchi o avvistamenti. Avremo modo di approfondire queste dinamiche nel capitolo seguente, in riferimento alla costruzione della retorica del coraggio che riguarda i surfisti.

They have all been artificially imposed upon a diversified landscape and population, and a variety of untidy social relationships, attitudes and emotions. When we look at ideas about national identity, we need to ask, not whether they are true or false, but what their function is, whose creations they are, and whose interests they serve (White, 1981: VIII, corsivo mio).

L'identità nazionale è composta da un complesso mobile e negoziale di rappresentazioni concorrenti che non trovano riscontro in nessun tipo di ordine "naturale" delle cose, ma che scaturiscono in maniera contingente dai rapporti di forza esistenti tra le varie istanze sociali in gioco (Eriksen 2010; Fabietti [1995] 2013). Queste rappresentazioni si definiscono processualmente attorno a una serie non necessariamente coerente di immagini, simboli, oggetti e tratti culturali che vengono investiti di uno statuto emblematico e, attraverso un processo storico di «oggettivazione culturale» (Handler 1988), "fissati" in un «patrimonio nazionale» (Herzfeld 1991) di immagini pubbliche che, «elaborate a partire dalle pratiche e dalle poetiche quotidiane della gente comune, forniscono alle persone modelli facilmente condivisibili della e per l'azione sociale» (Palumbo 2006a: 45).¹²⁸

Letto in quest'ottica, l'ordine discorsivo del nazionalismo appare costituito da un insieme di apparati e di pratiche che costruiscono le identità come fossero cose e che, nello stesso tempo, attribuisce a determinate cose un forte valore identificante (Palumbo 2006b: 35).

L'identità e l'appartenenza sono concetti complessi, astratti, processuali, relazionali, molteplici e talvolta contraddittori, di cui risulta perciò difficile dare una definizione coerente e una descrizione dettagliata nei termini della logica razionale. Per rendere queste realtà intelligibili secondo il pensiero razionale, gli individui hanno bisogno di categorizzarle entro griglie interpretative che non necessariamente corrispondono a una concreta realtà empirica, ma che sono facilmente individuabili come "blocchi", portatori di una serie coerente di caratteristiche che a loro volta non possono rimanere astratte, ma hanno bisogno di una espressione concreta per poter essere individuate e comprese. Per dare concretezza (e, quindi, intelligibilità) alle identità e alle appartenenze, queste

¹²⁸ Niente di più vicino, insomma, alla lettura "drammaturgica" della vita e delle interazioni sociali di Erving Goffman ([1959] 1997, [1969] 2009), cui abbiamo fatto riferimento.

vengono dunque stilizzate e sostanzializzate, seguendo logiche storicamente e socialmente contingenti, in immagini, simboli, parole, riferimenti convenzionalmente condivisi, che diventano indicatori concreti di concetti astratti, contrassegni tangibili di categorie di pensiero.

Tali contrassegni danno sostanza concreta a un'appartenenza che è appunto «immaginata», ma che non per questo deve essere considerata meno concreta. La sua concretezza si esprime infatti nei sentimenti, nelle ideologie, negli interessi che essa è in grado di suscitare, promuovere e mobilitare, negli equilibri che è in grado di legittimare e rafforzare o, al contrario, mettere in discussione attraverso quelle immagini e quei simboli. Il senso di appartenenza nazionale si fa sostanza nel momento in cui l'immaginario su cui fa presa viene categorizzato e organizzato in forma concreta, tangibile e narrativa (Scarduelli 2017), fondando così un «ordine del discorso» (Foucault 2014) capace di delineare e reificare confini, appartenenze e simboli, per definire, per esempio, cosa significhi *essere australiani*. Secondo questa logica, l'identità nazionale assume un certo potere normativo, nel senso che definisce cosa, e chi, possa essere definito “australiano” e cosa e chi non abbia invece diritto di reclamarne il titolo. Assume anche, allo stesso tempo, una forza generativa, o perlomeno orientativa, nei confronti dell'immaginario sociale e dei comportamenti individuali che ne vengono condizionati. L'identità nazionale va colta in questa articolata complessità, mettendo in luce il potere delle immagini che attraverso essa di volta in volta si impongono di oscurare altre istanze e interessi concorrenti, ai quali le rappresentazioni dominanti tolgono visibilità.

This version of the national character is prescriptive, unitary, masculinist and excluding. It is not a version of national identity that reflects the diversity of ethnicities, cultural traditions and political interests that currently exist in this postcolonial nation-state (Turner 1994: 5).

Quando ci si riferisce a una “identità australiana” si parla dunque di un concetto sfuggente, molteplice, mutevole, processuale, di cui è difficile dare una definizione chiara e coerente. Non lo si può nemmeno propriamente descrivere come un “immaginario”, visto che, come abbiamo visto, si struttura piuttosto come un sistema complesso all'interno del quale diversi immaginari e diverse interpretazioni e canoni si scontrano e si sovrappongono per la definizione legittima del concetto stesso di “identità”. Di fatto,

non esiste una singola concezione di identità nazionale in grado di rappresentare trasversalmente tutti gli australiani e le australiane (Stokes 1997); possono essere rintracciate, tuttavia, delle serie intricate, mutevoli e conflittuali di temi e questioni che vengono tirati in causa in maniera contingente e accidentale dai vari gruppi di interesse che costituiscono la realtà sociale australiana, nel momento in cui vengono definiti o intendono definirsi.

Storicamente, molte delle rappresentazioni dominanti relative all'identità australiana sono state fissate a partire dalla colonizzazione anglosassone, prevalentemente attorno agli immaginari e agli interessi dei gruppi egemoni composti dai maschi bianchi europei, a discapito, per esempio, delle concezioni aborigene della terra, di quelle delle donne (Elder 2007), di quelle dei vari gruppi di migranti insediatisi progressivamente sull'isola o di altre minoranze, le cui rivendicazioni hanno cominciato a godere di una certa visibilità solo in tempi relativamente recenti (*ibidem*; Turner 1994). Tra queste istanze, alcune hanno avuto la capacità di fissarsi in maniera duratura, profonda e relativamente trasversale nell'immaginario. Attorno a queste immagini gli australiani costruiscono (e decostruiscono) una moltitudine di significati (Fiske, Hodge e Turner 1987). Ancora oggi, dopo che a partire dagli anni '70 e '80 del secolo scorso (Turner 1994) sono stati messi in discussione da movimenti inclusivi e riflessioni pluralistiche (anche a partire dal campo specifico dello sport, come sottolineano Bruce e Hallinan 2002), questi simboli sono in grado di evocare e veicolare l'appartenenza, suscitando «*some sense of Australianness*» (Turner 1994: V) e sineddoticamente incarnando il “carattere” australiano, come fosse un'entità unitaria e trasversalmente condivisa. Si tratta talvolta di immagini di cui persino i grandi esclusi della storia cui quei simboli fanno riferimento, gli aborigeni, si sono appropriati, rivendicando oggi la possibilità di fruirne, come avremo modo di vedere nel caso dei gruppi di surfisti indigeni a sud della Gold Coast.

I più influenti analisti di questi processi¹²⁹ hanno ripercorso le traiettorie di origine, sviluppo e affermazione di questi concetti stereotipici, alcuni dei quali ricorrono

¹²⁹ La bibliografia a riguardo è molto estesa. Non essendo l'identità nazionale australiana il tema specifico del presente lavoro, per una sintesi utile agli argomenti qui trattati si rimanda a un gruppo eterogeneo di studiosi – prevalentemente storici e sociologi – che hanno composto un corpus importante, benché non sempre organico, di analisi sulla questione. Nel suo complesso, questa raccolta offre un'idea della complessità del fenomeno, e delle questioni fondanti attorno alle quali l'identità e l'appartenenza australiane si sono storicamente organizzate. In particolare, si vedano Austin e Fozdar (2016); Booth

trasversalmente nei vari approcci disciplinari considerati. Vale la pena elencarli, perché appunto nella quotidianità della Gold Coast contemporanea questi elementi mantengono ancora il loro valore emblematico, e vi si fa continuamente ricorso quando ci si vuole riconoscere, in maniera più o meno ironica, come australiani.

Dello “slang”, o meglio dell’accento australiano e di alcune varianti lessicali dell’inglese abbiamo parlato poco sopra. Ci sono poi determinati tratti culturali o prodotti tipici attorno ai quali si coalizza in maniera autoironica e autocelebrativa la specificità (e la supposta stravaganza) del popolo australiano. Un esempio classico è la famosa *vegemite*, la crema di estratto di lievito dal sapore pungente e inconfondibile che viene spalmata sul pane da certi australiani (non da tutti: qualcuno la trova ripugnante), ma unanimemente riconosciuta come prodotto tipico nazionale, al punto da esser stata celebrata dai Men at Work nel 1980, nel loro brano-inno dedicato alla loro terra, *Down Under*, e analizzata da Robert White (1994) nel suo saggio *A Brief Cultural History of Vegemite*.

Il senso di risentimento e rivalsa nei confronti della sovranità politica inglese, e la successiva voglia di riscatto nei confronti dell’egemonia culturale statunitense negli anni più recenti giocano poi, in questa dinamica, un ruolo di primo piano, come ha ben evidenziato Graeme Turner (1994). Questo sentimento, incarnato di volta in volta in personaggi letterari, imprenditori di successo, politici ed eroi sportivi, viene interpretato dagli australiani come una fiera irriverenza, un’autonomia di valori basata sulla retorica dell’uguaglianza di un paese ormai indipendente, multietnico e incredibilmente dotato di risorse, naturali e umane.

Alcuni episodi storici hanno poi assunto un valore “fondativo” per la nazione, e vengono periodicamente celebrati per rinsaldare questo sentimento. Tra questi, un ruolo di primo piano ha assunto da tempo la battaglia di Gallipoli, in cui i soldati della Australian and New Zealand Army Corp (ANZAC) vennero impiegati per la prima volta in guerra. A dispetto delle recenti rimostranze avanzate dalle comunità aborigene e da altri attori sociali, che sostengono che mentre le truppe ANZAC erano impegnate in

(2001); Craven, Gray e Stoneham (1994); Elder (2007); Fiske, Hodge e Turner (1987); Phillips (1998); Stokes (1997); Tranter e Donoghue (2007 e 2008); Turner (1994); White (1981).

Turchia le popolazioni indigene dovevano difendersi dall'invasione coloniale,¹³⁰ l'anniversario dello sbarco a Gallipoli nel 1915 viene celebrato ogni anno, il 25 aprile, nelle principali città australiane, come una sorta di "battesimo del sangue" in cui, di fronte a un comune nemico e sul campo di battaglia, l'identità australiana si è manifestata per la prima volta in quella schiera organizzata e coesa di combattenti. Come ha notato Graeme Turner (1994), l'*ANZAC Day* è una ricorrenza che ha fissato nelle forze militari un'immagine forte del patriottismo australiano, e che ancora oggi suscita forte adesione collettiva (si vedano anche Tranter e Donoghue 2007).

Anche certi monumenti e opere architettoniche, come la Sydney Opera House, sono state investite di un ruolo emblematico, in seguito all'elaborazione dell'immagine turistica dell'Australia, che ha contribuito a rendere orgogliosi i suoi abitanti di quello che la loro terra ha da offrire al visitatore (Turner 1994). Alcune caratteristiche naturali e tratti culturali vengono poi esaltati per sottolineare l'eccezionalità della terra australiana e di chi la abita, che ha saputo fare di un "inferno in terra" ("*hell on hearth*") un "*lucky country*", terra di opportunità dove poter fondare una nuova società egalitaria ma basata sulla spregiudicata gestione delle risorse.¹³¹ Questa trasformazione sarebbe stata possibile grazie alle imprese dei "*larrikin*", pionieristici e idealizzati agricoltori del "*bush*", i cui tratti sono stati fissati in alcune figure letterarie "archetipiche" del maschio australiano, come quella di Ned Kelly (Tranter e Donoghue, 2008), entrando a far parte a tutti gli effetti del "folklore" e dei miti fondativi della retorica nazionale, grazie anche al lavoro di storici come Russel Ward (Elder 2007; White 1981). In armonia con questo ritratto prototipico del maschio australiano, la "*mateship*" diventa come abbiamo visto un valore di riferimento che orienta attorno a un'idea di reciprocità fraterna non solo le relazioni

¹³⁰ <https://www.trtworld.com/magazine/anzac-day-australians-recall-the-frontier-wars-against-aboriginal-people-17001>; <https://www.abc.net.au/news/2018-02-04/no-plans-to-change-anzac-day-utter-disgrace-opposition/9394356>.

¹³¹ «The lucky country» è un'espressione coniata in senso critico dal sociologo Donald Horne in un libro omonimo del 1964, per descrivere un paese gestito da persone di second'ordine («second-rate»), privo di concrete ed efficaci progettualità politiche, economiche e sociali, povero di doti artistiche e di mezzi culturali e intellettuali, guidato da un conservatorismo puritano e tendenzialmente bigotto, ma così ricco di risorse naturali, geografiche e umane (garantite, queste ultime, dalla continua immigrazione) da poter vivere comunque in una continua fase di prosperità economica e sociale (Horne [1964] 1967). Immediatamente popolarizzata ed entrata a far parte del vocabolario quotidiano, la definizione ha perso la sua connotazione originaria, per diventare un sereno e valorizzante motto nazionale, con cui gli australiani definiscono la loro terra (e si definiscono) come «the land of plenty» (dalla citata canzone dei *Men at Work*).

quotidiane tra individui, ma anche il legame tra atleti (maschi) nei contesti sportivi (Pease 2001).

Secondo il principio che «ciascun gruppo umano ha come dimensioni della sua storia una spazialità e una temporalità» (Izard 2003: 286), vengono poi individuati i luoghi privilegiati per l'affermazione dell'identità australiana e dei valori a essa connessi: tra questi, appunto, il “*bush*”, cioè lo scenario in cui il *larrikin* si muove, e l'oceano e la spiaggia. La battigia e il “*surf*”, il punto in cui le onde frangono e ci si può dedicare al nuoto o altre pratiche ricreative come il Surf Life Saving o il surf, sono entrate da tempo a far parte della vita sociale delle comunità costiere e come abbiamo visto nel Capitolo 4 hanno assunto un ruolo di primo piano nella definizione di una specificità culturale australiana: «Like the Sydney Opera House, [...] kangaroos and cricket, the beach helps to define Australian identity» (Booth 2001a: 3).

Lo sport, sia quello praticato che quello seguito come spettatori (Booth e Tatz 2000; Cashman 1995; Ward 2010), e più in generale le “*outdoor activities*” (attività all'aperto di ogni tipo, dal jogging allo skateboard, dallo yoga al crossfit) si affermano infine come elementi imprescindibili quando si parla della vita sociale in Australia e dei tratti attorno ai quali si fissa l'idea di un “carattere” nazionale (Johansson e Andreasson 2016). Sulla Gold Coast queste attività diventano spesso i prerequisiti per poter essere considerati persone affidabili, tanto che compaiono regolarmente nei curriculum professionali e nelle offerte di lavoro. Durante la mia permanenza, cercando in rete una sistemazione sui siti di annunci o sulle applicazioni per trovare coinquilini con cui condividere case o stanze, la passione per le attività all'aperto era uno degli attributi più citati (e richiesti), come se si trattasse di una qualità imprescindibile per essere considerati persone con cui si ha voglia di stare e di condividere una casa. Aderendo al discorso medico e mediatico che la promuove come via d'accesso a una vita sana, felice e di successo, l'attività fisica all'aria aperta diventa, qui più che in altre realtà, sinonimo di salute, benessere, cura di se stessi, disponibilità alle relazioni sociali e, non ultima, affidabilità economica. Ma diventa anche, automaticamente, sinonimo di affidabilità morale e caratteriale, nella misura in cui una persona che si dedica ad attività salutari e alla cura di se stessa viene giudicata una persona di sani principi.

Nessuno degli elementi qui troppo brevemente elencati, ovviamente, è in grado di funzionare da solo, indipendentemente dagli altri. Ciascuno deve essere invece compreso

nella sua relazione con gli altri. Si tratta infatti di concetti correlati, che spesso si intersecano, si sovrappongono, si legittimano, si richiamano o si negano a vicenda, formando un “sistema” mobile e processuale nel quale tuttavia alcune immagini acquisiscono potere evocativo nei confronti dell’intero sistema. Così, nella narrazione della nascita dell’identità e del carattere australiani, il “bush” ha offerto per esempio al “working man” lo scenario ideale per affermare le sue spregiudicate qualità di adattamento e libertà. Nel corso del XX secolo, però, la spiaggia si sostituisce gradualmente al bush nell’immaginario nazionale (Stranger 2011:27):

Mainstream surfing in Australia is a discursive cultural practice, institutionally sanctioned as integral to national identity. Surfing represents the nation through a mode of white heterosexual orientation that is encoded into its practices and its texts. Surfing represents an historical transformation in the national psyche from the bush, inaugurated by the nation’s literary canon, to the beach, which has become the modern site of the nation’s identity (McGloin 2006: 93).

Come ha messo in luce Douglas Booth (2001a), non è certo solo il surf che ha promosso questo cambiamento, ma tutta una serie di attività e di attitudini che nel corso dell’ultimo secolo hanno reso la spiaggia lo scenario centrale per la coltivazione del tempo libero, degli interessi personali, delle relazioni sociali nell’Australia contemporanea. In virtù di questa inedita centralità, la spiaggia è diventata così uno spazio di messa in scena dei corpi, e di conseguenza unità di misura della moralità pubblica (*ibidem*), ma anche l’orizzonte in cui le antiche virtù del “farmer” che abitava le campagne selvagge trovano la loro espressione marinara in una nuova figura paradigmatica, quella del “*waterman*”. Si tratta di una versione per così dire atletica del nostro “lupo di mare”, che se fino agli anni 1970 era indiscutibilmente incarnata dalle attitudini competitive, militaresche e tendenzialmente misogine dei celeberrimi surf lifesavers (Booth 2000; Jaggard 2001; Saunders 1998),¹³² oggi traspare anche dalle gesta

¹³² L’attuale Surf Life Saving Australia (SLSA), un’associazione di soccorritori e guardaspiaggia competitivi, nasce come estensione della Royal Life Saving Society, contestualmente allo storico termine dell’interdizione dei “daily bathing” sulle spiagge nazionali, nel 1907 (si veda il Capitolo 3). Ben presto i club di lifesaving si diffondono sulle principali aree costiere dell’isola, formando esperti controllori delle spiagge e inserendoli in un circuito competitivo che ne decreta la gloria nell’immaginario nazionale. Il surf life saving in Australia, infatti, prima che sui valori umanitari del soccorso, insiste sugli aspetti atletici e

dei surfisti e dai modi in cui questi si rappresentano e vengono rappresentati (Evers 2004: 37-8; Stedman 1997). Senza ombra di dubbio, Mick Fanning e Julian Wilson in quel 19 luglio in Sud Africa ne hanno offerta una esemplare dimostrazione. «Look at that guys out there: they are pirates man, those guys are fucking pirates!», esclama Ed, inveterato surfista nato e cresciuto nelle suburbs della Gold Coast, mentre osserviamo dalla spiaggia le onde di Burleigh Heads che frangono rapide, sfiorando le rocce (Ed, intervista del 26 settembre 2016). «Sai Dario, stai parlando con Long John – mi dice Andrew presentandomi un vecchio surfista in occasione della festa che aveva dato per l’inaugurazione della sua nuova casa. Qualsiasi incredibile storia ti stia raccontando, sappi che è proprio vera!» Long John – come il pirata di Stevenson nell’*Isola del Tesoro* – è noto in tutta la costa Est per le sue peripezie giovanili, quando faceva «una gran confusione e un giorno sì e uno no er[a] in caserma dalla polizia. Quando i surfisti erano i “bad boys” in Australia, e le droghe giravano come fossero caramelle» (intervistato, in un colloquio strampalato, il 17 novembre 2017).

Dall’analisi di queste rappresentazioni emerge dunque un articolato sistema di valutazioni nel quale determinati valori vengono caricati di un’accezione positiva e associati appunto in maniera essenzialista al “carattere” nazionale. Nel corso della mia etnografia sulla Gold Coast, molti di essi si sono palesati con evidenza, sia quando venivano consapevolmente esplicitati dai miei interlocutori, sia quando invece venivano tirati in causa in maniera implicita, come vero e proprio fondamento assiomatico dei discorsi sull’“essere” australiani. Si tratta, in sintesi, della vita all’aria aperta, della

competitivi della pratica, per i quali gli associati vengono formati grazie a rigidi e militareschi regimi di allenamento. Più o meno formalmente, almeno fino agli anni 1980 le donne sono escluse dalla partecipazione ai club di SLS (Jaggard 2001), dove si respira aria di cameratismo fratriarcale, di esibita virilità e di competizione spinta. Negli anni 1930, grazie alla diffusione dei loro club e a una serie fortunata di salvataggi, i lifesavers diventano il termine di paragone per l’«Australian national manhood» (Booth 2001a: 17), «icons of masculinity, discipline and humanitarianism» (ivi: 65), ambito di formazione di sani e robusti uomini potenzialmente al servizio della nazione in periodi di guerra. Manterranno una inossidabile fama nell’immaginario nazionale, almeno fino agli anni 1990, quando gli Australian Surf Life Saving Championship sono il più grande evento sportivo annuale dell’emisfero meridionale, addirittura con più atleti iscritti rispetto ai Commonwealth Games (ivi: 150). La presenza e l’influenza dei surf lifesavers contribuisce, da una parte, a rassicurare gli australiani che frequentavano la battigia, che si sentono protetti dall’organizzazione ineccepibile trasmessa da questa organizzazione, e dall’altra a promuovere un’attitudine spavalda – e “mascolina” – nei confronti del mare, infondendo in loro stessi e nella popolazione in generale una sicurezza quasi sfacciata nella loro capacità di controllare, vincere e dominare la forza degli elementi, che si trasmetterà di lì a poco ai nuovi frequentatori della spiaggia, i surfisti (ivi: 86). Alcuni dei titoli delle pubblicazioni dedicate ai surf lifesavers australiani esprimono in maniera esemplare questo spirito: *Gladiators of the Surf* (Galton 1984), *Heroes of the Surf* (Harris 1961), *Surf: Australians against the Sea* (Maxwell 1949), eccetera.

capacità di far fronte agli elementi naturali e ai fenomeni atmosferici, dell'abilità di leggere la superficie del mare per individuare correnti e risacche, dell'atletismo e della forma fisica – la “*fitness*”, tenuta in grande considerazione in Australia – inestricabilmente connessa all'idea di vita salutare (la “*healthy life*”), dell'irriverente intraprendenza nell'affrontare avversità, pericoli. Pensandoci bene, tutte qualità che sono state esaltate nelle reazioni all'episodio di Jeffreys Bay. Tutte qualità che, insieme ad altre a esse correlate, vengono attribuite più in generale alla figura del surfista e di conseguenza la legano alla questione dell'identità australiana così come è stata qui sinteticamente definita, facendo del surf un altro dei simboli che la incarnano e la esprimono.

6.4 *Being surfers*: Surf e australianità

Per loro [per i professionisti] il surf era uno sport, che prevedeva addestramento, competizione, sponsor e tutto il resto. In Australia erano trattati come qualsiasi atleta professionista, e sui campioni si riversava l'adulazione del pubblico. Non era così negli Stati Uniti, dove il tifoso medio appassionato di sport non sapeva quasi nulla di surf (Finnegan [2015] 2016: 372).

Surfing, and its site of production and consumption, the beach, have become national icons of monumental proportions during the past few decades. Representations of surfing and beach culture are used to market products and ideas, as well as being deployed in discourses of nationhood. [...] Like “the footy,”¹³³ cricket and a host of other cultural expressions, surfing and beach culture have come to represent nation in ways they did not prior to the first two decades after World War Two. At a time where the global appears to subsume the national through a discursive sleight-of-hand, national identity has, in fact, assumed an unprecedented dominance. [...] Integral to the inside is the projection of a culture of sun-worship where the mantra of egalitarianism can be reactivated through notions of the “freedom” of surfing and the love of the beach. Above all, Australianness is currently scripted as being free in opposition

¹³³ Termine d'uso corrente con cui si può intendere sia l'Australian rules football che la Rugby league (rugby a 13), due tra le discipline più seguite dagli spettatori australiani.

to those deemed not free, and surfing and beach culture are valuable props for the dissemination of this national ideal (McGloin 2005: 77-8).

Al di là delle forti ambiguità che ne hanno caratterizzata la diffusione e della posizione conflittuale che storicamente ha rivestito nell'ambito degli sport propriamente detti (Booth 1995), il surf ha trovato in Australia un terreno fertile in cui affermarsi, e non semplicemente per la presenza costante di onde lungo buona parte delle coste dell'isola, ma anche per ragioni più marcatamente sociali e culturali. A partire dalla sua "importazione" sulle coste del New South Wales,¹³⁴ infatti, il "boardriding" è stato gradualmente adottato sulle spiagge di tutto il continente, sul solco di preesistenti, già affermate tradizioni di sfruttamento ricreativo e sportivo del mare, delle onde e delle aree litoranee che lo storico Douglas Booth (2001a) ha evocativamente definito *Australian Beach Cultures*. In particolare, come abbiamo accennato, sin dai primi momenti della sua diffusione massiva sul suolo australiano, tra gli anni 1950 e 1960, il surf e la "surf culture" di derivazione californiana si confrontano subito con il movimento del Surf Life Saving, solidamente affermato ormai in tutte le spiagge dell'isola, e con la sua etica sportiva.

¹³⁴ Il surf in Australia ha una storia piuttosto lunga, probabilmente più lunga di quel che le narrazioni più o meno ufficiali vorrebbero far credere. L'arrivo del surf sulle coste del New South Wales è stato convenzionalmente fissato con la lunga visita in Australia del campione hawaiano di nuoto e pioniere del surf moderno ("moderno" per distinguerlo dal surf che si praticava nelle Hawaii precoloniali, dove aveva le valenze sociali e culturali di un «gioco profondo», come spiegano Clark 2011; Finney e Houston 1966 e 1996; Ishiwata 2002; Walker 2008 e 2011) Duke Kanahamohu, che nell'estate 1914-15 ha svolto un tour lungo le coste dell'isola per dimostrare le sue abilità di nuotatore e quelle di surfista. A lui, «who first demonstrated surfboard riding in 1914» (Monument Australia, "Duke Kahanamoku", URL: <http://monumentaustralia.org.au/themes/people/foreigners/display/21512-duke-kahanamoku>), sono stati intitolati una statua e il parco che la ospita a Freshwater Beach, a nord di Sydney (sulle motivazioni e i significati del memoriale ha scritto Gary Osmond 2016). Questa versione è stata ormai messa in discussione da ricercatori come Gary Osmond (2011a), che smonta queste narrazioni attraverso un'analisi rigorosa e informata e riduce il ruolo delle performance della star Kahanamoku, in favore di un precedente, più graduale e localizzato processo di adozione della tavola e del boardriding sulle coste del New South Wales e altrove (al 1912, per esempio, risale la foto di una ragazza che si appoggia sorridente su una rudimentale tavola di legno, catturata sulle spiagge di Coolangatta ed esposta al Surf World Museum di Currumbin), ma anche dalle più recenti e informate storie del surf offerte al grande pubblico (per esempio Baker 2013; Jarrat 2012; Warshaw 2010). Tuttavia, essa continua ad esercitare una profonda presa sulle comunità dei surfisti, e veniva regolarmente raccontata secondo questi canoni nelle visite guidate del Surf World Museum della Gold Coast cui ho avuto modo di assistere nel periodo in cui vi ho prestato servizio volontario. Essa continua ad avere ampia risonanza anche nella stampa generica e specializzata, nei prodotti mediatici come il documentario *Bombora: The story of Australian surfing* (Clarke e Appel 2009), trasmesso dalla ABC nel 2009, nonché tra alcuni degli studiosi di riferimento sul tema, come lo storico Douglas Booth, che pur riconoscendo l'esistenza di sporadici antecedenti sulle coste del New South Wales conferma che «it was famed Olympic swimmer Duke Kahanamoku from Hawai'i who introduced the wave-riding surfboard to Australia in the summer of 1914-15» (Booth 2001a: 36).

Surfisti e surf lifesavers in quegli anni condividono amichevolmente le spiagge – e spesso anche i banchi di scuola – nonché un’etica sportiva che prevede la conquista e il dominio del mare, delle onde e delle correnti (*ibidem*). Proprio in virtù di questo approccio fisico e contrastivo agli elementi, sin dalla sua nascita a livello internazionale (nel 1953 viene organizzato alle Hawaii il primo contest internazionale, con giudici a segnare punti per la lunghezza delle corse, per il numero di onde prese e per l’abilità, l’atletismo e la grazia degli atleti sulla tavola; nel 1964 si svolgono proprio a Manly Beach, a Sydney, i primi campionati del mondo ufficiali, con grande affluenza di pubblico e con la vittoria di un mito nazionale, Bernard “Midget” Farrelly) il surf competitivo viene accolto con ineguagliato entusiasmo in Australia. Sulle spiagge locali anzi si imporrà un’attitudine particolare nei confronti delle onde, radicalmente diversa rispetto sia all’approccio hawaiano di “assecondare” l’onda percorrendone il “flusso”, sia a quello californiano di valorizzare la spinta del mare con la propria eleganza. I surfisti australiani vogliono piuttosto *dominare* l’onda, controllarne l’energia aggredendola col loro esplosivo atletismo, in una concezione del tutto simile a quella dei surf lifesaver, appunto, con cui essi spartivano spiagge e divertimento.¹³⁵

Negli anni 1970 una generazione di campioni formatasi proprio sulle onde di Coolangatta, tra Kirra e Snapper Rocks, nella parte sud della Gold Coast, si impone nel panorama competitivo internazionale «buttando giù la porta» («bustin’ down the door»)¹³⁶ e afferma il proprio stile come lo standard internazionale nel surf competitivo, che ambiva a una visibilità più ampia possibile e tendeva dunque a valorizzare le spettacolari e telegeniche imprese atletiche dei surfisti australiani. Si tratta dei celebratissimi «*Coolie Kids*» (Jarrat 2012),¹³⁷ un gruppo di coetanei formato, tra gli altri,

¹³⁵ Questo approccio si imporrà, negli anni 1970, come quello vincente nelle competizioni e sarà il parametro su cui i sistemi formali di valutazione e di giudizio nelle competizioni (e di conseguenza le categorie estetiche nella valutazione dei surfisti, competitivi o no), in via di formazione proprio in quel periodo, si regoleranno, premiando la quantità e la radicalità delle manovre sull’onda, piuttosto che la fluidità e l’armonia nello sfruttarne l’energia (Ford e Brown 2006: 34).

¹³⁶ Come racconta Wayne “Rabbit” Bartholomew nella sua biografia, «when you are a young emerging rookie from Australia [...] you not only have to come through the back door to get invitations to the pro meets, but you have to bust the door down before they hear ya knocking» (Bartholomew e Baker 1996: 82). Era un’attitudine condivisa da tutto il gruppo dei promettenti australiani che in quegli anni dominavano le scene competitive con arrivistica strafottenza e con spregiudicata autopromozione, e che ruotavano attorno al gruppo dei “Bronzed Aussies”, come descrive Isaiah Walker (2011).

¹³⁷ Su di loro e sul modo in cui hanno segnato in maniera duratura la scena surfistica della Gold Coast è stato girato anche un documentario, scritto dal più celebre scrittore di surf australiano – anche lui

da Andrew McKinnon, Peter Townend, Michael Peterson e Wayne “Rabbit” Bartholomew, che in quegli anni affollano le copertine delle riviste e diventano esempi da imitare per le nuove generazioni di connazionali. Orgogliosi dei loro beniamini, i surfisti australiani rinforzano così ulteriormente questa loro attitudine, che si definisce come una vera e propria “specificità” stilistica, del tutto australiana, nell’affrontare le onde, e che sarebbe di fatto ciò che li ha resi vincenti nelle competizioni internazionali. Al di là di periodici ma nostalgici e relativamente marginali movimenti di “ritorno alle origini” da parte di gruppi e individui che rifiutano in parte questa attitudine, “lavorare” e “attaccare” l’onda diventa il modo dominante di vedere e di praticare il surf in Australia, e in maniera particolare sulla Gold Coast, dove l’eredità dei successi di quei «*Coolie Kids*» che con la loro spavalda irriverenza avevano rischiato di farsi linciare dai surfisti locali della North Shore delle Hawaii nel 1977 per aver surfato le “loro” onde senza mostrare nessun tipo di reverenza nei loro confronti,¹³⁸ si afferma con forza anche tra i ragazzini e tra i praticanti ordinari, e orienta ancora oggi gli atteggiamenti degli habitués delle spiagge locali.

Mentre negli stessi anni il surf si diffonde tra alcuni giovani australiani come una «controcultura» di ribellione e di liberazione edonistica e i surfisti e i loro atteggiamenti iconoclasti vengono associati dai benpensanti con la devianza sociale (fannulloni, drogati e inconcludenti ribelli dai capelli lunghi: si veda Booth 1995; 2001), sulla Gold Coast la figura del surfista continua invece a essere strettamente connessa a quella “pulita”, salutare e socialmente valorizzata dell’atleta. Quando arriva sulla spiaggia di Kirra nell’estate 1978-79, anche un surfista navigato come William Finnegan ([2015] 2016: 234) non può fare a meno di notare che «Il livello era altissimo, e la competizione per assicurarsi le onde era pazzesca». Lui e il suo compagno di viaggio, che erano «cresciuti nella California del Sud, dove sia i cittadini che i poliziotti delle località balneari disprezzavano e infastidivano i surfisti» rimangono assolutamente sorpresi di notare quanto il surf fosse socialmente in voga in Australia, al punto da essere non solo accettato, ma valorizzato e agevolato dalle istituzioni: «c’erano club, gare, squadre della scuola e

Goldcoaster – Tim Baker, e diretto da Peter Hamblin, *The Ripple Effect: Coolie Kids* (2014). URL: <https://www.redbull.com/int-en/ripple-effect-the-coolie-kids>.

¹³⁸ Vennero salvati solo dalle parole dell’allora influentissimo surfista locale Eddie Aikau, che li richiamò all’ordine dicendo loro «you Aussies gotta learn to be humble», Come riporta Phil Jarrat (1977) sulla rivista *Surfer*.

spiagge da surf ben delimitate, con tanto di parcheggi per le auto e docce con l'acqua calda» (ivi: 236). Del resto, proprio in quegli anni la Gold Coast si afferma come l'epicentro del surf competitivo a livello nazionale e internazionale.¹³⁹ Questo benché un'intera generazione, proprio in quel periodo, venga consumata dall'abuso di sostanze, come mi racconta uno dei protagonisti della scena dell'epoca, Andrew McKinnon (Intervista del 7 aprile 2017), e benché tra le vittime di questa emergenza figurino uno degli esponenti più illustri della scena competitiva locale, Michael Peterson, sulla cui dolorosa storia di sociopatia e schizofrenia, tra la ribalta della celebrità e l'abuso di psicofarmaci e LSD, sono stati versati fiumi di inchiostro (tra gli altri, nella bella biografia firmata da Doherty 2004).

[D]espite its historical connections to countercultural and subcultural expression, surfing has emerged as a cultural formation which, in multiple ways, contributes to and sustains dominant conceptions of national identity (McGloin 2005: IV).

Questo è particolarmente vero sulla Gold Coast, dove anche dal punto di vista dei conservatori l'irriverenza di alcuni surfisti di spicco sembra giocare abilmente con quella parte di immaginario nazionale formato attorno all'idea di "larrikin", rideclinata nella sua accezione contemporanea secondo i presupposti neoliberalisti dell'affermazione «imprenditoriale» (Cheshire e Lawrence 2005). Su questo tratto di costa, lo sviluppo precoce e profondo degli aspetti competitivi del surf anche fuori dai circuiti ufficiali, nelle realtà di pratica quotidiane, ha fatto in modo che i caratteri che altrove erano visti come "devianti" (l'edonismo, l'affermazione e l'espressione individuale, l'inclinazione ludica a discapito della produttività sociale, il tempo passato sulla spiaggia in un'attività "in perdita" dal punto di vista materialistico, e così via) rientrassero invece in un discorso valorizzante in cui assumono un valore positivo e finiscono per diventare, piuttosto che

¹³⁹ Dalla fine degli anni 1970, la Gold Coast ospita alcune delle più importanti competizioni internazionali, come lo *Stubbies Surf Classic* a Burleigh Heads (un evento cui venne dedicata una nostalgica giornata di celebrazione al Surf World Gold Coast Museum mentre vi prestavo servizio). Soprattutto, dal 1994, ospita una delle tappe della World Surf League, allora chiamata Association of Surfing Professionals (ASP) (URL: <http://www.worldsurfleague.com/pages/history>). Fucina di campioni, la Gold Coast diventa un riferimento del surf competitivo internazionale, al punto che, dopo essere stato trasferito da Los Angeles in Australia (a Sydney) nel 1986, nel 1999 il quartier generale della ASP viene spostato sulla Gold Coast, e Bartholomew ne diventa Presidente.

le *conseguenze* di una perdita di tempo, i *presupposti* per la realizzazione individuale dei desideri che solo una pratica così appassionante può soddisfare. «Surfing is addictive» è probabilmente la frase che ho sentito pronunciare più volte dai miei interlocutori nel corso della mia permanenza sulla Costa. Quasi tutte le persone con cui ho avuto a che fare me l'hanno detto almeno una volta, senza che mai questa «addiction» venisse intesa nei termini negativi della privazione – di tempo, di vita – e della dipendenza. Essa assumeva, al contrario, l'accezione positiva del fervido entusiasmo, di quel fuoco che riempie la vita e le dà uno scopo.

Fatte salve alcune voci di dissenso, l'immagine del surf sulla Gold Coast è sempre rimasta positiva, e ancora oggi si conforma alla visione del praticante come atleta che era stata propria dei lifesavers. «Il surf qui è mainstream», mi ripete Dan Ware (intervista del 26 ottobre 2017), e non è mai stato visto o vissuto come una pratica marginale o deviante, salvo appunto rare eccezioni, come quella di Michael Peterson, che in ogni caso viene descritto – e compreso, e ammirato – da tutte le persone con cui ne ho parlato come un ragazzo problematico, un fenomeno bruciato dalle sue stesse fragilità, e non certo condannato come un mezzo criminale. Le line-up della Gold Coast si sono organizzate insomma sull'imperativo atletico. In esse vige la legge del più “in forma” (“*fit*”) e il surf è vissuto a tutti gli effetti come una pratica sportiva (a discapito di tutta quella retorica, anche accademica, che ha letto il surf come un'uscita dalla regolamentazione e dell'istituzionalizzazione del paradigma sportivo, come abbiamo visto nei Capitoli 1 e 2). Per questo, esso rientra a pieno titolo tra quelle attività “healthy” e tra quelle “outdoor activities” che abbiamo detto essere ritenute così importanti e positivamente sanzionate nel contesto locale. Certo, ci sono surfisti e abitudini nel surf (l'alcol soprattutto) che sono tutt'altro che “healthy”, ma l'immagine che si ha del surf è il contrario di una pratica “deviante”, come qualcuno l'ha descritta. Anzi, si tratta di un'attività sana ed educativa, al punto che viene promossa nelle scuole.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Questo potrebbe essere letto come un riflesso della commercializzazione del surf a livello globale (Stranger 2011) e del suo conseguente “sdoganamento” agli occhi dell'opinione pubblica, o del suo ingresso tra le pratiche sportive propriamente dette, con la recente inclusione dell'attività nella lista delle discipline olimpiche (*supra*, Capitolo 2), con la conseguente fioritura di corsi specifici per il surf nelle, di personal trainer a seguire gli atleti più ambiziosi, di programmi di surf-yoga training, eccetera. Ma sulla Gold Coast questo “sdoganamento” non è affatto nuovo, e soprattutto esce dai confini delle pratiche sportive per estendersi a una concezione della vita e del mondo. Il surf acquista qui un valore non solo relativo, in relazione ad altre attività fisiche, ma assoluto, in relazione alla vita e alla moralità delle persone (nella convinzione che “healthy is good”) e alla collettività, come abbiamo visto nel Capitolo 4. Esso diventa una

Persino lo stile dei surfisti è molto diverso rispetto ad altre località, anche molto vicine. Quando vado a surfare a Lennox Head, per esempio, poco più di cinquanta chilometri a sud dalla Gold Coast, noto la modalità assolutamente diversa dei surfisti locali, di media più “vecchi” di quelli dell’affollatissima Gold Coast (una media di quarant’anni, direi), di affrontare le onde. Questi si muovono infatti in maniera molto armonica, con movimenti fluidi, disegnando curve decise, ma ampie e morbide, mentre nei point della Gold Coast i surfisti, soprattutto i ragazzini, attaccano l’onda in maniera scattosa, nervosamente indirizzano la tavola in mille direzioni diverse, e la “pompano” continuamente, in un movimento ritmico di spinta sulla gamba frontale, per cercare grazie all’oscillazione del peso dei loro corpi e alla forza delle loro gambe di guadagnare velocità nelle sezioni meno ripide. Soprattutto, quello che cambia è il loro sguardo. A Lennox Head i surfisti hanno l’espressione soddisfatta di chi si sta godendo la corsa, mentre sulla Gold Coast si vedono prevalentemente le facce tese e ambiziose di chi vuol farsi strada nel mucchio e guadagnarsi la corsa. Quando ne parlo con Duncan, mi dice che secondo lui «it’s probably a reflex on where you live, so Northern New South Wales, Lennox Head there’s a much more cruisy [rilassata] culture, here [sulla Gold Coast] with night-clubs, you know, and a fast growing city ... and with all the crowd we have here» (Duncan, intervista del 16 novembre 2017).

Beh, quando sono arrivata qui [dalla Nuova Zelanda] e ho trovato la comunità della Gold Coast piuttosto limitata... e limitante. Ma ho trovato molte persone interessanti che fanno surf. Ma essendo un luogo molto centrato sui consumi, il consumo è l’attività su cui la gente si concentra. Ecco, in questo Byron Bay è diversa, c’è un altro spirito, uno spirito comunitario, la gente è attenta a cosa mangia e cosa fa, è molto salutare [«very healthy»]... non ci sono molte attività culturali sulla Gold Coast... Ecco, voglio dire, è Australia, non è Europa, ma sulla Gold Coast mi sembra specificamente più limitata. E l’attitudine qui è molto competitiva, e i bambini vengono subito incitati ad entrare nei circuiti, e chiunque vorrebbe essere un surfista professionista qui! E c’è un sacco di aggressività in acqua quando è affollato... (Keri Algar, intervista del 22 maggio 2017).

pratica rilevante e degna di considerazione sia perché permette di fare moto e di stare a contatto con la natura, mantenendosi sani, ma anche perché è un’attività che fa parte dell’identità culturale locale, la promuove, la valorizza e la riflette

Quelli che rifiutano questo tipo di approccio preferiscono starne alla larga e venirci solo, eventualmente, nei momenti in cui le onde sono imperdibili.

No, io abito a mezz'ora di macchina, ma in Gold Coast non ci vengo mai, sei matto! – Mi racconta Emi, surfista romano di lungo corso che abita a Byron Bay dal 2009 e che surfa Lennox Head ogni volta che può. Preferisco starmene qui, dove la gente è più rilassata e puoi farti le tue surfate tranquille. Salgo a nord solo un paio di volte l'anno, quando proprio le onde sono epiche. Il surfista della Gold Coast lo riconosci dappertutto. È affamato, è bramoso di onde. In quasi tutti gli altri spot qui in Australia quando arrivi sulla line-up ti metti lì da una parte e o prendi un'onda che rompe più vicina a te e che gli altri non prendono, oppure aspetti il tuo turno. Se rispetti le regole, sei benvenuto dappertutto. Quando gli altri hanno preso le loro onde, parti tu. Quelli della Gold Coast invece cercano sempre di remare un po' più in là, cercano sempre di stare un po' più interni all'onda, per guadagnare la priorità (Emi, intervista del 29 agosto 2017).

Nel corso degli ultimi cinquant'anni in Australia i surfisti, i media, i soggetti economici, quelli politici e gli altri attori sociali hanno collaborato tutti, in maniera spesso concorrente e conflittuale, all'elaborazione di un'immagine del surfista che viene oggi adottata e promossa in maniera tutto sommato coerente, al netto appunto delle contraddittorietà che la contraddistinguono (per esempio, la difficile conciliazione tra “soul surfing” e surf competitivo, la convivenza degli ideali di libertà e spiritualità a fianco con la commercializzazione spinta della pratica e dei prodotti correlati,¹⁴¹ la tensione tra il desiderio di esplorazione e la tendenza alla territorializzazione delle spiagge da parte dei “locals”¹⁴²).

Byron Bay e la Gold Coast sono come due poli opposti, capisci, mentre Byron Bay è una sorta di villaggio rurale o semi-rurale, una specie di «soul-surfing place», e surfano in maniera diversa, la Gold Coast è più dentro al surf competitivo, al pro-surfing. È competitiva e commerciale... e un aspetto per esempio è la Palm Beach-Currumbin High-School, che offre dei programmi dedicati al surf [«surfing programs»], dove chi aspira a diventare un surfista professionista può andare, ed è una scuola pubblica dove hai accesso ai surfing program, ed è

¹⁴¹ Lanagan (2002); Stranger (2011).

¹⁴² Il localismo è uno dei temi più cari e discussi tanto tra i surfisti quanto tra gli scienziati umani e sociali. Si vedano, a tal proposito, Beaumont e Brown (2016).

qui che Mick Fanning e Joel Parkinson sono andati a scuola, e in fondo è stata la loro generazione a rendere questo cambiamento possibile, perché prima nelle scuole era tutto rugby league, football e cricket. E allora i surfisti vengono qua da altri paesi proprio per frequentare quelle scuole. Dal Cile, dall'Indonesia, dal Giappone. E il primo istruttore di Mick [Fanning] insegna ancora lì, quindi tutto sommato penso che la questione è che il surf è più legittimato e mainstream qui che in qualsiasi altro luogo. E di conseguenza, sai, ci sono anche un sacco di genitori qua che in funzione di questo spingono i loro figli sulle onde (Tim Baker, intervista del 14 novembre 2016).

In questo articolato processo, il surf ha finito per rappresentare, come dicevamo, non solo uno dei tratti caratterizzanti di una identità collettiva – quella australiana – che difficilmente può essere definita fuori dagli schemi arbitrari di reificazione di alcuni dei suoi elementi distintivi, ma anche come una delle attività in cui questi stessi valori si manifestano e si definiscono, in un più ampio contesto post-nazionale (Appadurai [1996] 2001) in cui si sta gradualmente ridefinendo il destino del concetto stesso di stato e di nazione «in a neoliberal world order» (Besnier, Brownell e Carter 2018: 258). Se è vero dunque che ci sono diversi modi di «essere australiani» («*Being Australian*»: Elder 2007: 180), il surf rappresenta sicuramente un buon modo per esserlo. Le dimensioni culturali dell'«identità australiana» e della *surfing culture* condividono alcuni dei tratti che risultano, di fatto, costitutivi nei confronti sia dell'una che dell'altra. Superato ormai il momento storico in cui il surf era considerato da certe frange moraliste della società australiana (non sulla Gold Coast) come una pratica deviante e «controculturale», e i surfisti venivano visti dalle istituzioni come improduttivi perditempo inclini al vandalismo e alla tossicodipendenza, oggi, grazie anche al prestigio dei circuiti competitivi e al suo inserimento nel quadro degli sport propriamente detti, in tutta la nazione si è diffusa un'opinione in generale molto positiva della pratica, considerata salutare e formativa, e abbondantemente promossa anche a livello istituzionale.¹⁴³

¹⁴³ Si sprecano, in tempi recenti e non solo in Australia, gli studi scientifici o pseudoscientifici che contribuiscono a legittimare la pratica del surf e la passione che essa può suscitare. Da chi ritiene, secondo un leitmotiv diffuso tra i surfisti, che le onde frangenti liberino «ioni» nell'aria che avrebbero un'influenza positiva sull'umore (URL: <https://www.stillstoked.com/inspire-me/the-science-of-surfing-and-happiness/>) a chi in maniera più rigorosa conduce ricerche sul profilo e gli effetti (benefici) dei batteri presenti nelle acque marine sull'organismo umano (URL: http://ucsdnews.ucsd.edu/feature/surfing_the_world_for_microbes). Il discorso medico e pedagogico sullo sport, del resto, si risolve spesso in senso assiomatico e inconfutabile nella formula «lo sport fa bene» e ha

6.5 Il “corretto” profilo valoriale

Come ha sostenuto Brancato (2014), nell’immaginario calcistico Pelé ha incarnato il «“corretto” profilo valoriale» (34), ovvero quello conforme (e utile) alla linea del discorso mediatico e federale sul calcio, al cospetto della figura antagonista ed eterodossa di Maradona. Allo stesso modo, Mick Fanning e Julian Wilson rientrano a tutti gli effetti negli schemi di legittimazione del discorso sul surf, promosso in particolar modo dalle associazioni competitive locali, nazionali e internazionali (principalmente la Surfing Queensland, la Surfing Australia e la World Surf League) ma adottato ormai in maniera trasversale dai media e dalla società civile, che propone il surf come pratica sana e “utile”, in netta contrapposizione rispetto a qualunque retorica elaborata in precedenza sulle tendenze socialmente devianti di chi vi si dedica.

Fanning rappresenta l’espressione ormai matura dei valori in gioco in una disciplina in buona misura sportivizzata, commercializzata e in parte istituzionalizzata, che resta tuttavia ancora fortemente legata all’idea diffusa di una “subcultura” radicale, la cui relativamente limitata diffusione sociale viene attribuita ai tratti *esclusivi* di un’attività elitaria che solo i più prestanti e coraggiosi possono permettersi di praticare, piuttosto che a quelli *escludenti* della marginalità sociale. Soprattutto sulla Gold Coast, appunto, dove il surf competitivo è stato storicamente promosso sia da parte dei surfisti che delle istituzioni, i surfisti oggi ricordano molto di più la tipologia performante e disciplinata dell’atleta che quella scapestrata e libera dell’*hippie* itinerante. I praticanti che ho avuto modo di conoscere e frequentare durante la mia permanenza in Queensland erano quasi tutti perfettamente integrati nella società, avevano un lavoro più o meno stabile e una casa e, salvo rare eccezioni, cercavano il modo migliore per poter organizzare i loro impegni anche in funzione delle mareggiate e delle loro uscite in acqua, piuttosto che cercare in ogni modo di ridurre gli obblighi al minimo o di procrastinarli il più possibile in virtù di una vita vissuta alla giornata e completamente dedicata al surf, come pure avveniva nei

un ruolo fondamentale nel legittimare la dedizione a pratiche altrimenti considerate “improduttive” e definirne il senso (Nardini 2016).

decenni tra gli anni 1960 e 1970. Come mi racconta Rob, surfista di lungo corso che offre oggi un contributo sostanziale nella gestione del Museo del surf sulla Gold Coast:

Sì, sai, ci muovevamo su e giù lungo la costa Est, da Sydney su fino alla Sunny [Sunshine] Coast, dormendo in macchina, surfando tutto il giorno e cercando in qualche modo di tirare a campare. Eravamo tre gatti, ci conoscevamo tutti, e non eravamo proprio ben visti dagli altri. Ma allora lo potevi fare, la benzina costava meno, la polizia più o meno tollerava e in qualche modo con un lavoretto qualsiasi qua e là riuscivi a sbarcare il lunario (Rob, intervista del 14 settembre 2017).

Benché il cambiamento generazionale cui accenna Rob sia legato senza dubbio al mutamento delle condizioni economiche e sociali di esistenza, che rendono oggi più difficile una vita nomade a bordo di un *van*, è anche vero che, come notava poco sopra Dan Ware, il surf sulla Gold Coast è mainstream, è una pratica ordinaria, alla portata di tutti, così come lo è oramai nella maggior parte della costa su cui Rob si muoveva in macchina negli anni della sua gioventù. L'urbanizzazione più o meno spinta dei villaggi e delle cittadine costiere in prossimità delle migliori onde della East Coast, infatti, ha reso possibile conciliare una vita ordinaria (un lavoro, una casa, la famiglia, gli amici, la palestra, eccetera) con la prossimità della spiaggia e dell'oceano. E in un luogo come la Gold Coast, una città abbondantemente sviluppata in cui fioriscono le offerte lavorative e in cui «ci sono praticamente trecento giorni di onde l'anno» (Gavin, intervista del 22 luglio 2017), la necessità di seguire le onde là dove si manifestano in base alle condizioni atmosferiche che alimentava a suo tempo il nomadismo di Rob e dei suoi compagni ha parzialmente ceduto al compromesso di una vita più ordinaria.

Ciononostante, come abbiamo accennato, l'immaginario del surf continua a rimandare all'idea di una pratica difficilmente accessibile. Da una parte perché la retorica insiste molto sulle difficoltà tecniche che comporta saper gestire l'equilibrio su una tavola in movimento e quelle forse ancor più impervie di saper affrontare flutti, risacche e correnti (e, a quanto pare, squali) per arrivare sulla *line-up*, là dove le onde frangono. Dall'altra parte a causa dell'aura di esclusività che circonda i gruppi di surfisti, connotati da tratti

per così dire “subculturali”¹⁴⁴ e famosi per non essere esattamente accoglienti e inclusivi: un’immagine, questa, che è stata del resto amplificata nei film, nelle inchieste e nei documentari in cui se ne parla, come ad esempio il famoso *Bra Boys: Blood is Thicker than Water*, film diretto da due degli stessi membri della celebre, irruenta gang di surfisti che controlla con l’intimidazione e con la violenza la spiaggia di Maroubra Beach, a Sydney.

Prendendo spunto da un episodio surfistico noto al grande pubblico e anche fuori dal territorio nazionale, abbiamo qui ripercorso le traiettorie secondo cui esso è diventato, agli occhi di molti australiani, l’incontrovertibile attualizzazione dei valori propri di una figura ben consolidata nell’immaginario sociale, quella del surfista; ma anche, contemporaneamente, l’espressione innegabile dei tratti che idealmente e sineddoticamente definiscono l’identità australiana. A Jeffreys Bay, Mick Fanning e Julian Wilson hanno mostrato al mondo non solo cosa sia un surfista, ma anche cosa sia un australiano, figure che trovano nel contesto locale sostanziali corrispondenze. Ciò che le caratterizza, abbiamo detto, è in primo luogo il coraggio, l’intraprendenza di fronte ai pericoli, l’avventurosità e la capacità di affrontare le forze della natura profonda, rappresentata dal “bush” e dalle rive oceaniche, l’irriverenza nei confronti dell’ordine costituito (in una parola, il “larrikism”), nonché il senso di libertà, la relazione intima con la spiaggia e il mare e la vita all’aria aperta, ma anche il regime atletico, il benessere e la prestanza fisica, associate con una reciproca, cameratesca disponibilità a mettere a rischio la propria vita per aiutare un amico in difficoltà (la “mateship”). Ma ciò che le caratterizza è anche – ma questo resta sottinteso – la mascolinità dei loro tratti distintivi, di cui il coraggio sarebbe, come vedremo, principale supporto retorico, e la loro corrispondenza a canoni “etnici” che continuano a definire in maniera del tutto parziale l’appartenenza sul piano nazionale. Nella rocambolesca vicenda sudafricana, Fanning e Wilson non hanno fatto in realtà niente di sorprendente, se non offrire visibilità globale alle (stra-)ordinarie imprese che i surfisti compiono ogni giorno affrontando le onde e le correnti degli oceani che circondano la loro enorme isola. Attraverso le loro doti di atleti, e soprattutto col loro

¹⁴⁴ “Have you got the lango?” (“hai imparato il linguaggio—lo *slang*?”), mi chiede il responsabile di un’associazione ambientalista di surfisti quando gli dico che sto facendo una ricerca sul surf sulla Gold Coast, dimostrando di aver imparato bene la lezione dell’accezione volgarizzata e semplicistica della teoria sociologica delle subculture come dimensioni ermetiche e difficilmente accessibili grazie ai rigidi codici di comportamento che le caratterizzano, dei quali il linguaggio sarebbe l’espressione più evidente.

coraggio, hanno incarnato non solo le abilità del buon surfista, ma anche le virtù del “buon” australiano.

Sulla Gold Coast, la risonanza delle loro gesta, non solo a livello mediatico ma nella realtà sociale quotidiana (e non solo quella dei surfisti attivi), ha reso palesi due processi fondamentali, e convergenti, nella definizione dell’immaginario del surfista e dei suoi tratti “eroici”, e in quella dell’identità nazionale. Da una parte, si è visto infatti come la figura del surfista si sia affermata qui come uno degli elementi distintivi di un’australianità idealizzata e condensata attorno a tratti culturali dal forte potenziale emblematico e identificativo. Dall’altra, è stato possibile comprendere come anche i valori di quella che gli attori sociali percepiscono come una “subcultura” fisica e sportiva si siano di fatto modellati attorno alle caratteristiche che storicamente e processualmente hanno definito e definiscono chi e cosa sia (e chi e cosa non sia) un “australiano”. Per affermarsi, e per distinguersi da altre varianti concorrenti (in particolare quella hawaiana e quella californiana), la *surfing culture* australiana ha fatto leva insomma su alcuni degli elementi che definivano già, in maniera contraddittoria, relazionale e distintiva, l’identità nazionale (per esempio l’attitudine aggressiva nei confronti delle onde e la volontà di dominare il mare e le sue energie). Viceversa, nel corso della sua affermazione il surf stesso è diventato uno di quei tratti culturali utili a dare spessore all’idea di una specificità nazionale, ed è esattamente seguendo questa logica che la figura del surfista ha assunto qui i tratti eroici che non necessariamente ha acquisito altrove.

7. Coraggio ed esclusività

Starbuck non era un crociato alla ricerca di pericoli: in lui il coraggio non era un sentimento, ma semplicemente una cosa utile e sempre disponibile in tutte le occasioni pratiche della vita. D'altra parte, forse pensava che in quest'affare della baleneria il coraggio è uno dei grandi generi essenziali della nave, come la carne e il pane, e che non si deve sprecarlo scioccamente
Herman Melville, *Moby Dick*.

«At home, being young is just something you do until you grow up. Here, here it's everything»
Sally (Patti D'Arbanville), *Big Wednesday*, 1978.

7.1 Eroi quotidiani

L'immaginario del surfista in Australia e sulla Gold Coast si compone dunque di un articolato patchwork che racchiude in sé diverse istanze, non sempre coerenti da un punto di vista formale. In esso le concezioni moderne dell'atleta, e dunque della dedizione, della tecnica, della medicina, della disciplina e della performance si mescolano con una eco contemporanea dell'eroe romantico che cerca nella natura e nelle sue manifestazioni più estreme (nel "sublime") una liberazione dalle costrizioni sociali, un senso del mondo e di sé non mediato dalla "civiltà" e dalle illusioni dei consumi, nonché un certo "misticismo filosofico" derivato dagli anni 1960 e 1970 e le figure della spiaggia e del mare proprie della cultura australiana. In questo sistema, gli aspetti "romantici" si definiscono però proprio attraverso le scelte di consumo, e si esprimono nella loro declinazione neoliberista, per cui l'immersione nella natura diventa una scelta che ci rappresenta e che ci garantisce una migliore conoscenza di noi stessi, e in cui la ricerca del sé diventa *lavoro su di sé* volto a migliorarsi, per essere in grado di superare i propri limiti e quelli imposti dalla natura. Il surf in questo contesto è uno di quei casi in cui «il rapporto con la natura,

seppure non si configuri in termini strumentali, risponde a criteri di autorealizzazione» (Ferrero Camoletto 2005: 56; si vedano anche Le Breton 2002 e Raveneau 2006), in una logica imprenditoriale del sé (Foucault [2004] 2005) che trova appunto nel confronto con gli elementi, oltre che nel superamento dei “limiti” – quelli esterni e quelli interni all’individuo –, la sua espressione più piena, grazie al trionfo simbolico della volontà e della dedizione sulle variabili esterne (le onde, le correnti, il proprio corpo, in una concezione cartesiana che lo separi dalla volontà) che implicitamente richiama, ancora, il dualismo tra mente e corpo, natura e cultura.

Questo assemblaggio apparentemente contraddittorio delinea dunque i tratti decisi di una figura abbondantemente celebrata nella cultura popolare australiana, nella vita quotidiana come nelle pubblicità, nei dépliant turistici come nei film e nei telegiornali, e ritenuta essere un elemento caratteristico dell’“australianità”, e a maggior ragione della vita «in the Gold Coast style» per come è stata qui descritta. Il surfista è una versione atletico-marinara dello spregiudicato e avventuroso *larrikin*, aggiornata secondo canoni più spendibili nel contesto contemporaneo, vale a dire l’autodeterminazione e l’espressione di sé (la ricerca di sé) e dei propri desideri, la gioventù, la forma fisica (la fitness), l’individualismo e l’edonismo, l’estetica atletica, il successo sociale attraverso il lavoro continuo su di sé, la sfida dei limiti. Un eroe sportivo – un eroe *australiano* – a tutti gli effetti, delle cui virtù Mick Fanning e Julian Wilson a J-Bay hanno dato prova in maniera inequivocabile, in diretta televisiva, davanti agli occhi del mondo.

Ma Fanning e Wilson non sono altro che le espressioni più visibili e mediatizzate di questa figura: mentre le loro gesta ricevevano l’attenzione dei media internazionali, un incessante brulichio di *watermen*, senza bisogno di celebrazioni mediatiche, continuava ad affollare quotidianamente le spiagge della Gold Coast. L’eroismo dei due campioni non risiede tanto, in questo caso, nel talento e nel coraggio che essi hanno mostrato in quella particolare occasione, e che solo loro potrebbero mostrare (come avviene nel caso degli «eroi sportivi» più classici: Bifulco e Tirino 2018), quanto nel talento e nel coraggio che mostrano tutti i surfisti (australiani), ogni giorno, di fronte alle forze della natura, di cui Fanning e Wilson hanno solo dato la riprova, non in quanto Mick e Julian, ma in quanto surfisti australiani (e del resto non ci sono molti dubbi che qualunque altro surfista esperto, qualunque *waterman*, al posto loro, avrebbe potuto reagire nello stesso modo). Fuori da un divismo che in parte rifiuta come prodotto di quella cultura cui si cerca di

sfuggire tuffandosi in acqua, la «surfing culture» australiana ha portato a compimento ciò che aveva anticipato Morin ([1962] 2005: 150), per cui i divi nella contemporaneità non sono più solo «ideali inimitabili [ma anche] modelli imitabili». Infatti, non correrà molto prima che un altro sopravvissuto a un attacco dica di aver fatto la “mossa” di Mick Fanning per scappare allo squalo che lo ha ferito leggermente.¹⁴⁵

Al di là di questi episodi incredibili, tuttavia, proprio attraverso questo meccanismo di attribuzione di coraggio, tra le onde australiane l'eroismo diventa accessibile anche nella quotidianità, e anche per tutti quelli che non compiranno mai le gesta di Fanning e Wilson, ma che in ogni caso hanno il coraggio di uscire in mare e di affrontare le onde. D'altro canto, già Douglas Booth aveva fatto notare che

surfing culture bestows the greatest prestige and honours on [...] those who risk life and limb in violent masses of water that break with ferocious intent. [...] the dangers associated with big-wave riding – the risks of drowning in cauldrons of turbulence, of having bones smashed and flesh torn open – [constitute] a sociological system for the allocation of social prestige (Booth 2004: 94).

La questione, in ogni caso, è che non c'è bisogno di affrontare veramente rischi di questo tipo per acquisire questo status. Il surf è relativamente sicuro rispetto anche ad altre discipline e diventa pericoloso solo in determinate condizioni, che difficilmente si verificano sulla Gold Coast, dove pure i surfisti mantengono la loro aurea di eroismo.¹⁴⁶ La presa di rischio concreta, e il gioco del rischio di cui parla Booth qui sopra avviene solo in determinate circostanze, e tra surfisti il cui livello supera abbondantemente la media. Ma nel surf ordinario, persino sulla Gold Coast dove la folla aumenta il pericolo che qualcuno perda il controllo della sua tavola e che questa urti qualcuno, è circoscritto. Ma come hanno illustrato chiaramente Mary Douglas e Aaron Wildavsky (1983) la percezione del rischio non può essere ridotta a un qualsivoglia schema empirico o

¹⁴⁵ SBS News (2017), URL: <https://www.sbs.com.au/news/shark-attack-victim-does-a-mick-fanning-to-escape-predator>.

¹⁴⁶ Booth e Thorpe (2007) sostengono a ragione – e con il supporto di qualche statistica – che, spesso, molte attività che vengono chiamate “estreme” sono in realtà molto sicure. Lo conferma anche Belinda Wheaton (2010: 1060), che afferma: «Nonetheless, accounts that over-emphasize the risky and dangerous aspects of these activities are misleading; the actual risks in many lifestyle sports often do not exceed, or are less than those in traditional sports activities like football and swimming».

probabilistico calcolato o calcolabile, e non dipende tanto dalla nostra conoscenza effettiva dei rischi concreti che un'azione comporta, quanto piuttosto da calcoli che corrispondono a idee, convinzioni, credenze, presupposti socialmente organizzati attorno al tema in questione (si veda anche Douglas [1966] 1993). Nella vita quotidiana, in qualsiasi situazione, i rischi

non sono trattabili facendo ricorso esclusivamente a una modellistica matematica, non sono cioè completamente oggettivabili [... e di conseguenza] non è possibile trattare il soggetto agente che percepisce il rischio come provvisto di una razionalità oggettiva, *contest-free* [...], perché gli attori sociali non sono individui *deculturati* [... e i] passaggi che si applicano per valutare un rischio [...] dipendono in gran parte da *costruzioni culturali* (Ligi 2012: 8, corsivi nell'originale).

7.2 *Jaws* – squali

È un monotono lunedì e a fine giornata, di ritorno dall'Università, mi trovo a casa, in salotto, su quella che è diventata ormai la mia poltrona, e sto scrivendo velocemente sul laptop delle note che non voglio vadano perdute. È l'ora dell'aperitivo, e Kyle ha già stappato qualche bottiglia di birra e se ne sta spaparanzato sul divano coi cani a guardare la televisione. Arriva il notiziario. Edizione speciale: stamattina un ragazzino di 17 anni è stato morso da uno squalo bianco mentre surfava alla Lighthouse Beach di Ballina [vicino Byron Bay, nel New South Wales, non molto lontano da qui]. Lo hanno soccorso alcuni amici che si trovavano lì con lui, nella surfata mattutina, prima della scuola. È in ospedale, sembra fuori pericolo, ma si è preso un bel morso e – soprattutto – un bello spavento. La comunità locale è scioccata. Alcuni fruitori della spiaggia vengono intervistati: «Non ho visto niente, ma è terribile, non è certo il primo attacco che capita in queste coste, bisogna fare qualcosa», dicono. Tutte le spiagge della parte nord del New South Wales saranno chiuse per il resto della giornata, fino a nuovi accertamenti. Le immagini mostrano i droni che incessantemente pattugliano la costa. Non so che dire: «Really?!», pronuncio sbigottito. Kyle mi guarda e con la faccia del saccente, che gli viene tanto bene, mi dice: «Sì, non lo avevi sentito? È tutto il giorno che ne parlano». Si comincia a discutere, e mentre le immagini continuano a girare sullo schermo, riportando interviste agli amministratori locali, ai cittadini, al Presidente del Boardriders Club, addirittura al Premier del NSW, mi dice che quella è una zona particolarmente a rischio, che anche l'anno scorso,

nello stesso periodo, si sono verificati diversi attacchi, e che quello non sarà certo l'ultimo, perché la gente smetterà di surfare magari oggi e domani, ma se manda belle onde non staranno certo a casa a guardare. Mi dice che qui, sulla Gold Coast, hanno installato delle reti per gli squali ormai da tempo, che creano una barriera tutto sommato efficace, ma che là a sud la costa è esposta e che non c'è molto che si possa fare.

La notizia viene riproposta per giorni sulla stampa locale e nazionale, la faccia sorridente, giovanissima e biondissima della vittima campeggia su tutte le prime pagine, e in televisione vengono mandati servizi speciali in cui gli specialisti del caso vengono interrogati sui motivi che potrebbero aver spinto gli animali così sotto costa o sulle cause e sui comportamenti che potrebbero stimolarne l'aggressività. I più cauti e preparati sostengono che non ci sia nessun incremento dell'aggressività da parte degli animali, che semplicemente per motivi vari si spingono più vicini alla costa in questo periodo dell'anno e che il rischio ci sia sempre stato: sono semplicemente di più quelli che entrano in acqua, in anni recenti, e con sempre meno cautela, ed è inevitabile che statisticamente gli sgraditi incontri aumentino. Ma alla parte ragionevole delle considerazioni degli esperti contattati non viene data troppa attenzione da parte dei cronisti, che tagliano corto e preferiscono evidenziare come il Presidente del Boardriders Club locale si sia espresso in maniera categorica: «i politici devono proteggerci, questa è una loro responsabilità, facciano qualcosa; da parte nostra non ci aspettiamo niente di meno che delle “shark-nets”», delle reti per gli squali (dal mio diario di campo, 26 settembre 2016).

Non faccio in tempo a sorprendermi di tutto il clamore mediatico sollevato dall'episodio, che neanche un paio di settimane dopo, su una spiaggia limitrofa, uno squalo scaraventa giù dalla sua tavola un altro giovane surfista, che se la cava meglio del primo, con qualche graffio. Si riaccende la polemica, e il pubblico si divide in due fazioni: quelli che non si aspettano «niente di meno che delle reti», e quelli che invece dicono «entriamo in “casa” loro a nostro rischio e pericolo, affari nostri se poi ci mordono». Ma inevitabilmente gli attacchi che si ripetono di lì a novembre (ne verrà registrato almeno un altro proprio a Ballina: ABC News 2016; Australian Associated Press 2016; Guardian 2016; McVeigh 2016) scatenano un'ondata di timore, che viene alimentata quotidianamente, in maniera sensazionalistica e facendo leva su un immaginario già profondamente radicato in Australia, dai giornali e dai telegiornali locali e nazionali con immagini spaventose e servizi con toni da film horror dedicati ai motivi per cui gli squali

starebbero diventando sempre più aggressivi e ai modi per proteggersi o mettersi in salvo in caso di attacco. In quelle settimane non si parla d'altro. Per aumentare il tono drammatico degli episodi, il ragazzo che è stato vittima del primo attacco viene intervistato, assieme alla madre, agli amici e a quelli che erano sulla spiaggia quel giorno.

Con accurate strategie drammatiche, i media contribuiscono insomma ad alimentare scenari degni del film *Jaws*, in un contesto assolutamente ricettivo in questo senso:¹⁴⁷ in virtù della centralità del mare e della sua fruibilità (di cui abbiamo ampiamente discusso), in Australia sono attive da anni, per esempio, reti informative digitalizzate e fruibili comodamente online riguardo rilevamenti di squali nelle spiagge più o meno frequentate da bagnanti e sportivi, come per esempio l'Australian Shark Attack File, attivo dal 1984,¹⁴⁸ o la pagina "Dorsal Shark Report",¹⁴⁹ che segnala alla comunità di Facebook gli avvistamenti di pinne anche da parte degli utenti. In piena "emergenza" Ballina, Coastalwatch, uno dei siti di riferimento dei surfisti della Gold Coast per le previsioni e per le più fresche news riguardanti l'universo del surf, pubblica proprio a inizio ottobre 2016 un intervento live in cui surfisti, esperti e residenti cercano di fare chiarezza attorno alla «shark issue» che sta seminando il panico nella popolazione (Carroll 2016).¹⁵⁰

La presa sull'opinione pubblica è tale che non solo scatena i timori della gente e ne influenza il comportamento (in pochi frequentano le spiagge di Ballina in quel periodo), ma promuove anche decise rivendicazioni politiche. Il fulcro della discordia, in particolare, è se adottare o meno le «shark nets», delle reti a maglie molto larghe per limitare l'accessibilità dei grandi squali bianchi nei luoghi che sono stati teatro di attacchi e in cui la popolazione surfistica è particolarmente attiva e di conseguenza più esposta ai rischi (in particolare Ballina, Lennox Head e Byron Bay). Sulla turisticissima Gold Coast, in virtù di politiche decisamente più sensibili al profitto che alle questioni ambientali, le

¹⁴⁷ Beryl Francis (2012) e Christopher Neff (2015) hanno mostrato sino a che punto il timore degli squali in Australia sia stato amplificato dal film *Jaws* di Steven Spielberg (1975) – *Lo squalo* in Italia – e dalle narrazioni che a esso ancora oggi continuano a ispirarsi, come quelle descritte, dove appunto si fa fatica a distinguere tra «simulacro» (Baudrillard [1970] 1976, [1968] 2009) e realtà empirica. Del resto, come abbiamo già avuto modo di vedere, il modo in cui viviamo le esperienze che ci coinvolgono non è dissociabile dal modo in cui (ce) le raccontiamo.

¹⁴⁸ URL: <https://taronga.org.au/conservation-and-science/australian-shark-attack-file>.

¹⁴⁹ URL: <https://www.facebook.com/dorsalaus/?fref=nf>.

¹⁵⁰ A fine ottobre, lo stesso sito di informazioni pubblica una «Step-By-Step Guide On Shark Bite First Aid» (Coastalwatch 2016), un video-servizio in cui paramedici e altri esperti mostrano cosa fare in caso di attacco in acqua, ai propri o agli altrui danni.

reti limitano già da tempo i rischi per bagnanti e surfisti, senza che ci si curi troppo dei danni che pure tali installazioni possono comportare per altre specie, e in particolare per le balene, che nelle loro migrazioni stagionali, soprattutto tra settembre e novembre, passano rasenti la costa. Le opinioni si dividono tra quelli che, come i miei amici Dan e Simon, sostengono che l'oceano sia l'habitat degli squali e che siano loro surfisti gli "invasori", o comunque gli ospiti (un discorso che ho sentito fare da molti altri interlocutori, del resto), e chi invece a partire da una visione più "sportiva" del surf sostiene che le spiagge e le onde debbano essere messe in sicurezza con interventi pubblici, come Don Munro, l'agguerrito Presidente del Le-Ba (Lennox-Ballina) Boardriders Club, che punta i piedi per avere le reti (MacKenzie 2016a e 2016b).¹⁵¹ La spunteranno i secondi (benché non senza proteste da parte dei primi: Farris 2018), a riprova dell'entità del rischio percepito dalla popolazione e del conseguente imperativo di intervenire da parte del governo.¹⁵²

La diatriba tra pro- e anti-reti porta a galla in ogni caso i differenti approcci al surf (e alle risorse naturali, cioè all'oceano e al suo ecosistema) coesistenti nel medesimo orizzonte di pratica, e nello specifico quello che vede l'oceano e le onde come risorse da proteggere, ambienti di cui abbiamo la fortuna di essere semplici ospiti, nel quadro di una più ampia e lungimirante sensibilità ambientalista, e quello che invece vede gli spot per il surf come parchi divertimenti a disposizione dell'umanità, dove è imperativo garantire pubblicamente la sicurezza per chi ne fruisce. Ciò che più interessa in questa sede, ad ogni modo, è che anche in questo caso si assiste a un processo di costruzione sociale della realtà in virtù del quale, come hanno sostenuto Peter Berger e Thomas Luckmann ([1966]

¹⁵¹ Secondo Mandin e Raveneau (2006) sono molte le pratiche sportive a rischio che presentano questa ambivalenza, tra la deliberata scelta dell'individuo di esporsi ai rischi che quella pratica comporta e la rivendicazione di un intervento pubblico per la messa in sicurezza dei luoghi o dei contesti in cui l'attività si svolge, o la pretesa di risarcimento in caso di infortunio. Da un punto di vista interdisciplinare gli autori francesi sostengono che, a fronte di questa ambiguità, sia difficile concludere che le discipline a rischio siano espressione dell'individualismo che segna il mondo contemporaneo, perché la tendenza generale è proprio quella di far ricadere la responsabilità della sicurezza e del rischio individuale sulla collettività, come a volersi appellare all'«ideologia securitaria». A mio avviso si tratta appunto solo di un aspetto della questione (molti surfisti in Australia non si aspettano che l'oceano venga messo in sicurezza, anzi si oppongono a questa posizione, e si assumono ogni responsabilità quando entrano in acqua), che indica semmai, almeno sulla Gold Coast, il livello di diffusione e di "ordinarietà" che ha raggiunto la pratica del surf: affrontare le onde non è più (ammesso che qui lo sia mai stato) la scelta di un pazzo, ma una pratica di massa (e tra l'altro, una pratica emblematica della collettività australiana, come abbiamo visto), e per questo se ne richiede la tutela pubblica.

¹⁵² Le reti tuttavia non dureranno molto, e il Governo del New South Wales prenderà presto provvedimenti per rimuoverle poco dopo (Pawle e Ritchie 2017).

1991: 26-7) «what people recognize as imperative and real [...] is not ratiocination, but commonsensical, taken-for-granted knowledge, and [...] this constitutes, to all intents and purposes, the effective and practical reality of life». Si assiste, in altri termini, a una negoziazione del valore da attribuire a un certo tipo di pericolo, nonché ai sistemi di eventuale gestione del pericolo, in un discorso secondo cui «il problema non verte sulla realtà dei pericoli [...] che] sono orribilmente reali [...], ma [su] come essi vengano ad assumere un significato politico» (Douglas [1994] 1996: 120).

Le statistiche sugli attacchi di squali in Australia, monitorate con rigorose procedure dal citato Australian Shark Attack Files, mostrano tendenze variabili di anno in anno tra il 2012 e il momento in cui gli episodi descritti avvengono, con un picco straordinario nel numero di attacchi registrati nel 2015 (con 14 attacchi, di cui 1 letale, nel New South Wales e 4 nel Queensland) e un numero relativamente alto nel 2016 (8 in NSW, nessuno fatale, e 2 in Queensland, rispetto ai 5 e 1 registrati nel 2012; 3 e 2 nel 2013; 3 e 1 nel 2014). Si tratta evidentemente di numeri non trascurabili, che di sicuro colpiscono, ma che acquisiscono una sfumatura un po' diversa se li si analizza in maniera più circostanziata. La maggior parte degli attacchi sono infatti avvenuti in determinate spiagge, ormai note per questi fenomeni nella popolazione locale, e si concentrano in specifiche stagioni. Il che significa, banalmente, che evitare quelle spiagge o quei periodi ridurrebbe già drasticamente il fenomeno: il rischio viene assunto consapevolmente da chi in quelle spiagge si reca – che tuttavia ne pretende talvolta la messa in sicurezza, come è evidente nel caso del Presidente del Boardriders Club locale. Tra i 43 attacchi totali avvenuti nei due stati in 5 anni tra il 2012 e il 2016, 4 sono stati mortali, 25 hanno comportato un infortunio di qualche entità per la vittima, e 14 non hanno avuto conseguenze. Se recuperiamo i dati di Neil Lazarow (2010) presentati nel Capitolo 4, si nota che tra i 65 e i 120 mila surfisti stimati calcano ogni anno gli arenili della Gold Coast. Non dispongo di statistiche affidabili per le coste del New South Wales, ma se si considera che sulle spiagge di Sydney si muove la popolazione surfistica più nutrita d'Australia (prima anche a quella della Gold Coast) e che sulle coste comprese tra Sydney e Duranbah Beach (all'estremità nord del NSW) ci sono almeno cinque o sei destinazioni surf di grande richiamo, direi che altrettanti surfisti, se non di più, possono essere stimati anche per quello stato. Giocando al ribasso, abbiamo una popolazione surfistica stimata sui due stati che si aggira attorno alle 130-240 mila unità. Qualcuno uscirà in acqua una

volta ogni tanto, qualcuno ogni giorno. A questi si devono aggiungere anche i fruitori delle coste che non sono surfisti: i surf lifesavers, per esempio, o la grande mole di persone che si tuffa in acqua per nuotare, o per altre attività, che vengono contate nelle statistiche sugli attacchi ma non nelle stime di Lazarow, centrate unicamente sui surfisti. Tutto sommato, ci sono verosimilmente più probabilità che si venga morsi da un cane andando a correre in campagna. Di sicuro, rimanendo nel contesto locale, ci sono molte più probabilità che si venga attaccati da una delle territorialissime gazze australiane, le *magpie*, mentre si corre o ci si muove in bicicletta, se è vero che le statistiche raccolte dal sito Magpie Alert¹⁵³ parlano di 1.997 attacchi nel Queensland e 1.797 nel New South Wales solo nel 2016, in cui un buon 16% delle vittime (circa 600 persone) ha riportato infortuni (persino io sono stato attaccato e ferito da una di queste gazze mentre correvo sul lungomare di Palm Beach). Da un punto di vista meramente statistico, insomma, il rischio di essere attaccati da uno squalo mentre si fa surf è decisamente basso. Se si evitano le spiagge a rischio nei momenti sbagliati, poi, diventa quasi nullo. Duncan, che fino a non molto tempo fa surfava abitualmente almeno una volta al giorno, e quando poteva anche due, senza peritarsi troppo circa il dove né il quando, e che ha frequentato assiduamente anche le spiagge incriminate di Ballina, di Lennox Head e di Byron Bay, mi dice di aver visto degli squali aggirarsi nei dintorni della line-up su cui cercava le sue onde solo un paio di volte, senza essere mai stato attaccato. Mi rivela anche di non avere mai conosciuto nessuno che abbia subito un attacco, ed essendo stato per un bel po' il Presidente del Miami Boardriders Club, uno dei più attivi club locali nei circuiti competitivi, di gente che fa surf ne conosce parecchia.

Perché, allora, tutta questa attenzione mediatica viene suscitata dagli attacchi di Ballina, e perché l'opinione pubblica si mostra così ricettiva in questo senso, al punto di promuovere e ottenere politiche statali urgenti, costose e potenzialmente dannose per l'ecosistema, come l'installazione di reti per gli squali? Perché le gazze non suscitano un timore nemmeno paragonabile, e sembrano anzi godere di un'ottima reputazione in Australia, nonostante gli incidenti (talvolta anche mortali: Cilento e Jones 1999; Stolz 2011) che continuamente causano? Perché in un caso un pericolo statisticamente trascurabile viene visto come una spaventosa minaccia e nell'altro come un simpatico

¹⁵³ URL: <http://www.magpiealert.com/>.

contrattempo? È evidente che nei casi di attacchi di squali lasciarci la pelle o avere conseguenze serie è assai probabile, mentre è difficile che si esca in condizioni gravi da un attacco di magpie, ed è chiaro dunque che l'effetto che suscita un animale così grosso e pericoloso in sé è diverso da quello che può fare un uccello relativamente piccolo, al di là di qualsiasi statistica.

Quello che importa evidenziare qui, tuttavia, è che l'esempio degli squali mostra fino a che punto la percezione e la valutazione del rischio, anche tra i surfisti, siano socialmente definite in base a logiche che vanno oltre la valutazione probabilistica e che coinvolgono anche il campo simbolico e l'immaginario collettivo (Douglas [1994] 1996; Douglas e Wildavsky 1983). Nel caso etnografico appena esposto, è accaduto esattamente quello che ha messo in luce Deborah Lupton, secondo cui

[ciò] che le società farebbero è solo selezionare alcuni pericoli come degni di particolare attenzione. Sono i pericoli che, per ragioni interne alla loro cultura e dati i loro valori e interessi, esse definiscono "rischi". Il rischio, cioè, non sarebbe che l'interpretazione e la risposta socialmente costruita a un pericolo reale e oggettivo (Lupton 2003: 46).

In questo e in altri casi, piuttosto che di percezione del rischio, bisognerebbe parlare, come suggerisce Raveneau (2006), di rappresentazioni sociali del rischio, che operano anche nei contesti sportivi in cui il rischio è, in ogni caso, consapevolmente assunto dai partecipanti.

7.3 Il senso del coraggio

Di fatto, come ho avuto modo di provare anche sulla mia pelle nel mio anno di permanenza in Australia e in altri contesti, i rischi effettivi nella pratica quotidiana del surf sono trascurabili (Booth e Thorpe 2007; Wheaton 2010). O meglio, dipendono abbondantemente da variabili che in ogni caso sono "controllabili" dal surfista, il quale normalmente sa dove si trova e quali sono le condizioni del mare ed è libero di scegliere di conseguenza se uscire in acqua (e prendersi il rischio) oppure no. La presenza di squali è solo uno degli aspetti che condizionano la concretezza dei rischi per i surfisti. Quando

le onde sono molto grandi, possono tenere sott'acqua il surfista per molto tempo, facendolo annegare, e anche quando non sono enormi ma rompono con violenza su acque basse possono rovesciarlo sul fondo, e se il fondo è fatto di rocce o peggio di corallo diventa facile ferirsi.

Sulla Gold Coast le onde raramente (un paio di settimane l'anno o tre probabilmente, quando arrivano le onde spinte dai cicloni) raggiungono misure proibitive, e anche nei giorni più grossi quasi mai superano i tre metri, che costituiscono certo una dimensione spaventosa per chiunque non abbia un'ottima dimestichezza con la tavola, ma che sono poca cosa rispetto per esempio ai muri d'acqua della North Shore delle Hawaii o a quelli surfati recentemente con l'aiuto di moto d'acqua a Nazare, in Portogallo, dove le mareggiate possono anche superare i trenta metri (Guardian 2016). Certo, le onde del Superbank o di Burleigh Heads, quando superano una certa misura, hanno una violenza tale che sarebbero benissimo in grado di ferire il malcapitato surfista che perdesse l'equilibrio e ne venisse travolto. Si tratta tuttavia di condizioni eccezionali. Durante il resto dell'anno, le condizioni sono affrontabili in sicurezza da chiunque abbia un po' di dimestichezza col nuoto, e uscendo dalle spiagge famose di Snapper o Burleigh si possono trovare aree protette e per niente pericolose, come i molti *beachbreak* disseminati lungo la costa o l'interno della baia di Currumbin, dove si concentrano le scuole di surf e si può arrivare alle onde camminando e cercare di cavalcare flutti di mezzo metro che rompono morbidi sulla sabbia senza pericolo: se si cade, si cade in acqua.

In ogni caso, la scarsa incidenza di infortuni è dovuta per lo più al fatto che la maggior parte dei surfisti ordinari esce in mare con onde relativamente piccole, che non richiedono capacità eccezionali (Booth 2004: 103). Quando le grandi mareggiate spazzano le coste, invece, sono pochi i surfisti che hanno il coraggio di uscire in mare, e probabilmente ancora meno quelli che ne hanno le capacità. In quelle circostanze infatti le correnti sono talmente forti che anche solo remare fino alla line-up è un'impresa alla portata di pochi. Il coraggio diventa così un fattore discriminante, una linea di demarcazione tra quanti escono in mare nonostante tutto e quelli che invece non se la sentono, ed è qui che si gioca il gioco del prestigio di cui parlava Booth, citato poco sopra. Per potersi guadagnare "rispetto", stima, o anche semplicemente la tolleranza dei "*locals*", un surfista deve dimostrare di essere in grado di affrontare situazioni potenzialmente pericolose. Come mi racconta Serena, una habituée di Burleigh Heads,

A me piacciono le onde grandi, e quando sono arrivata qua [da Sydney] uscivo a Burleigh ogni volta che arrivava una mareggiata grossa. Uscivo sempre e comunque, anche se ancora non conoscevo bene lo *spot*, e rimanevo lì sulla *line-up* anche senza prendere onde. Non mi importava, perché volevo solo farmi vedere, volevo che i *locals* vedessero la mia faccia, sapessero chi ero, così che non mi sarebbero passati avanti [“*drop me in*”] il giorno in cui ne avessi finalmente presa una. Volevo guadagnarli il diritto di surfare la mia onda, quando sarebbe arrivata, e farmi conoscere era l’unico modo per farlo. [...] Certo, mi ci è voluto un bel po’ [ride]. Se penso che prima di farmi rivolgere un cenno con la testa in acqua da uno dei *locals* più presenti mi ci è voluto praticamente un anno, e un altro anno prima che mi rivolgesse la parola nel parcheggio – un semplice “ciao” eh, mica nulla di più! [ride] (Serena Lee, intervista del 4 novembre 2017).

Ma il coraggio, abbiamo visto, è un sistema variabile in funzione di diverse istanze e, come mostra l’esempio di Serena, per guadagnare prestigio spesso conta anche solo esserci, e dimostrare che non si ha paura. In fondo, come sostiene Gilles Raveneau (2006), tutte le attività sportive potrebbero essere considerate «a rischio», dal momento che comportano in certa misura il rischio di infortuni (e spesso in misura maggiore rispetto al surf). Ma ci sono attività in cui quel rischio viene marcatamente valorizzato e diventa centrale nel sistema di attribuzione di senso su cui si regge la pratica stessa:

On assiste [...] à une valorisation et à une mise en scène de la prise de risque dans certaines activités, [...]. Dans cette perspective, certaines pratiques dangereuses deviennent des actes valorisés, voire héroïques.... Le risque est ici envisagé moins comme une menace que comme un élément valorisant (ivi: 586).

Il surf è una di queste attività, e in esso il rischio viene non solo definito in maniera arbitraria e contestuale, ma anche enfatizzato, e attivamente ricercato.

Al di là delle situazioni più estreme (onde grandi, squali, eccetera), infatti, il sistema di attribuzione (e guadagno) di *status* tra i surfisti si esprime anche nei piccoli gesti quotidiani, nell’ostentazione di coraggio o nella dissimulazione del timore. «Non esagerare, “D”, devi sempre approssimare per difetto la misura delle onde se vuoi sembrare un bravo surfista: se uno ti dice “Wow, sarà sei piedi!”, tu rispondigli “Nah,

sarà al massimo quattro!” Gli farai fare la figura del pivello!» mi suggerisce Kyle. Il surf è alla portata di tutti, è vero, ma per quanto non corrisponda a nessuna realtà empirica probabilisticamente misurabile e sia influenzata dall’immaginario sociale più ampio in cui si inserisce (come nel caso degli squali di Ballina), la percezione del rischio nel mondo del surf risponde in ogni caso a criteri collettivamente riconosciuti, e se si entra in acqua con onde di mezzo metro, per quanto ci si potrà sentire orgogliosi di noi stessi, difficilmente si verrà riconosciuti come coraggiosi (difficilmente si verrà riconosciuti come surfisti, a dire il vero). Se a livello retorico la percezione del rischio associata al surf tende a essere ingigantita rispetto ai pericoli che di fatto la pratica comporta (ed è del resto in questo modo che l’immagine del surfista in Australia viene associata a quella di una sorta di eroe neo-romantico), a livello pratico per poter essere considerati surfisti è indispensabile mostrare un certo grado di abilità e un certo grado di coraggio. Così, in certi casi i surfisti si mettono volontariamente e consapevolmente in situazioni di pericolo anche quando pericoli non ce ne sono, perché il rischio rimane l’elemento fondante di un sistema di senso all’interno del quale si può *ragionevolmente* essere considerati, e considerarsi, surfisti.

In certi spot, come Burleigh Heads, è indispensabile tuffarsi dalle rocce per poter entrare in acqua e raggiungere la line-up. Al point-break di Burleigh, infatti, le onde frangono in prossimità di una collina lavica, che forma il “point” e che si apre a nord su un’ampia baia di sabbia mista a rocce. Le onde rompono proprio di fronte al promontorio, e raramente riescono a percorrerne tutto il fianco fino ad arrivare alla spiaggia. A meno che la mareggiata non sia molto debole, per arrivare sulla line-up è dunque assurdo pensare di entrare in acqua dalla spiaggia, coprendo a nuoto tutta la distanza che ci separa dalle onde, e bisogna tuffarsi direttamente dai grandi lapilli lavici ai piedi del colle. Si tratta in tutta evidenza di un’attività che comporta delle difficoltà, dal momento che le rocce sono spesso scivolose, molto taglienti, e vengono spazzate ritmicamente dalle onde, esponendo il surfista al rischio di venire risucchiato dalla risacca e sbattuto sulle pietre. Serve tempismo e sicurezza, non si può esitare. Per entrare in acqua col mare grosso, bisogna calcolare al secondo le serie in arrivo, muoversi veloci correndo sulle rocce in una pausa tra una serie e l’altra, e quando la prima onda della serie arriva e crea uno strato d’acqua sopra le rocce tuffarcisi contro stando distesi sulla tavola, facendosi così aiutare dalla corrente di ritorno a uscire al largo, dove il fondale si fa più profondo e non c’è più

il pericolo di strusciare contro i massi emergenti. Per questo quello che viene definito in gergo il “*rock-jump*” diventa una pratica selettiva, che conferisce prestigio a chi ha il coraggio di affrontarla anche in condizioni difficili. Ho visto spesso surfisti esitare e poi tornarsene indietro verso la macchina su quelle rocce (Immagine 12). Ma mentre a Burleigh il “*rock-jump*” è praticamente necessario per arrivare sulla line-up, a D-Bah, la spiaggia famosa per la costanza delle onde che produce, si riesce tranquillamente ad arrivare alle onde dall’arenile, con poche bracciate. Tuffarsi dagli scogli che chiudono la baia a nord è una pratica completamente inutile (si risparmia forse qualche metro di remata) e quasi sconsiderata. Eppure molti ragazzini, soprattutto giovanissimi (e sempre maschi) lo fanno comunque, mettendo a rischio la loro incolumità con manovre da equilibristi.

Elemento che definisce il senso profondo (eroico) del surf, il coraggio è anche un fattore esclusivo. Per tuffarsi dalle rocce di Burleigh, per affrontare l’ignoto, immergendosi tra onde e flutti per arrivare sulla line-up, e per riuscire a cavalcare le masse d’acqua che l’oceano fa muovere, bisogna possedere le capacità fisiche di remata, di apnea e di resistenza indispensabili, una conoscenza del mare e del luogo maturata grazie a una lunga familiarità, nonché un certo grado di incoscienza (bisogna possedere, direbbe Sarah Thornton [1996] 1998, il «capitale subculturale» necessario). Secondo Mark Stranger (1999; 2011), questa incoscienza viene maturata dai surfisti grazie alla loro intimità col mare – per cui condizioni proibitive per chiunque non frequenti abitualmente la costa diventano per loro ordinarie – ma soprattutto grazie a un processo di «estetizzazione» («*aestheticization*», Stranger 1999: 265) del mare e della potenza delle onde che segue le logiche del «sublime» romantico e che conduce a una rivalutazione (a una mitigazione) dei rischi e del pericolo in vista dell’esperienza estatica che se ne può trarre: «*the surfing aesthetic involves a postmodern incarnation of the sublime that distorts rational risk assessment*» (*ibidem*).¹⁵⁴ Questo è senz’altro vero, perché tutti i

¹⁵⁴ Stranger (1999; 2011) propone un approccio «catartico» al «*risk-taking*»: secondo lui, nel contesto delle società contemporanee l’interpretazione di Elias e Dunning ([1986] 1993) dello sport come ambito di rilascio controllato e regolamentato delle emozioni potenzialmente destabilizzanti per l’ordine sociale, che nello sport possono invece essere simbolicamente e catarticamente espresse senza conseguenze, sarebbe applicabile anche alle attività a rischio, dove la catarsi starebbe, secondo lui, proprio nel prendersi il rischio. La questione è che la tesi delle discipline sportive come ambito controllato di sfogo delle pulsioni (“oppio dei popoli”) si basa su presupposti sbagliati, ed è stata ampiamente smontata in letteratura, visto che molte attività sportive, soprattutto in tempi recenti, si presentano come «*anfetamine*» dei popoli (De Sanctis Ricciardone 1993): si vedano, tanto per fare alcuni esempi, van Bottenburg e Heilbron (2006); Downey

surfisti esperti con cui ho avuto a che fare consideravano normalissime situazioni in cui io mi trovavo in difficoltà all'inizio, e io stesso entravo in acqua senza fare una piega e mi tuffavo quotidianamente dalle rocce di Burleigh alla fine della mia esperienza australiana; ed è vero anche che la consapevolezza della significatività e della profondità emotiva e sensoriale che una sessione di surf può offrire costituisce una motivazione forte a confinare ogni timore in secondo piano. Come abbiamo visto dall'esempio degli squali di Ballina, tuttavia, la riorganizzazione sociale della percezione del rischio per i surfisti non funziona solo al ribasso (trascurando i rischi in virtù di un'esperienza estetica ed estatica che li trascende), ma anche al rialzo, perché trascurare il rischio genera prestigio, sia *tra* i surfisti che *nei confronti* dei surfisti, e proprio sull'idea del surf come pratica rischiosa e del mare come ambiente ignoto, inaccessibile e incontrollabile da cui può sempre arrivare una minaccia che è in ogni caso «troppo più grande di te» (come diceva Fran Miller, *supra*: 196) fa leva l'immagine del surfista come “eroe” dei nostri tempi.

Sviluppando la riflessione di Stranger, la logica dell'estetizzazione non si applica dunque solo alle cause potenziali del rischio, ovvero le onde, le correnti, gli squali eccetera, ma anche al rischio stesso, o meglio al coraggio di assumersi e di affrontare il rischio, che viene valorizzato nell'ambito del surf (e nella capacità di farlo senza darlo a vedere: «Non esagerare “D”, [...] sarà al massimo quattro piedi!»). Affrontare il rischio (così come viene collettivamente definito in quanto tale) diventa in questo contesto un atteggiamento ammirevole, e dunque estetizzante (il «those guys are fucking pirates, man!» di Ed, *supra*: 214). Come in molti altri sport, anche qui «[l]a “scarica adrenalinica” [...] esalta i momenti in cui l'individuo si sente più vivo, quei momenti di “straordinarietà autodeterminata” che rappresentano la migliore versione di se stessi» (Ferrero Camoletto 2008: 39) e in cui il corpo assume la valenza di ambito di esercizio del fondamentale

(2016); Nardini (2016); García e Malcolm (2010); Spencer (2013). Non è difficile del resto immaginare che l'estetizzazione del “sublime” di cui parla Stranger non garantisce alcun «rilascio» delle emozioni, ma al contrario permette che siano amplificate e vissute in maniera dirompente, e che proprio attraverso di esse si possa dare un senso nuovo alla vita, o almeno a quella parte di vita che si passa immersi in acqua fino al petto, a cavallo di una tavola. David Le Breton ([2012] 2017) ha fatto notare che in letteratura il concetto di “rischio” è stato spesso analizzato con un'accezione negativa, evidenziando l'incertezza e le paure che a livello sociale questa condizione porta con sé (e l'autore fa riferimento soprattutto a Beck 1992; Beck, Giddens e Lasch 1994; Giddens 1991; Douglas 1992, 1982; e Peretti-Watel 2000). Ma ci sono situazioni sociali in cui al contrario il “rischio” assume la valenza assolutamente positiva di dar senso a un'esistenza ordinaria per molti altri aspetti, come appunto le attività fisiche e sportive a rischio (Le Breton 1996; 2000; 2002) e il surf.

diritto/dovere all'autodeterminazione e all'autogratificazione di cui parleremo più avanti. Inoltre, i *topoi* romantici non costituiscono solo l'origine e la motivazione della presa di rischio da parte dei surfisti, ma ne rappresentano anche l'esito, nel senso che è proprio attraverso la presa di rischio volta alla «ricerca» di un'esperienza estatica e di un contatto autentico con la natura profonda manifestata dalle onde che il surfista incarna le virtù di un eroe romantico contemporaneo. In un circolo di attribuzione di senso, questo induce chi si dedica alla pratica del surf a voler far parte di quella congrega di iniziati («only a surfer knows the feeling»), e lo motiva a confinare la percezione del pericolo dietro l'apparenza, e a prendersi volontariamente dei rischi, anche là dove non sarebbe necessario (rock-jump).¹⁵⁵

Come sostiene Clifton Evers, navigato surfista di queste zone nonché esperto scienziato sociale, è anche il sistema della vergogna che contribuisce a mettere da parte la percezione individuale del rischio, mettere a tacere ogni timore e buttarsi:

My body twitches, eyes dart, and muscles tingle. Even though I am afraid I know I have to go out, the shame would be unbearable if I did not. In a study of the role of shame, Probyn (2005) writes of how shame is used to set up how one is supposed to act. The shame experienced when people fail to perform as they are supposed to forces them to confront their capabilities. Shame can even overcome concern about risk and possible collateral damage (Evers 2009: 903).

Alla luce di tutto ciò, non è difficile capire che è il coraggio tipico del “*waterman*” quel che ha dato tanta risonanza al modo in cui Fanning aveva affrontato lo squalo e che lo ha reso, in definitiva, un “eroe” australiano. Secondo la stessa logica, è il coraggio di agire in nome della fratellanza (la *mateship*) che lega la comunità surfistica australiana ciò che ha reso Julian Wilson meritevole di una menzione istituzionale da parte del Premier del Queensland, e in definitiva è il coraggio che, in tutte queste narrazioni ordinarie e straordinarie, lega in maniera indissolubile la figura del surfista all'immaginario e all'identità australiani.

¹⁵⁵ Mentre Mark Stranger (1999: 268) sosteneva che «Typically, surfers do not consciously strive to increase the level of risk – it is simply a by-product of chasing the most intense thrills».

7.4 Il surf e la «nuova ragione del mondo»

Secondo Le Breton ([1991] 1995, 1996, 2000, 2002, [2012] 2017) le pratiche fisiche e sportive a rischio sarebbero ambiti in cui il soggetto contemporaneo, nelle società occidentali, può finalmente sfuggire a un'esistenza che percepisce come routinaria e monotonamente sicura. Sarebbero spazi in cui i praticanti possono affermare le loro capacità e la loro creatività in un contesto dove le nostre «potenzialità [sono] soffocate da strutture sociali restrittive» (Le Breton 2002: 411). Secondo lui, addirittura, quanto più gli individui godono di una vita tranquilla e sicura, tanto più avrebbero la tendenza a dedicare del tempo e delle energie a questo tipo di attività (ivi: 412).

La routine, o piuttosto la sicurezza che avvolge l'esistenza, suscita a volte fastidio. Essa alimenta la ricerca regolare di un'intensità dell'esistenza che di solito manca. Le sensazioni associate a attività con un certo grado di rischio sono tanto più sollecitate quanto più il resto della vita è pacificato, protetto da qualsiasi imprevisto, quanto più, cioè, l'esistenza familiare e professionale è al riparo da ogni angoscia. [...] Così,] questi investimenti appassionati nelle attività sportive a rischio sono delle variazioni sul tema del *memento mori*. Questa rievocazione della precarietà insegna il piacere di essere là [...] È proprio perché abbiamo la possibilità di perderla, che l'esistenza è degna di valore» (ivi: 412-3).¹⁵⁶

Senza nulla togliere all'efficacia evocativa delle considerazioni del sociologo e antropologo francese, sempre molto suggestivo e profondo, le sue posizioni mi sembrano tuttavia cogliere solo un aspetto del problema, esattamente come facevano quelle che spiegavano in senso “struttural-funzionalista” le pratiche sportive come parentesi catartiche di espressione delle pulsioni nell'ambito di una vita controllata. Dal mio punto di vista, come ho cercato di spiegare nel corso di tutta questa trattazione, la realtà è più articolata di così, e il rischio è solo uno degli aspetti (benché fondamentale) di un complesso sistema di senso nel quale il surf e le azioni che esso comprende diventano significativi e importanti per quanti vi si dedicano, seguendo diverse traiettorie e

¹⁵⁶ Per giungere a queste conclusioni, Le Breton non interroga testimoni, non fa etnografia e non fonda la sua conoscenza sulle persone che praticano e sui contesti in cui operano; le sue fonti sono piuttosto le interviste degli sportivi d'élite rilasciate su riviste e quotidiani.

spiegazioni. Non c'è una sola via di appassionamento al surf. Per di più, come dicevamo, nel surf più che i rischi oggettivi cui la pratica espone (tutto sommato relativamente esigui e, volendo, in buona parte evitabili), è la definizione sociale del rischio che determina la valutazione di un gesto o di un'attività come coraggiosi, e quindi ammirevoli, degni di prestigio. È in altri termini il riconoscimento sociale del fatto che si sta facendo qualcosa di coraggioso, importante e profondo, prima che il «gioco simbolico con la morte» (Le Breton 1996), ciò che rende il surf un'attività significativa e degna di essere svolta.

D'altronde poi, nessuno dei surfisti con cui ho parlato sulla Gold Coast, compresi quelli che si infilavano volutamente in situazioni potenzialmente pericolose, mi ha mai detto di essersi sentito in pericolo di vita, se non per una qualche accidentalità, che esulava dalle circostanze ordinarie di pratica. Nessuno dei surfisti cui ho vissuto a fianco sarebbe entrato in acqua se avesse ritenuto che la propria vita potesse essere in pericolo. I surfisti sono piuttosto bravi nel valutare le proprie capacità, e raramente qualcuno si tuffa dagli scogli di Burleigh se ritiene che le condizioni siano proibitive per lui/lei. L'attribuzione di prestigio nell'esibizione del coraggio ha i limiti ben chiari delle abilità di ciascuno, e non è una roulette russa cui i surfisti incoscientemente si sottopongono per sentirsi vivi. Nel surf non c'è bisogno di mettere a rischio la propria esistenza per comprenderne il valore, perché è il surf stesso che contribuisce a darle valore, e non attraverso la presa concreta di rischi, ma attraverso la definizione sociale del surf come attività rischiosa e di conseguenza del surfista come individuo coraggioso.

Soprattutto però, le riflessioni di Le Breton sembrano in qualche misura prendere per buona (di nuovo) la risposta emica di alcuni praticanti: sfidiamo la sorte attraverso lo sport per aprire una parentesi significativa nelle nostre vite stressanti, tradite da un mondo superficiale, orientato al consumo e che ci vorrebbe produttivi, consumisti e sempre al sicuro. È una verità, ancora, ma non l'unica, e la vita eccitante di Emi, che per lavoro guida mongolfiere a Byron Bay, o quella di Dean Coogle, che vive facendo l'artista, o degli oceanografi che hanno fatto della passione per il mare il loro mestiere, o di Rob e "Long" John, che mi raccontano delle loro scorribande su e giù per la East Coast (e, nel secondo caso, di varie avventure fuori dalla legalità), o ancora di Fran, che quando non è in acqua con la tavola ha al collo una fotocamera per scattare le sue foto, o di Joe, che vive in un van e che mi dice che così ogni giorno può svegliarsi di fronte a una «million-dollar view», o dei moltissimi surfisti che incontro e che mi descrivono le loro vite in giro

per il mondo, mostrano che non c'è bisogno di annoiarsi o di sentirsi troppo sicuri perché il surf eserciti il suo fascino su di noi, esponendoci al rischio.

D'altro canto, sulla Gold Coast il surf non è l'unico modo che le persone hanno per dare senso alla loro esistenza, per riaffermare la loro «presenza» (De Martino [1948] 2007) in un mondo in cui temono possa avverarsi la dissoluzione del senso – altrimenti non si spiegherebbero le decine di club di bocce che affollano la città, per esempio, o la fissazione imperante, anche tra i surfisti, di una vita “healthy” volta ad azzerare i rischi di malattie e di invecchiamento di cui abbiamo già parlato. Quello a cui ci troviamo davanti in un contesto di questo tipo non è una reazione alla percezione di un annullamento dei valori o del significato, ma la moltiplicazione delle vie per trovare il significato, che devono essere percorse da ognuno in base alle proprie esigenze e “vocazioni” individuali, in una personalizzazione dell'esistenza che corrisponde esattamente a quella del fondamentale diritto/dovere all'autodeterminazione e all'autogrificazione di cui parlavo sopra, facendo riferimento a Raffaella Ferrero Camoletto. Come sostiene la sociologa, «[n]ella società individualizzata, il “diventare se stessi” ha assunto la valenza di un nuovo imperativo sociale, al tempo stesso un diritto e un dovere per ogni soggetto» (Ferrero Camoletto 2008: 37). In questo contesto, come sostiene Beck (2000), ognuno è costretto ad assumersi le responsabilità delle conseguenze delle proprie scelte, e dunque ad assumersi il «rischio» di compiere una scelta (o una valutazione) sbagliata, così che «l'individuo è considerato responsabile del fallimento o del successo della propria biografia» (Ferrero Camoletto 2002: 24). Non ci si dedica a una pratica di questo tipo, insomma, solo per sfuggire alla banalità e alla monotonia, ma per assecondare anzi l'imperativo dell'affermazione di sé, delle proprie inclinazioni e dei propri desideri. Il surf è senza dubbio, come il *gym* di Wacquant ([2001] 2002: 26), un ambito di «debanalizzazione della vita quotidiana», nel senso che entrandovi ci si sottrae all'anonimato della massa e si guadagna l'ammirazione e il consenso della comunità locale. Tuttavia non è semplicemente un modo per uscire dalla noia o dalla monotonia: è, anzi, un modo per sentirsi vivi, per valorizzare l'esistenza, e la valorizzazione del rischio rappresenta un sistema culturale per incrementare l'eccezionalità di questa esperienza.

Come sostengono anche gli autori le cui riflessioni sono raccolte in un numero speciale di *Ethnologie Française* dedicato a «Les sports à risques» (Raveneau 2006), nell'indagine etnografica le parole degli atleti stessi testimoniano come queste forme di coinvolgimento

col rischio non siano frutto di un male di vivere, della noia o della mancanza di valori, ma al contrario di una voglia di vivere, di sperimentare quello che la vita e il mondo hanno da offrire,

d'un accès direct au plaisir de vivre, à la saveur et à l'intensité du monde, à une façon d'aviver la conscience de soi en s'immergeant dans un univers de sensations fortes. [...] Ils témoignent par-delà leurs différences sociales, d'âge ou de sexe de leur profonde et sensible humanité (Raveneau 2006: 588).

Il fatto che ci siano più vie percorribili per “dar senso” all’esistenza comporta che non necessariamente la scelta di una via diventi totalizzante ed escluda tutte le altre. Non tutti i surfisti sono «core participants» (Donnelly 2006), e si può essere allo stesso tempo un surfista e un lottatore, un surfista e un pescatore, un surfista e un giocatore di bocce, un surfista e un artista, e si può smettere di fare il surf per dedicarsi ad altro. La moltiplicazione e la possibilità di scelta comporta anche la possibilità di scelte parziali, o a tempo determinato. Il che non significa escludere le scelte radicali di chi dedica la propria vita a un’attività. Significa comprendere le critiche di chi compie questo tipo di scelta nei confronti di chi non lo fa come un modo per sottolineare la significatività (soggettiva) del proprio coinvolgimento, e non come un punto di partenza (oggettivo) per l’analisi sociale. Il surf o le pratiche a rischio non sono le uniche attività attraverso le quali le persone trovano un senso più profondo nella loro esistenza; ed è proprio partendo da questa constatazione che si può capire che la società contemporanea produce una moltiplicazione dei “sensi”, non la minaccia del loro annullamento. Chiaro che le vie che non si percorrono rimarranno sempre meno chiare di quelle che si è deciso di intraprendere, ed è dunque difficile comprendere i motivi per cui altre persone vi si dedicano. Scegliere di dedicarsi, «anima e corpo» (Wacquant [2001] 2002), a una di queste possibilità, inevitabilmente offre l’occasione di coglierne gli aspetti più «profondi» (Geertz [1973] 1998), e altrettanto inevitabilmente porta a un atteggiamento riduzionista nei confronti di chi vi si dedica con meno trasporto (con meno «commitment»), o di chi si dedica ad altre attività.

Recuperando il concetto di «governamentalità» di Foucault ([2004] 2005), Pierre Dardot e Christian Laval ([2009] 2013: 245) chiariscono come nel sistema neoliberista,

che nella contemporaneità ha cessato ormai di essere mera ideologia politica ed economica per farsi razionalità che guida non solo l'azione dei governanti ma anche la condotta dei governati, la libertà di azione si esprima fundamentalmente nella possibilità di sperimentare le proprie potenzialità, di imparare, di correggersi, di adattarsi. In questo senso, il governo richiede la libertà come condizione di possibilità: governare non è governare contro la libertà o malgrado essa; è governare per mezzo della libertà, cioè giocare attivamente sullo spazio di libertà lasciato agli individui affinché si conformino autonomamente a determinate norme (ivi: 8-10). Il mercato e le scelte di consumo, in questo contesto, sono *processi di costituzione di sé*. (ivi: 245). Secondo gli studiosi francesi (ivi: 420) il problema oggi è governare un essere la cui soggettività deve essere integralmente coinvolta nell'attività che gli è assegnata. Con questo scopo, è necessario riconoscere tra le sue parti costituenti quella irriducibile del *desiderio*. L'obiettivo del nuovo potere è la volontà dell'individuo di realizzarsi, è individuare il progetto che si vuole portare avanti, e cioè appunto il desiderio, sotto tutti i nomi che gli si possono attribuire. L'essere desiderante non è solo il punto di applicazione del potere, è la propaggine dei dispositivi "normativi" di controllo dei comportamenti. In questo senso, il surf offre una traiettoria di appassionamento incredibilmente adatta all'investimento su di sé e sui propri desideri individuali, come abbiamo visto.

Espressione marinara delle virtù del vecchio *larrikin*, in Australia il surfista diventa così figura emblematica di una rinnovata idea di nazione e di spirito di appartenenza a essa, ma allo stesso tempo si definisce, a livello più macroscopico, come manifestazione paradigmatica di una «nuova ragione del mondo» (Dardot e Laval [2009] 2013), di un nuovo «spirito del tempo» (Morin [1962] 2005) che caratterizza l'attuale panorama «politico postnazionale» (Appadurai [1996] 2001) in cui le identità e le loro rappresentazioni si sono svincolate in parte dai concetti di nazione (*ibidem*; Besnier, Brownell e Carter 2018; Hannerz [1992] 1998; [1996] 2001), e che trova sulla Gold Coast e sulle sue line-up un luogo particolarmente adatto per la sua espressione.

7.5 «*Ruling the line-up*». Surf ed etica neoliberista sulle onde della Gold Coast

A wave only has room for one surfer to express himself freely,
and this becomes impossible when there is a pack
George Greenough, in *Crystal Voyager* (Elfick 1973).

Currumbin, il 16 ottobre 2016, sessione di surf mattutina.

All'interno della baia, nella secca, in un posto relativamente protetto, vedo una bambina piccola, forse sei-sette anni, accompagnata dal padre e da un istruttore (che indossa la maglia di una scuola di surf) i quali, immersi in acqua fino alle spalle, la seguono e le danno consigli su come muoversi, dove stare, come leggere le onde. Il padre fa pressione e sembra investire molte aspettative sulla piccola, al punto di averle preso un coach personale, che tuttavia guarda in cagnesco ogni volta che parla con la figlia, a suo parere, evidentemente, in maniera troppo permissiva. Quando la bambina si stanca e scende dalla tavola per riprendere fiato, il padre si volta verso di lei e le urla «Paddle!» («rema!») «Sali sulla tavola e rema! Stanno arrivando le onde, non ti devi fermare!» Il tono è imperativo, categorico, molto duro. Poco dopo, evidentemente la bambina sbaglia qualcosa, e quando il coach glielo fa notare, lei cerca timidamente di spiegare il motivo per cui ha fatto quello che ha fatto e allora interviene bruscamente il padre: «Non sei qui per dirmi che cosa è successo, lo so bene cos'è successo. Tu devi solo ascoltare quello che ti diciamo e farlo!» (dal mio diario di campo, 16 ottobre 2016).

L'episodio mi lascia interdetto, ma non è il primo né l'ultimo cui assisto nel corso della mia permanenza. Genitori (padri) che, con fare assertivo, cronometro alla mano, dettano i tempi delle “*heat*” (i “*round*” delle gare di surf, che in genere oscillano tra i 15 e i 20 minuti, in cui due o tre surfisti si contendono le onde in una sfida a eliminazione diretta) ai figli, incitandoli dalla spiaggia. La tradizione del surf competitivo sulla Gold Coast che ho descritto nei capitoli precedenti è una realtà tangibile. Il livello dei surfisti in acqua sui point-break più famosi è incredibile (e sono in centinaia a volte a contendersi le onde a Snapper Rocks: Immagine 11), ma anche i molti beachbreak disseminati lungo la costa si affollano di surfisti bravissimi stanchi della calca delle onde più famose nei giorni in cui le condizioni sono buone. Così, per poter surfare un'onda c'è quasi sempre la necessità di *acquire* la priorità. La «*surf etiquette*», infatti, parla chiaro: un'onda, un surfista. Non si può condividere la parete; il surfista più vicino al picco ha la priorità, e quanti dovessero

venire dopo devono lasciargli lo spazio di manovra necessario per essere libero di sfruttare l'onda in tutta la sua ampiezza. Correre su un cavallone in due, del resto, può essere pericoloso, perché collidere a tutta velocità in equilibrio precario può scaraventare in acqua i malcapitati in maniera imprevedibile e far loro perdere il controllo delle tavole, che potrebbero schizzare ovunque. Non sono rari gli incidenti (e le accese dispute), anche gravi,¹⁵⁷ sulle line-up locali, soprattutto quando le condizioni sono discrete. Quando sono eccellenti, infatti, la forza delle onde e della corrente fanno selezione e i surfisti in acqua sono meno numerosi, ma quando le onde sono potenti ma accessibili la quantità di gente in acqua e lo scarso controllo della tavola di qualche principiante aumentano come dicevamo i rischi, ma soprattutto la tensione.

Il surf è un ambiente in cui la competizione non si svolge tanto per contendersi gli esiti dell'attività (per determinare chi è il più veloce, il più abile, il più "stiloso", eccetera), quanto per garantire l'accesso alla pratica stessa. Le onde che rompono in un determinato spot in un determinato momento (per dire, le onde generate da un ciclone che frangono tubando sul Superbank di Snapper Rocks) non sono infinite, e se un surfista esce in mare per una sessione di un paio d'ore vorrebbe riuscire a cavalcarne almeno qualcuna. Ma non sempre è così, e non solo in funzione dell'abilità del surfista in questione. La regola globalmente riconosciuta che prevede che surfista più vicino al picco ha la priorità è infatti difficilmente applicabile, soprattutto quando la line-up è particolarmente affollata. Le onde migliori generate dai point-break rompono infatti in un punto preciso davanti al point, e se non ci si vuole accontentare degli scarti (picchi "minori" che frangono più internamente rispetto ai set più grandi, in cui in ogni caso la competizione è spesso spietata) bisogna arrivare per primi in quel punto preciso. Negli spot dove non c'è corrente e dove c'è poca gente, è possibile mettersi in fila e partire uno alla volta, rispettando i turni di ciascuno (anche se questo succede raramente, e altre logiche, come il "localismo" o le rispettive capacità orientano di fatto l'azione). Sulle onde della Gold Coast però la corrente è spesso fortissima, e per mantenere la posizione acquisita è indispensabile remare in uno sforzo a volte non alla portata di tutti per rimanere sulla posizione che all'arrivo dell'onda ci darebbe la priorità. I più esperti risultano dunque avvantaggiati in

¹⁵⁷ Qualche anno prima del mio arrivo, un surfista di 37 anni della Gold Coast è morto per una commozione cerebrale dopo esser stato colpito dalla sua stessa tavola in acqua a Byron Bay (Kin 2013).

quella che di fatto diventa una lotta per *acquire* la priorità, che non è *data* in nessun caso.

Per quanto l'ideale olimpico coubertiniano sia poco sostenibile in un campo conflittuale come quello dello sport contemporaneo, in cui in ogni caso vince chi emerge e in cui dunque funzionano le medesime logiche di successo e di potere che segnano la selettività in altri ambiti del sociale, in molti contesti sportivi quotidiani "partecipare" spetta a tutti: basta rispettare il proprio turno. Nel surf non è esattamente così, e in una sessione di surf può capitare, come è capitato più volte a me nelle prime uscite sulle spiagge della Gold Coast, di non prendere neanche un'onda dopo qualche ora in acqua – per scarsa abilità, per la difficoltà a posizionarsi nei punti migliori, per poca intraprendenza in un contesto che non si conosce, ma soprattutto perché quasi sempre le onde sono *già* prese. La priorità è un privilegio che bisogna guadagnarsi, su queste coste, e non è difficile, per i più esperti, tagliare fuori i novellini o i meno in forma, remando più velocemente per arrivare prima sul picco e ottenere la precedenza. Nei giorni migliori, sulle line-up locali sembra vigere una sorta di legge della giungla, in cui il più forte sopravvive, in una mischia di surfisti agguerriti, tesi ed evidentemente infastiditi da tutti gli altri. Se la si osserva da vicino, tuttavia, si capisce che non si tratta di una legge del più forte, punto e basta, ma di una "logica" del più forte, dove il più forte non è solo un arrogante che in virtù delle sue abilità trasgredisce i capisaldi della democrazia sportiva (non tutti possono vincere, ma tutti possono partecipare) e toglie opportunità agli altri, ma è uno che si merita di fare quello che fa. Si merita più onde, perché sa sfruttarle meglio degli altri e se le è meritate più degli altri. Quello che vige è un meccanismo "meritocratico" secondo cui chi è in grado di *guadagnarsi* l'onda sgomitando nella folla si merita di godersela in tutta la sua lunghezza. In accordo a quella «filosofia del denaro» secondo cui, per Georg Simmel ([1900] 1984: 102), il valore degli oggetti nasce sempre da uno «scambio di sacrifici», anche nel surf «entrare in possesso di qualcosa che si desidera implica un impegno, uno sforzo, un'attività, un sacrificio [...] la cui adeguatezza viene comunque valutata in termini di costi e benefici da parte del soggetto». E quei costi e benefici non sono mai proprietà immanenti degli oggetti (o delle esperienze) di cui si entra in possesso (o che si provano) «ma è un giudizio dato su di essi dai soggetti»; e quel giudizio, come abbiamo visto, nel caso del surf è individualmente elaborato all'interno di

un sistema di senso che socialmente organizza il valore di quello che si fa e di quello che si sente.

D'altro canto, come mi fa notare Federico, un ragazzo sardo che abita a Brisbane e surfa qua ormai da anni,

se proponessimo ai surfisti di montare sulle onde un qualche tipo di “impianto di risalita” che permettesse loro di evitare di stare ore a remare controcorrente¹⁵⁸ e che tra l'altro potrebbe dare loro un ordine di ingresso, evitandogli di dover andare sulla line-up sempre col coltello tra i denti, ti risponderrebbero scandalizzati che si tratta di una cosa assurda (ammesso che non abbiano abbastanza confidenza da mandarti a quel paese). Eppure, se ci pensi, nello sci è esattamente così: non è che devi stare ore a scalare la montagna per poi poter scendere con gli sci ai piedi. Nel surf invece, stai delle mezz'ore a penare per farti una corsa che, quando ti va bene, non arriva a trenta secondi. Ma pensaci, non puoi nemmeno azzardarti a proporlo! (Federico Pani, 7 ottobre 2016, dialogo annotato sul mio diario di campo).¹⁵⁹

Ci penso, e provo anche ad accennarlo ai surfisti con cui entro più in confidenza, che tuttavia mi liquidano al massimo con un «ma di cosa stai parlando, mate?!» Perché il ragionamento di Federico non fa una piega. La proposta, che può sembrare più che ragionevole a chi di surf non ha nessuna esperienza (in fondo, appunto, è il principio che organizza molte altre discipline), risulta completamente strampalata a chi invece ne ha

¹⁵⁸ Farley, Harris e Kilding (2012) hanno calcolato che nelle competizioni di alto livello, dove i surfisti hanno l'esperienza necessaria per sfruttare al meglio onde e correnti, nonché la volontà di massimizzare il numero delle onde prese per aumentare il loro punteggio, e dove l'accesso alle line-up viene impedito a tutti tranne che ai surfisti che si stanno disputando quella *heat* (quel “round”), per cui tutte le onde sono a disposizione loro, il tempo che gli atleti passano a remare per posizionarsi e rientrare sulla line-up è pari al $54 \pm 6.3\%$ del tempo totale passato in acqua. Il tempo stazionario di attesa dell'onda è pari al $28 \pm 6.9\%$ del tempo totale, mentre nell'atto effettivo di cavalcare l'onda i surfisti passano solo l' $8 \pm 2\%$ del tempo della sessione. Non è difficile immaginare quanto questi numeri possano cambiare in una situazione in cui il surfista non ha altrettanta esperienza/capacità e deve fare i conti con una folla di altri surfisti che reclamano la priorità sui picchi che arrivano. Se in una mattinata di surf uno riesce a passare qualche minuto in piedi sulla tavola direi che può ritenersi soddisfatto.

¹⁵⁹ Anche tralasciando il discorso su eventuali impianti che potrebbero permettere di arrivare sulle onde senza sforzi eccessivi, nella comunità surfistica internazionale resta ancora aperto e acceso, dopo la costruzione di piscine capaci di creare onde artificiali di estrema qualità in tutto il mondo (le «*wave-pool*»), il dibattito sulla legittimità di queste creazioni ipertecnologiche. Esse infatti da una parte sembrano rappresentare l'occasione per «democratizzare» finalmente la pratica ed evitare di dover affrontare viaggi, spostamenti e attente valutazioni delle condizioni meteorologiche per poter trovare le onde; dall'altra costituiscono agli occhi di molti una compromissione inaccettabile del vero “spirito” del surf, che viene in questo modo «addomesticato» e meccanizzato, perdendo la spontaneità, l'imprevedibilità e la potenza simbolica che gli hanno permesso di diventare una pratica così appassionante per molti adepti in tutto il mondo. A tal proposito, si veda la bella riflessione di William Finnegan sul *New Yorker* (Finnegan 2018).

vissuto e ne vive l'ambiente. E questo non per una maturata sensibilità ambientale o per un particolare rispetto nei confronti del mare, che pure in certi casi i surfisti locali mostrano, ma in funzione di quella particolare «moralità» (Howell 1997)¹⁶⁰ cui i surfisti aderiscono e che contribuiscono costantemente ad affermare e a ridefinire, mettendola in pratica sulle line-up della Gold Coast. Ogni pratica, come ho già avuto modo di chiarire, ha una sua “essenza”, che si basa su dei valori che le vengono culturalmente e socialmente attribuiti ma che vengono vissuti come gli attributi “necessari”, ontologici della disciplina (la «logica interna» cui è stato fatto cenno *supra*: 49). Nel surf, la retorica (la poetica, se preferiamo) dell'avventura, dell'impresa, della lotta contro le forze della natura, dell'“eroe” che, da solo (benché circondato da altri, il surf è una pratica profondamente individuale, che non prevede collaborazione), affronta intrepido l'ignoto, non è semplicemente descrittiva, ma è *costitutiva* nei confronti della pratica e del senso di praticarla, come abbiamo più volte ripetuto. La meccanizzazione di uno qualsiasi dei meccanismi che garantiscono la formazione delle onde o delle condotte che ne garantiscono la fruizione minerebbe le basi di quel processo di “reincantamento” che propone il surf come una parentesi di autenticità nel disincanto con cui giudichiamo le relazioni sociali ed economiche del mondo contemporaneo.

Così, sulle onde della Gold Coast si instaura un principio meritocratico che più che la realizzazione della pura gioia edonistica o di una «subcultura» fondata su valori «alternativi» anti-competitivi e anti-normativi (Farmer 1992; Rutsky 1999; Wheaton 2004: I), sembra una manifestazione particolarmente rappresentativa della ragione neoliberista di cui parlavamo, per cui la realizzazione di sé e dei propri desideri diventa un diritto e un dovere per l'individuo, che per portarla a compimento può e deve imporsi su se stesso, sui propri limiti, sulle forze del mare e sugli altri, dal momento che se gli altri non arrivano, in un sistema concorrenziale in cui si presuppone che la volontà sia l'unica variabile determinante (nonché l'unica controllabile) nella corsa alla realizzazione, significa che non lo hanno voluto abbastanza, e che quindi non se lo meritano. «Impossible is nothing» (Adidas 2004),¹⁶¹ «It's only crazy until you do it. Just

¹⁶⁰ Una «sensibilità morale» (ivi: 10) che, come dimostra Eduardo Archetti (1997) nello stesso volume cui mi riferisco qui, emerge anche dai contesti sportivi e dai modi in cui i fenomeni sportivi vengono vissuti.

¹⁶¹ URL: <https://web.archive.org/web/20150208215436/http://www.adidas-group.com/en/group/history/>; <https://www.youtube.com/watch?v=6uv01A6vGu4>.

do it» (Nike 2018):¹⁶² sono questi gli imperativi che governano oggi l'impegno e la retorica sportiva, a tutti i livelli e in tutti i settori. In una disciplina in cui, appunto, quello che è in ballo nella competizione non è la vittoria ma la partecipazione stessa, questo diventa un meccanismo in cui solo chi ha le capacità, l'esperienza e il coraggio di poterlo fare acquisisce anche il diritto di cavalcare le onde. O meglio, più che chi ha, chi *dimostra* di avere quella capacità, quell'esperienza e quel coraggio, imponendosi sul mare e sugli altri per andare a prendersi quelle onde. Il diritto di correre sulle onde migliori della Gold Coast lo si acquisisce mostrando con i fatti di essere in grado di dominare non solo le forze del mare, ma anche la concorrenza sulla line-up, imponendo la propria volontà sui limiti contestuali – siano essi sociali, ambientali, biologici, fisici, eccetera –, come le recenti fedi dell'empowerment, del “coaching”, della “programmazione neuro linguistica”, del “self-help” o prospettive simili convintamente sostengono. «To rule», o «to dominate» sono tra i verbi più usati tra i surfisti della Gold Coast per descrivere un surfista che – non necessariamente in maniera prepotente – riesce a farsi strada e a prendersi sempre le onde più belle. «You ruled today bro!» mi dice Kyle, con tono ironico, dopo che avevamo passato il pomeriggio a “contenderci” qualche piccola onda sulla spiaggia di Palm Beach con dei ragazzini e con qualche surfista che aveva da un po' superato la finestra d'età della massima espressione atletica; «Oh, Wayne [Deane, il campione di Coolangatta venuto a mancare pochi mesi fa che è stato anche uno dei protagonisti di questa ricerca] è un agonista nato! Ha dominato Kirra e Coolie per decenni – e ancora non se la cava per niente male!» mi dice John Brasen, caporedattore della rivista *Pacific Longboarder* e profondo conoscitore della realtà surfistica locale (intervista del 24 ottobre 2017).¹⁶³

¹⁶²

URL: https://www.ilpost.it/flushes/spot-nike-kaepernick-dream-crazy/?fbclid=IwAR0GYOYvXFTcTrLctoS83jRGihAWeyij_W1Utypy46Q1URBjTSXsYbflEio.

¹⁶³ In occasione della sua prematura dipartita lo scorso 27 luglio 2018, *STAB Magazine* (2018) ha dedicato al “legendario” Wayne Deane queste parole: «Wayne’s massive presence in Australian surfing began in the 1960s, as one of the era’s most *dominating* forces at Queensland’s sandpoints» (corsivo mio). Non dissimili sono i termini che usa il Kirra Surfriders Club per ricordare un'altra leggenda locale, Michael Peterson, in occasione di una manifestazione fatta in suo onore sulle spiagge che era solito frequentare a pochi mesi dalla sua morte: «Rainbow, Snapper, Greenmount, Duranbah [nomi delle varie spiagge locali]; Peterson *ruled* them all in his day» («Paddle Out to Honour MP» 2012, corsivo mio; URL: <http://kirrasurfriders.com.au/paddle-out-to-honour-mp/>). Il surfista «rules», domina, si impone; si impone in mezzo agli altri, si impone sulla folla che è stata sempre un problema sulla Gold Coast, si impone sulla scena locale, guadagnandosi il rispetto degli altri surfisti (e di conseguenza dei diritti di priorità sulle line-up), finendo per imporsi anche nella memoria della «surfing culture» locale: a Michael Peterson è stata dedicata una statua con una targa di fronte alla spiaggia di Kirra, in occasione della dichiarazione della

Dall'analisi etnografica di una delle mecche internazionali del surf emerge, così, una realtà sociale che è quanto di più lontano da quelle descritte dai primi analisti, e per esempio da Ricky Farmer nella California di inizio anni 1990, secondo cui «surfing is primarily a vertigo activity and [...] there is a competitive taboo in the surfing culture. Surfers participate in the sport for different reasons than do “main stream” athletes. Competition against other individuals is not valued» (Farmer 1992: 241).

7.6 «Un altro dannato surfista». Reciprocità e antagonismo

Domenica 7 maggio 2017.

Oggi è stata una giornata intensa di surf. Le onde erano molto belle, ed essendo sabato Snapper Rocks era pieno di gente. Ho preso qualche onda divertente, ma soprattutto ho avuto occasione di vedere da vicino cosa succede in giornate così. La gente si dà addosso, urla per farsi spazio se qualcuno sta remando verso la line-up ma si trova in mezzo alla traiettoria dell'onda, qualcuno si prende anche a male parole quando ritiene che qualcun altro gli abbia “rubato” la precedenza o gli sia infilato in mezzo («*drop-in*»). Le facce di tutti sono tese e concentrate. Solo i più navigati sembrano sentirsi a loro agio, come Wayne “Rabbit” Bartholomew, la celebrità locale per antonomasia, che finalmente ho avuto modo di vedere in azione. Con la faccia bianca di zinco,¹⁶⁴ sembrava un mimo e remava tranquillo sulla line-up con un sorriso sornione, salvo poi riuscire con “naturalezza” sconcertante a farsi largo nella folla e prendersi le onde migliori. Rientrato a casa in serata, ho raccontato entusiasta a Kyle di aver surfato fianco a fianco con il campione. In tutta risposta, Kyle mi ha detto: «Certo, può esser stato bello per te che lo vedi per le prime volte, ma per me è solo un altro dannato surfista! [«he's just another fucking surfer!»] Intasa la line-up come tutti gli altri, e anzi è uno di quelli che danno più fastidio perché si prende pure le onde migliori. E per una questione di rispetto gli altri glielo concedono pure, a volte, perché è “Rabbit” Bartholomew, “la leggenda”!» (dal mio diario di campo, 7 maggio 2017).

Gold Coast come ottava World Surfing Reserve, e ad alcune delle sue tavole, dei suoi trofei e dei suoi cimeli è riservato uno spazio dedicato nel Surf World Gold Coast Museum.

¹⁶⁴ Le protezioni solari a base di ossido di zinco sono molto diffuse in Australia, dove i rischi dovuti all'esposizione ai raggi solari sono particolarmente elevati, e soprattutto tra i surfisti, che abbondano con le dosi, stando esposti a quei raggi per molte ore.

Alla luce di tutto quello che è stato esposto in precedenza, ci rendiamo conto che il sistema di costruzione del significato che definisce la pratica del surf si organizza in due motivi dominanti, che potrebbero sembrare antitetici a uno sguardo superficiale ma che assumono invece una coerenza interna che esprime tutta la sua efficacia nell'orientare i comportamenti dei surfisti. Da una parte, infatti, il surfista istituisce con il mare una relazione di «reciprocità»:¹⁶⁵ l'oceano gli/le regala un divertimento e un piacere incomparabili, che egli/ella si sente dunque in dovere di ricambiare tributandogli il suo rispetto e il suo «commitment», il suo impegno, perché «there are no free gifts», come dice Douglas (1992: 157), e un dono così grande come quelli che ti regalano le onde non può arrivare per niente. È quasi ovvio, va da sé: l'estasi di un tubo o la gioia di sentirsi «*stoked*» (*supra*: 197) dopo aver percorso a tutta velocità la parete di un'onda non possono non essere ricompensate in qualche modo. Non possono venire per nulla. E per i surfisti la ricompensa è l'impegno e la dedizione che ci mettono. Quando arrivi sul picco sfidando le correnti e le risacche, con le spalle che ti bruciano per lo sforzo, quell'onda che il mare ti regala è un premio per il tuo sforzo. Te la meriti, e nessuno te la può togliere.

La reciprocità non è dunque un principio che si applica solo al livello delle relazioni sociali tra individui, ma anche tra individui e natura. La reciprocità che Mauss scopriva tra le pagine etnografiche di Boas e di Malinowski governa anche una società piegata su se stessa, concentrata come abbiamo visto sull'individuo e sull'affermazione di sé. Una

¹⁶⁵ Il concetto viene usato qui in un'accezione “morbida”, e in relazione al tema specifico di cui si tratta, ovvero la relazione che si instaura tra onda (tra oceano) e surfista, per cui quest'ultimo sente di aver maturato un debito nei confronti delle forze della natura quando ne cavalca l'energia, provando quella sensazione di gioia che ogni surfista regolarmente riporta. Non c'è alcuna volontà di intromettersi nell'ampio dibattito, ancora aperto, in cui si cerca di stabilire se si tratti di un principio universale che struttura la società e gli scambi o di una proprietà che origina dallo scambio (per una circostanziata analisi delle diverse prospettive che si sono succedute, si veda la raccolta di saggi a cura di Aria e Dei 2008). L'accezione che gli viene data in questa sede, al di là di qualsiasi pretesa nomotetica, è quella originaria di Marcel Mauss ([1923–1924] 2002), che nel suo celebre *Saggio sul dono* individuava a partire dall'analisi di studi etnografici condotti da terzi lo scambio come forma comune sulla quale si organizzano le relazioni umane, a partire da un principio di reciprocità che prevede l'attivazione di una circolarità nello scambio nel momento in cui chi riceve un bene si sente poi in dovere di ricambiare. Raymond Firth (1929, [1939] 1978) intuirà poi che è il principio di reciprocità sociale e di debito che muove alla circolarità e alla restituzione dei beni donati, e non la fede religiosa, come suggeriva l'interpretazione maussiana dello *hau* maori; Sahlins ([1972] 1980, [2012] 2014), dopo di lui, ricondurrà l'aspetto materiale della transazione alle forme dei legami sociali, definendo così diversi tipi di reciprocità; Parry (1986) relativizzerà invece l'estendibilità del principio a *determinate* società, limitandone dunque la presupposta universalità; e Godelier ([1996] 2013), sull'esempio di Weiner (1992) sosterrà infine che reciprocità e conservazione siano due dei principi che regolano l'interazione sociale umana. Nessuna di queste obiezioni mi sembrano tuttavia compromettere l'evidenza che i surfisti sentono di dover restituire qualcosa a questo “dono” così grande che giunge loro dal mare e che non può arrivare senza pegno.

società in cui si potrebbe supporre che gli unici a dover chiedere il conto, e gli unici degni eventualmente di una ricompensa, dovremmo essere noi stessi, o al limite le persone con cui instauriamo rapporti intimi e di fiducia, e in cui scopriamo invece che anche la natura entra a far parte dello schema della reciprocità. L'oceano, unico elemento visto come puro, giusto e autentico in un mondo basato sull'inganno e sul profitto, diventa per i surfisti fonte di gioia e destinatario di fiducia, di dedizione e di sacrificio.

La risposta all'etica "industriale" dello sforzo condiviso per una ricompensa non immediata e per il piacere stesso di sentirsi parte di un gruppo che poteva essere individuata negli sport classici (e soprattutto in quelli di squadra) non corrisponde (o almeno non corrisponde più) alla ricerca dell'immediatezza della ricompensa in una nuova etica edonistica nata dai moti di liberazione degli anni 1960 e 1970, come ha proposto chi ha letto il surf come "controcultura". Benché nasca, sulle coste californiane e australiana, come "critica" ai valori dominanti della società di appartenenza così come venivano espressi dal modello sportivo "classico" (competitività, istituzionalizzazione, normalizzazione, programmazione degli allenamenti, regolamentazione della vita e disciplinamento del corpo, eccetera), il surf recupera quei fondamenti riproponendoli su un altro piano, e disfacendosi solo, in parte, dell'esigenza di un inquadramento istituzionale (in parte perché, come è stato detto in precedenza, in Australia e sulla Gold Coast il surf competitivo è una pratica fortemente affermata e accuratamente organizzata in club, federazioni, calendari, eventi, per quanto non rappresenti l'unica – e forse nemmeno la prevalente – maniera di vivere il surf). Ma anche fuori dai contesti formalmente regolamentati, le "regole" del surf sono altrettanto impositive e restrittive di quelle delle altre discipline. Soprattutto, appunto, non ci si può esimere dal sacrificio e dalla dedizione che costituiscono il pegno per la gioia che da esse si ricava. Non si può essere surfisti per un giorno, non si può essere surfisti per caso; si diventa surfisti, pagando il proprio tributo di esperienza a una pratica in cui «non si finisce mai di imparare», come mi dicono sia Wayne Deane (intervista del 28 novembre 2016) che Dyck Van Straalen (intervista del 29 giugno 2017), due che hanno dedicato tutto alla loro passione.

In fondo, i surfisti passano la vita nella ricerca dell'onda "perfetta" («The Search» è la formula di un'altra campagna pubblicitaria estremamente efficace, la cui formula risuona

abbondantemente tra i surfisti),¹⁶⁶ e come risulta dal fatto che non riescano nemmeno a pensare a un impianto di risalita, è più l'idea di instaurare una relazione di reciprocità con l'oceano che non il «pure fun» ciò che li motiva. Ricevere quel divertimento, quelle sensazioni e quelle emozioni senza rendere nulla indietro è impensabile: significherebbe portare la “città” e le illusioni e gli imbrogli della civiltà contemporanea nell'unico luogo che, grazie alla sua inabitabilità, sembra esserne in parte rimasto incontaminato, l'oceano. L'unico luogo in cui si può ritrovare un contatto autentico con la natura e con noi stessi, con la nostra intimità e con quello che siamo, e l'unica entità con cui si può instaurare una relazione equa, senza timore di uscirne raggirati. Sconfitti, magari, ma senza inganno.

Anche quando la soddisfazione è facilmente raggiungibile, come capita sulle spiagge della Gold Coast quando tra gennaio e aprile le onde cicloniche battono le coste sollevando un numero non quantificabile di picchi di qualità, la volontà di impegnarsi e di dedicare il proprio tempo e le proprie energie a questa disciplina nasce da un'idea di equità per cui quello che ci arriva dall'oceano e dalla natura deve essere in qualche modo restituito. Il «commitment» del surfista è un sacrificio all'oceano. L'individualismo e l'aspra competizione che impera sulle line-up, il disprezzo che emerge dalle parole e dai volti dei surfisti quando qualcuno fa cose da principiante, non sono solo l'esito di una società competitiva e centrata solo su se stessa, che avrebbe perduto il senso di reciprocità: sono, al contrario, delle reazioni a chi agli occhi dei surfisti impedirebbe la realizzazione di un rapporto di reciprocità superiore a quello tra esseri umani, o almeno più giusto, cioè quello tra essere umano e mondo naturale. In un mondo sempre più ripiegato sull'io, in un mondo sempre più materialista e sempre più competitivo in cui le relazioni sociali che non siano intime si risolvono in fredde forme contrattuali per cui deve essere chiaro cosa si dà e cosa si riceve (cose di cui gli attori sociali sono forse più convinti degli analisti che se ne occupano),¹⁶⁷ la reciprocità non va perduta, ma spostata il proprio asse e viene destinata agli unici interlocutori che si ritengono in grado di impegnarsi senza secondi fini in questo patto: i familiari, gli amici stretti, e l'oceano.

¹⁶⁶ Una campagna della compagnia Rip Curl, che sponsorizza viaggi, documentari e reportage alla ricerca di onde in luoghi remoti del mondo (URL: <https://thesearch.ripcurl.com/en/>).

¹⁶⁷ Del resto, il rifugio nel mare dal materialismo imperante nella città risponde esattamente a questo presupposto.

Così, riprendendo il discorso iniziato qualche pagina prima, dall'altra parte, nella sua declinazione "neoliberista" il principio di reciprocità viene declinato alla prima persona singolare e si risolve nel rapporto surfista/mare (individuo/natura). In questo contesto, gli altri surfisti diventano solo un ostacolo a questa relazione privilegiata, che sentiamo come meritata, intima e proprio per questo esclusiva. Soprattutto quei surfisti che non fanno o non hanno fatto molto per dimostrare di meritarsi quello che l'oceano offre loro: i principianti (i "kook"), i surfisti della domenica, gli irrispettosi turisti. Secondo questa logica, chi dedica più tempo, più energie e più sacrifici alle onde se le merita più di altri, e chi se le merita in misura minore non ha il diritto di intralciare questa relazione uno-a-uno intasando la line-up e ostacolando le traiettorie degli altri («another fucking surfer»).

L'assunto simmeliano secondo cui «la coesione e l'equilibrio sociale non possono esistere senza la norma della reciprocità» (Simmel [1950] 1964: 387) si rivela dunque solo parzialmente vero nella realtà surfistica della Gold Coast: quando si è in acqua, l'unico debito che si matura – o almeno quello più importante – è quello nei confronti del mare, mentre nei confronti degli altri che sgomitano per prendersi quelle onde non c'è nulla di dovuto, in un mondo in cui si suppone che ognuno abbia il diritto e il dovere di affermare le proprie qualità e i propri desideri, di esprimere le proprie potenzialità, di realizzare un progetto che non corrisponde altro che alla realizzazione di sé. La reciprocità sociale conta fino a un certo punto, nel momento in cui si scopre che il principale debito che si ha è con la natura stessa, e che gli altri surfisti sono solo un ostacolo all'equo svolgimento di questo scambio. Così, in un'interpretazione neo-romantica, la civiltà contemporanea viene vista come una degenerazione di uno stato "precedente" delle cose, il che non significa storicamente precedente, ma più immediato, più autentico e meno travisato dalla falsità dell'imperativo economico dei soldi e del consumo. Di conseguenza, l'oceano diventa un rifugio, ma diventa anche l'unico interlocutore con cui si possa instaurare una relazione sincera, giusta e avulsa da ogni avidità. Nessuno può darti quanto ti dà lui, e ogni onda merita tutto il tuo sacrificio.

La competitività, che rappresenta l'altra faccia della medaglia della relazione che il surfista instaura col mare e che abbiamo detto rappresenta sulla Gold Coast un aspetto fondamentale della pratica del surf (se non si è disposti a competere almeno per gli "scarti" delle onde migliori, non se ne prenderà nemmeno una), finisce così per costituire, forse più della simbologia dell'incontro/scontro con le forze della natura, l'elemento

drammatico dell'esperienza surfistica. Al di là della celebrazione della libertà e del contatto con la natura che a livello narrativo alimenta l'immaginario surfistico, una sessione di surf sulla Gold Coast si trasforma spesso in qualcosa di drammaticamente competitivo, e allo stesso tempo evidentemente esclusivo. Il fatto di doversi *prendere* le onde, dimostrando così di avervi versato il proprio tributo di sacrificio e dunque di *meritarle*, delinea i tratti di una pratica fortemente elitaria di cui il coraggio, la dedizione, la prestanza e la resistenza fisica costituiscono le pietre angolari, nonché gli elementi discriminanti: solo chi ne è dotato ha il diritto di surfare. Si costituisce così attorno al surf un sistema di senso significativo, ma anche esclusivo, che in definitiva chiarisce quello che io, da lottatore, non capivo nelle prime fasi del mio ingresso sul campo, e cioè come faccia il surf in Australia a essere associato alla virilità e ai tratti costitutivi della mascolinità.

7.7 «Chicks don't surf», Le pupe non fanno surf. Genere e coraggio

Il coraggio e la presa di rischio diventano in questo modo il fulcro di una pratica esclusiva e legittimano, allo stesso tempo, il senso di unicità che i surfisti si attribuiscono e l'ammirazione che anche i non surfisti riservano loro. In particolare, in una cultura sportiva tradizionalmente coniugata al maschile (Booth 2001b; Comer 2010; Evers 2009; Ford e Brown 2006; Olive 2016; Roy e Caudwell 2012; Stranger 1999; Wheaton 2004), il coraggio diventa elemento discriminante nei confronti del genere femminile, dal momento che si pone come fattore essenziale nei processi di definizione e di produzione performativa della mascolinità. Nelle società occidentali, come sottolinea James Frey nella sua analisi sul rischio nello sport,

[r]isk taking has generally been valued positively; and it has been very much a part of the definition of what is masculine, particularly if risky action was taken in the pursuit of success, achievement, and upward mobility. In sport, taking risks to win is more highly valued than playing it safe (Frey 1991: 140).

Del resto, è proprio in virtù di questo sistema che, in Australia, il surfista è diventato un'incarnazione esemplare di quella tendenza «rischiofila» che caratterizza secondo Douglas e Wildavsky (1983) l'attitudine imprenditoriale promossa dall'ideologia liberale; e che qua, come spiega Graeme Turner (1994), ha trovato un riferimento concreto nelle figure di alcuni imprenditori di successo che dagli anni 1980, col favore della stampa e dell'opinione pubblica, con la loro spregiudicatezza e la loro disposizione al rischio hanno fornito esempi efficaci per l'elaborazione di un nuovo modello valoriale nazionale, che ha riproposto in una forma aggiornata una moderna, rampante manifestazione del vecchio "*larrikin*":

By far the dominant sign [of "a newly confident Australian nationalism"], certainly for the mid-eighties, was the risk-taking activities of our high-flying entrepreneurs [...] [T]he qualities thought to be responsible for these *men's* temporary or continuing success – largely their rule-breaking, risk-taking brashness – were also held to be national characteristics (Turner 1994: 4, corsivo mio).

Il modello imprenditoriale diventa così un riferimento fondamentale nella definizione di una aggiornata "epopea" nazionale e il surfista, con la sua spavalda e spregiudicata attitudine alla presa di rischio e all'"infrazione" delle regole diventa un'esemplare incarnazione di questa nuova variazione sul tema del carattere australiano: un contemporaneo, litoraneo *larrikin*.

Come sostiene giustamente Raveneau (2006: 584), «Plus largement encore, la place faite au risque et à la prise de risque est indissociable de la culture dans laquelle elle prend sens [...] et de la production des rapports sociaux de sexe». Il coraggio e la presa di rischio, in definitiva, sono i fattori che canonizzano il surfista nella rassegna dei simboli deputati a rappresentare l'australianità, ma allo stesso tempo diventano gli elementi che, più di tutti, si incaricano di dare una connotazione virile a una pratica in cui la performance non è quantitativamente e oggettivamente misurabile, poiché si basa anche su criteri estetico-performativi. Nel surf, infatti, anche nella sua versione più radicalmente competitiva, la valutazione dell'abilità dell'atleta trascende le qualità che in altri contesti vengono associate all'universo maschile, come la potenza, lo scontro fisico o la resistenza, e prende in considerazione caratteristiche che non sono altrettanto

immediatamente correlabili alle differenze e alla definizione del genere, come l'equilibrio, lo stile, l'eleganza, la fluidità. Spesso anzi viene associato a una delle pratiche incaricate, nel mondo occidentale, di definire la femminilità, e cioè la danza (Booth 1999; Ford e Brown 2006). L'insistenza sul surf come ambito di "espressione individuale" che trasversalmente abbiamo trovato in molte delle interviste riportate sopra nel testo, di fatto, è una conferma di ciò. Il surfista si esprime anche attraverso lo "stile", che non è altro che una postura del corpo, una valutazione estetica dell'armonia e del controllo che egli o ella esprime sulla propria tavola, sempre in accordo con l'assunto di Gérard Bruant per cui nello sport «Le beau geste n'est pas efficace, mais le geste efficace est beau» («Il bel gesto non è [necessariamente] efficace, ma il gesto efficace è bello») (Bruant 1992: 202; si veda anche Pociello 1983):

Oh, penso che ognuno veda lo stile come una cosa diversa. Credo che per me lo stile sia soprattutto controllo, fluidità [«smoothness»], qualcuno che è capace di cavalcare e dominare un'onda mantenendo sempre il controllo di ciò che sta facendo, senza mai perdere il controllo, nel senso che riesce a essere fluido sulla tavola, tutto scorre e si muove con facilità, senza scossoni o strappi... (Wayne Deane, intervista del 28 novembre 2016).

Credo che il surf sia soprattutto una forma d'arte per me. Cioè, stai cavalcando qualcosa che qualcun altro ha creato e ti senti parte di quella cosa [...] e ognuno esprime se stesso in modo diverso nel suo stile di surf, tipo a qualcuno piace infilarsi nel tubo, ad altri piace fluire rilassati, e credo che sia un modo per esprimere una personalità (Mik Soiza, intervista del 15 giugno 2017).

Lo stile è cercare di rendere tutto bello. Penso che una definizione di stile potrebbe essere trarre il massimo dall'onda che stai surfando [«making the best of the wave you're surfing»] e cercare di fare qualcosa con l'onda, anche se l'onda non è proprio bella (Becs Adams, intervista del 30 ottobre 2017).

Lo stile... è piuttosto difficile trovare una definizione, è difficile esprimerlo, ma è qualcosa che tutti riconoscono, è quando un corpo è in equilibrio e si sta muovendo in armonia e segue l'andamento dell'onda, e ti fa sentire bene, è come un musicista (Tim Baker, intervista del 14 novembre 2016).

Con questi presupposti, è stato indispensabile alzare la posta del coraggio e della presa di rischio perché il surf in Australia potesse rimanere per così tanto tempo un dominio maschile, un ambiente privilegiato per l'espressione e la produzione dei valori connessi con la virilità. Questo a dispetto del fatto che la prima surfista "riconosciuta" nelle narrazioni sul surf in Australia, per esempio, sia stata proprio una donna, Isabel Letham, la quindicenne che cavalcò le onde di Freshwater Beach, a Sydney, in tandem con Duke Kahanamoku in occasione del suo celebre viaggio attorno all'isola nel 1915 (Booth 2001b: 4; Osmond 2011a: 274; Franklin 2012: 68-ssg.; Warshaw 2010: 59; Ford e Brown 2006: 83). A dispetto del fatto, più in generale, che le donne siano state coinvolte nella pratica sin dai suoi inizi: una delle più antiche fotografie esposte al Surf World Gold Coast Museum ritrae per esempio una giovane ragazza sorridente che si appoggia alla sua tavola sulla spiaggia di Coolangatta. A dispetto del fatto, infine, che proprio il surf sia stato il primo sport professionistico a prevedere l'equiparazione di premi e retribuzioni per atleti e atlete: il 6 settembre 2018, infatti, la World Surf League ha annunciato con lo slogan «Equal by Nature» l'adeguamento dei premi in denaro destinati alle surfiste donne (CNN 2018; Gumbel 2018).¹⁶⁸

Al di là del loro coinvolgimento e di questi riconoscimenti formali, le donne tuttavia non sono mai state riconosciute come protagoniste della storia della pratica del surf in Australia o come legittime praticanti, e il surf ancora oggi si definisce come dominio prevalentemente maschile: «Chicks don't surf!», recita un giovanissimo Mark Occhilupo (che di lì a qualche anno diventerà uno dei maggiori talenti del surf professionistico: Occhilupo e Baker 2008) in una famosa comparsa nel film di formazione *Puberty Blues* (Beresford 1981), girato e ambientato a Sydney. La frase del futuro campione diventerà nella cultura popolare espressione emblematica per rappresentare la marginalità e talvolta l'ostracismo nei confronti delle ragazze nella ormai consolidata surfing culture australiana (Engle 2015: 187; McGloin 2005: 235).

L'idea del surf come pratica prevalentemente maschile, d'altro canto, è trasversale (Booth 2001b; Brennan 2016; Comer 2010; Fendt 2015; Fendt e Wilson 2012; Ford e Brown 2006; Henderson 2001; Hough-Snee e Eastman 2017; Knijnik, Horton, e Cruz

¹⁶⁸ URL: <https://twitter.com/wsl/status/1037425862876979200>.

2010; Lewis 2003; lisahunter 2018; McGloin 2005; Olive 2013, 2016; Olive, McCuaig, e Phillips 2015; Pearson 1982b; Roy e Caudwell 2012; Stadman 1997; Stranger 1999; Thompson 2015; Thorpe e Olive 2016; Waitt 2008; Waitt e Warren 2008; Westwick e Neushul 2013; Wheaton 2004). In Australia tuttavia ha assunto un significato e una pregnanza particolari (Booth 2001; Evers 2004, 2005, 2006, 2009; McGloin 2005; Stranger 2011), proprio in virtù del significato e della pregnanza che ha acquisito il surf nel contesto e nell'immaginario nazionali. Tra la fine anni 1960 e l'inizio dei 1970, i surfisti si imposero come una «genuinely alternative form of masculinity, signified by long hair, which blurred gender boundaries, [and] an anti-aggression, anti-achievement attitude» (Stedman 1997: 81), proponendo una mascolinità alternativa soprattutto a quella promossa nei circoli del Surf Life Savings, che invece proprio in quegli anni, prima informalmente poi ufficialmente, proibiva la partecipazione delle donne alle attività che organizzava (Booth 2001). Negli anni 1990, questa situazione era completamente cambiata (*ibidem*; Stedman 1997), e l'attitudine maschile si era adeguata a quella degli altri sport e della performance fisica in generale. Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, questo è stato vero solo in parte sulla Gold Coast, dove l'etica sportiva e competitiva ha sempre prevalso sui moti di "liberazione" dei corpi dai dogmi sportivi. Oggi, la situazione sembra essere quella opposta a quella descritta, e più che una contro-cultura che esprime «self-expression, freedom, and escape from the dictates, structures and norms of bourgeoisie society» (Booth 2001a: 113) il surf sulla Gold Coast sembra l'espressione più emblematica del contesto socioculturale più ampio nel quale si pratica. Se fino agli anni 1970-1980 insomma i Surf Lifesavers erano considerati «the epitome of Australian masculinity» (ivi: 79), gradualmente questo riconoscimento è passato nelle mani dei surfisti (almeno nell'ambito dell'ambiente marino e della spiaggia), che hanno ereditato in pieno questa «agonal fraternity – a brotherhood consisting of men who compete with each other in physical contests for prestige» (ivi: 80).

Come è stato detto, infatti, in Australia si è storicamente imposto un modo particolare di fare surf e di relazionarsi con le onde e con la natura, che sulla Gold Coast ha trovato la sua espressione paradigmatica: quello della conquista dell'onda attraverso l'espressione atletica e competitiva. La terminologia con cui questo tipo di relazione fisica con le onde (e soprattutto con gli altri surfisti) e la sua simbologia, già di per sé, rievocano il gergo attribuito alla distinzione di genere. È l'uomo che "conquista", per esempio,

mentre la donna “si fa conquistare”, e rimane oggetto dell’iniziativa maschile, non potendo essere soggetto attivo di tale relazione. Ancora, è l’uomo che esprime potenza fisica, resistenza e coraggio, e che attraverso queste qualità ritenute “naturalmente” maschili affronta e domina le correnti, le onde e i suoi competitori, mentre d’altro canto “domina” la donna esercitandovi la propria egemonia e relegandola a un ruolo di secondo piano. Per come viene usato nel contesto surfistico della Gold Coast, il termine “dominare” (nelle sue versioni di “to rule” e “to dominate” che sono state esposte sopra) richiama con sorprendente analogia l’analisi sul «dominio maschile» condotta da Bourdieu ([1998] 2014), in cui vengono passate in rassegna le logiche storiche e sociali alla base dei rapporti di potere tra i generi maschile e femminile che hanno dato origine a una visione androcentrica del lavoro, dei ruoli sociali e della cultura – visione che nello sport ha trovato spesso terreno fertile per essere riprodotta e corroborata (Besnier, Brownell e Carter 2018; Besnier, Guinness e Hann 2018; Hargreaves 1994; Heywood 2006; MacClancy 1996; Markula e Pringle 2006; Mennesson 2004, 2005; Messner 1990; Pringle 2005; Saouter [2000] 2014; Spencer 2013; Whannel 1999, 2002) e che nello sport australiano in particolare ha trovato un ambito di consolidamento e di trasmissione particolarmente proficuo (Booth 2000, 2001a, 2001b, 2008; Booth e Tatz 2000; Cashman 1995; Connell 2000; Gill, Teese e Sonn 2014; Jaggard 2001; Pearson 1979, 1982; Vamplew, Stoddart e Jobling 1994).

Secondo le dinamiche osservate anche nei giochi siberiani da Roberte Hamayon (2012), è l’uomo che compete sulla line-up, e che proprio attraverso la competizione con i suoi pari mette in atto la selezione per la conquista della donna, che nella logica del gioco guarda dalla spiaggia i ragazzi che si divertono tra le onde, mentre prende il sole con le amiche. «Oh sì, sai io ho visto la “surfing culture” nascere qua, conoscevo tutti, ero nel giro! Ho anche provato a surfare qualche volta, ma sai, non fa per me, io preferivo starmene con le ragazze sulla spiaggia a chiacchierare», mi racconta Catriona, che gestisce assieme al marito uno storico surf-shop sulla strada principale di Burleigh Heads (intervista del 12 ottobre 2017).

Sì, quando ci siamo sposati siamo andati in viaggio di nozze in Indonesia, in un posto perso nel nulla che Andrew conosceva per il surf, dove la giungla si incontra con l’oceano – mi racconta Megan, la moglie di Andrew McKinnon, una sera a cena a casa loro. Bellissimo. Beh,

anche se devo dire che non è stata esattamente una luna di miele romantica [ride]. È esilarante se ci penso adesso, ma lì per lì... è stata un'avventura! La prima notte abbiamo dormito in una specie di capanna nella foresta e non abbiamo chiuso occhio perché c'era una scimmia bianca che ci aveva preso di mira e non ci lasciava in pace, abbiamo dovuto scacciarla. Poi il giorno dopo Andy è uscito in mare, perché le onde erano imperdibili, e per fortuna è rientrato presto, perché non voleva lasciarmi troppo tempo lì sola sulla spiaggia (dialogo annotato sul mio diario di campo, 25 giugno 2017).

In occasione dell'International Surfing Symposium che si è tenuto sulla Gold Coast dal 13 al 17 marzo 2017, l'intervento di Naomi Edwards e Rebecca Olive (2017) sulla «marginalizzazione delle donne nei comitati di gestione del surf» suscita un'infuocata discussione, che sfiora i toni del diverbio. I rappresentanti delle associazioni ufficiali di surf (tra cui proprio Andrew McKinnon, tra i principali promotori del convegno) si sentono accusati dalle affermazioni delle due intervenenti – che tuttavia stavano semplicemente offrendo una rassegna di dati numerici –, e protestano vivacemente. A sostenerli, si alza dal pubblico una signora atletica, sui quarantacinque anni, che prende le loro parti dicendo che non è certo colpa loro se nei ruoli di rappresentanza delle istituzioni legate al surf ci sono poche donne. In fondo a lei, che da come parla dev'essere stata una protagonista della scena surfistica competitiva fino a qualche anno prima, hanno proposto più volte di assumere delle cariche per Surfing Queensland (la delegazione statale della Surfing Australia), ma di sua iniziativa ha dovuto rifiutare, perché tra lavoro, casa e figli non avrebbe avuto tempo per dedicarvisi. È quindi più che normale che ci siano più uomini che donne a gestire tutto.

Come mi racconta ancora Serena,

E poi c'è questo problema per cui se sei un uomo devi essere nell'azione e surfare, mentre se sei una donna devi startene sulla spiaggia in bikini a spettegolare e non fare nulla. Ma vai a infilarti in mezzo a quel tubo, dico io! Beh, purtroppo lo sappiamo, non è esattamente uno spazio femminile. Le cose stanno cambiando, ma continua a essere così, e penso che l'industria e il marketing continuino a veicolare questo messaggio che l'uomo è quello che fa le cose, mentre la donna è un accessorio [...]. Io ho quasi 43 anni, e ho potuto vedere il passaggio tra le donne di prima e quelle di ora e negli anni 1980 le donne che surfavano erano considerate maschiacci ["butch"] e anche mio padre, lui era un surfista e quando ero bambina gli chiedevo

sempre “babbo, perché non mi porti a surfare?” e lui mi rispondeva “non voglio farti diventare un maschiaccio”, e io ero una ragazzina molto femminile, voglio dire, Audrey Hepburn è la mia icona, non avrei mai voluto che il surf fosse un problema per la mia femminilità, ma per il babbo era stata una sorta di indottrinamento, è cresciuto negli anni '50 e '60, e nella surfing culture di Bondi le donne non erano certo incluse. E allora mi ha portato in acqua che ero già grandicella, e mi sono subito innamorata, e gli ho chiesto “perché non mi hai portato prima?!” [...] perché il problema è che quando le donne si mettono a surfare o a fare sport in teoria non stanno lì troppo a pensare a come appaiono, ma pensano a cosa possono fare. Ma per questo c'è stato bisogno di aspettare la nuova generazione, perché non ho visto questa cosa negli anni 1980; e probabilmente non avevamo nessun female-role-model da seguire a quei tempi. Non so cosa sia che veramente ha cambiato le cose, ma è diverso adesso [...] Ma è interessante vedere le cose mentre stanno cambiando! In ogni caso il surf è stato veramente omofobico, ma tipo molto omofobico. E in fondo non capisco: cosa c'entra l'orientamento sessuale col surf?! [...] Sì, in effetti c'è una grossa dicotomia, perché il surf è anche estetico, e la mascolinità viene fuori nei momenti tragici [“on the tragical parts”], nei momenti critici, e qui è quando i ragazzi rispondono magari decidendo di mettersi più a rischio, ma per il resto è davvero estetico (Serena Lee, intervista del 4 novembre 2017).

Nelle pertinenti analisi di Hamayon (2012), la struttura delle relazioni di genere (maschile/femminile) che anche tra i buriati della Siberia ha fatto della selezione maschile la *condizione* per la conquista della femmina viene riprodotta nei giochi locali, e dunque riattiva nel contesto ludico gli schemi di privilegio maschile che governano le relazioni sociali nel loro complesso, rafforzandoli. Lo stesso accade nel surf, e all'interno di questo ambito specifico della cultura australiana le divisioni di genere non solo vengono riprodotte secondo schemi familiari al contesto socioculturale in cui vengono messe in atto (per cui l'uomo è la parte attiva, coraggiosa e incaricata di prendere l'iniziativa, che la donna non può che subire, di fronte alla minaccia di perdere la propria femminilità nel momento in cui agisce in maniera differente), ma vengono anche messe particolarmente in evidenza (quasi caricaturalmente, per un osservatore esterno), e si dimostrano eccezionalmente resistenti al cambiamento. Così, anche in Australia «[w]omen feature prominently in surfing iconography and constitute a major surfing population [...]. Yet all too frequently, female surfers are relegated to the realm of eroticized beach spectators or emissaries of exotic seduction» (Hough-Snee e Eastman 2017: 6).

In questo modo, una pratica che può tranquillamente essere letta e interpretata anche in accordo alle virtù socialmente attribuite alla femminilità (grazia, armonia, eleganza, eccetera) è stata qui radicalmente vissuta come una tecnica di conquista e di affermazione della volontà individuale sul mondo, sulle forze della natura e sui concorrenti, in una lettura a un tempo androcentrica e neoliberista delle relazioni di genere e delle relazioni uomo/natura. La resistenza degli ambienti sportivi australiani all'attiva presenza femminile non è del resto un'esclusiva della pratica del surf, e investe molte altre discipline, più o meno simili (Booth 2001; Booth e Tatz 2000; Jaggard 2001; Ward 2010). Più in generale, la marginalizzazione delle donne è un tratto comune anche a molti altri ambiti della società (Elder 2007). Nel surf, tuttavia, rispetto a una situazione più comune e più evidentemente riconosciuta anche dalla letteratura scientifica, in cui la mascolinità veniva espressa e riflessa nello sport in senso "classico" facendo leva sulle «rappresentazioni simboliche [...] della forza» (Vigarello 1988: 152) si passa, nel surf, a una mascolinità che viene espressa nel coraggio e nella capacità di imporsi sugli altri, "dominando" la line-up.

7.8 «She surfs like a man» - surfa come un uomo. Strategie di partecipazione

Tutto questo discorso, inteso come se non facesse parte dell'ordine sociale delle cose ma di quello "naturale", appunto, rende possibile la messa in pratica e la "naturalizzazione" del "dominio" maschile nel surf australiano; ed è questa logica che ha permesso di reintrodurre i valori maschili classici (la potenza fisica, il dominio, la forza dei muscoli e della volontà, il coraggio) in una pratica che per i suoi aspetti performativi (lo "stile", che pure gode di grande credibilità anche in quelle interpretazioni che vedono il surf come pratica maschile) potrebbe anche essere vista come una danza prima che come una prova di forza. Le categorie e le caratteristiche che giustificano la differenza di genere sono state insomma trasferite nel surf grazie a questo discorso, e hanno trovato in questo ambito del sociale un ambiente particolarmente fecondo per la loro organizzazione e riproduzione.

Questo anche con l'aiuto, come faceva notare acutamente Serena nella sua intervista, delle strategie di commercializzazione del surf e dei prodotti legati al surf, che hanno

contribuito, di concerto con la stampa specializzata, a enfatizzare una visione erotizzata e reificata del corpo delle donne, con immagini patinate e campagne di marketing in cui l'uomo viene sempre raffigurato come il soggetto attivo dell'azione, mentre la donna rimane oggetto dello sguardo maschile in un ambiente, il mare e la spiaggia, che richiede sempre e comunque un certo grado di esposizione del corpo e delle sue forme (anche quando integrali, le mute sono in ogni caso attillate). Secondo Leanne Stedman, è proprio nel corso degli anni 1980 che si rafforza questa tendenza, nel momento in cui i media, per mezzo di nuove tecnologie e innovative tecniche fotografiche «increasingly prevent the woman/object from also acting as a subject by returning the gaze of the (assumed male) viewer» (Stedman 1997: 83). Del resto, non si tratta di una novità, dal momento che, come fa notare Douglas Booth (2001a: 53), in Australia la battaglia degli anni 1960 per liberare i corpi dalle costrizioni moraliste corrisponde anche alla battaglia per liberare i corpi dai vestiti sulle spiagge. Il corpo della donna tuttavia non viene contestualmente liberato dal “dominio maschile”, anzi: questo suo affrancamento da coperture e vesti, oltre che con un nuovo slancio dell'emancipazione femminile, coincide anche, contestualmente, con la trasformazione dei corpi delle donne in oggetti di desiderio maschile, con l'apporto inedito dei nuovi media e della cultura di massa. È proprio in questa versione erotizzata, reificata e normativa, tuttavia, che il corpo della donna nel surf è riuscito a trovare gradualmente spazio in un territorio storicamente dominato dagli uomini, permettendo alle surfiste di mantenere la loro femminilità “eteronormata” («heterosexy», come suggeriscono Ford e Brown 2006: 102) pur facendo cose “da maschi”.

In accordo a una visione che individua l'esistenza di «multiple masculinities» (Connell 2005), molteplici forme di mascolinità, che tuttavia convergono entro simili percorsi egemonici di assoggettamento delle donne/oggetti passivi alla volontà degli uomini/soggetti attivi, le soggiacenti logiche sociali di affermazione di una superiorità maschile attraverso l'espressione della forza fisica vengono riprodotte nel contesto surfistico della Gold Coast attraverso questo discorso normativo che le legittima e le risignifica, all'interno della pratica, come valori prettamente maschili cui le donne non possono “naturalmente” avere accesso, e ristabilisce la gerarchia di genere implicita nella società australiana e occidentale nel suo complesso. Come ha rilevato Nicolas Penin per gli «sport a rischio»,

L'exposition au risque concourt dans une large mesure à la production des rapports sociaux de sexe dans ces sports [... où les] prises de risque constituent à l'évidence le facteur essentiel de "production" de la masculinité [...]. Au contraire, la force physique ou l'affrontement ne semblent pas valorisés. Les pratiquant(e)s témoigneraient même d'un certain mépris pour ces "qualités", pourtant si souvent fondatrices de la virilité par ailleurs. Ici, les sportifs insistent plutôt sur le fait que la force physique n'est pas nécessaire; c'est une qualité de "bourrin" à laquelle il convient de préférer l'audace, la maîtrise technique ou la connaissance de l'environnement (Penin 2006: 655).

Come avviene in altre discipline, insomma, il rischio e il coraggio sono gli elementi discriminanti che, a fronte di una più o meno recente e oramai ampiamente diffusa apertura alla partecipazione femminile, continuano a fare del surf australiano un dominio prevalentemente maschile – o, come avrebbe specificato Penin, virile.

Benché in Australia le donne siano state fino dagli albori co-protagoniste dell'affermazione della pratica sulle coste dell'isola, e benché a partire soprattutto dagli anni 1970 e poi con più decisione negli ultimi vent'anni siano entrate in massa a definirne il panorama sociale, il surf continua a essere considerato uno sport "da uomini" (Evers 2004; Olive 2016). Quando vado a Snapper Rocks per vedere i quarti di finale della tappa locale della World Surf League, a marzo 2017, mi accorgo che dopo l'ultima eliminazione maschile tra il campionissimo Kelly Slater e il brasiliano Gabriel Medina, quando le donne cominciano a entrare in acqua per svolgere il loro contest, tre quarti del pubblico che era accorso ad assistere la gara lascia la spiaggia. Nel mio anno di etnografia, ho sentito più volte surfisti ed esperti (soprattutto al Surf World Gold Coast Museum) riferirsi alla sei volte campionessa del mondo Stephanie Gilmore, nata e cresciuta anche lei sulle spiagge di Kirra e di Coolangatta, come una surfista straordinaria non tanto per i suoi meriti, per la sua eleganza, per la conformazione statuaria del suo fisico o per il suo indiscutibile ed evidente talento, quanto perché «she surfs like a man», surfa come un uomo. Gilmore sarebbe arrivata dov'è arrivata, stando a queste narrazioni (e non sono solo gli uomini a proporre questa versione), perché è cresciuta fianco a fianco ai campioni quelli "veri", ci ha condiviso i banchi di scuola e ha avuto modo di prendere esempio «from the guys out there, like Mick [Fanning] and Parko [Joel Parkinson]», come mi dice

Andrew (intervista del 22 settembre 2017). Come se la volontà e la capacità di farsi largo in quel mondo non fossero doti di cui una ragazza, da sola, può essere fornita, senza la guida di una figura maschile.

Vale la pena soffermarsi sull'intervista a Andrew a cui ho appena fatto riferimento, perché è rappresentativa della visione del surf e della storia e della cultura surfistica sulla Gold Coast così come viene organizzata nel museo del surf dove ho prestato servizio e così come viene proposta, rappresentata e agita nei racconti informali che ne fanno quotidianamente i surfisti e nelle narrazioni più formali che invece ne vengono prodotte a livello mediatico, nei molti libri e fascicoletti non accademici pubblicati sulla scena del surf locale negli ultimi anni (tra gli altri, Mission Australia 2001 e J.J. 2016). Di fronte alla videocamera, sulla collina che sovrasta il celebre *point* di Kirra, Andrew mi racconta con piglio da reporter la storia della tradizione surfistica di queste spiagge, della creazione dei primi boardriders clubs (a fianco degli onnipresenti Surf Life Saving Clubs), e della formazione dei primi e autentici «Coolie Kids», che hanno dato vita a un'eredità senza precedenti per un luogo così circoscritto, per poi passare in rassegna tutti i campioni locali del passato (appunto, Michael Peterson, Peter Townend and Wayne Bartholomew), del presente (Mick Fanning e Joel Parkinson) e del futuro (Noa Deane, il promettente figlio d'arte di Wayne). Nel racconto, cerca di avere una parola per tutti, senza dimenticare le figure meno note, le aziende di prodotti per il surf nate e sviluppatesi su queste coste, le celebrità del mondo del surf che non sono nate o cresciute qui ma che ci hanno comprato una casa, per non perdersi le mareggiate cicloniche stagionali (come Kelly Slater, la figura forse più nota in assoluto del mondo del surf). Cerca di non tralasciare nessuno, appunto, e dimentica però tutte le figure femminili che hanno portato e portano lustro e prestigio alla realtà surfistica locale. Una volta chiusa la registrazione, mentre ci stiamo avviando verso la macchina, si ricorda come in postilla che: «oh, e non dimentichiamoci le ragazze! C'è un nutrito gruppo di ragazze che ha fatto la storia del surf femminile da queste parti, e il cui livello sta salendo sempre di più, e in prima linea Steph Gilmore, che ha preso esempio dai ragazzi là fuori», per poi continuare con i nomi dei campioni maschi che Stephanie avrebbe avuto la fortuna di poter imitare per costruire il suo stile “maschile” di surf, nel pezzo di intervista che è stato già riportato qualche pagina sopra.

Del resto, come suggestivamente evidenziava Auden ([1950] 1995) confrontandosi con gli stilemi e «l'iconografia romantica del mare», storicamente l'immaginario

occidentale del mare si è formato attorno alle sensibilità e al punto di vista “maschili”, e come ripete Corbin ([1988] 1990) nel saggio cui si è fatto qui più volte ricorso, fin dai primi decenni dello sviluppo di questa sensibilità nuova per il mare e per le coste che egli descrive, i maggiori fruitori del mare, vuoi per questioni legate alla morale dei costumi, vuoi per le immagini di eroismo e di scontro con le forze della natura che attorno agli arenili si andavano cristallizzando, sono sempre stati gli uomini. L’“eroe romantico” è maschio per antonomasia, e gli attributi (le virtù) a lui ascritti (coraggio, spirito d’avventura, indipendenza, ricerca di un contatto con la natura e le sue espressioni più selvagge nel concetto di sublime, eccetera) sono attributi “tipicamente” maschili. Il surf non fa altro che riprodurre questo schema.

Alle radicali conclusioni cui giunge Clifton Evers, che ha studiato e descritto i modi in cui una «economia sensuale della mascolinità» (Evers 2009: 901) si definisce tra surfisti in maniera emergente, «incerta, mutevole, trasformativa, viscerale, creativa, sensuale, irrazionale» (ivi: 894) e che ha rifiutato qualsiasi riferimento rappresentazionale alle figure della virilità nel surf, proponendo di comprendere «masculinity as movement and not as some stable inner essence» (Evers 2004: 29), potremmo dunque rispondere che il fatto che la mascolinità sia contingente e relazionale non significa che le immagini che la rappresentano, nel surf e nello sport in generale, non tendano a mostrare sotto certi aspetti doti sorprendenti di continuità, nonché una tendenza costante alla canonizzazione e all’essenzializzazione di cosa si intenda per “maschio”. La mascolinità è certo agita e vissuta, emergente, ma secondo le logiche che ho cercato di esporre nei Capitoli 4 e 5 ci sono riferimenti concreti di vario tipo, dei “canoni”, appunto, che ci permettono di “fare” gli uomini (o le donne, o qualsiasi altro ruolo sociale, di genere o d’altro tipo, del resto). In fondo, è lo stesso sociologo della Gold Coast a dover ammettere che il modo in cui la mascolinità emerge “somaticamente”, variabilmente, “creativamente”, di fatto, è riconducibile a rappresentazioni ben descrivibili:

My body learned *what is “masculine”* and *“appropriate”*. I was reprimanded and called a “poofter” or “girl” if my bodily movements were fragile, uncertain, delicate, timid, soft, and self-conscious. Male bodies are rooted in discourses that pass on expectations and enthusiasms that are about being *assertive, hard, strong, bold, competitive, dominant, rough*, and the like [...]. The gender structure that continues to dominate Australian society is a sex/gender

ideology that *categorises* bodies according to what they are – male and female – and collapses sex into gender, with the concomitant *expectations* that follow from this distinction and *model* (Evers 2009: 901-904, corsivi miei).

Altrimenti, del resto, se la mascolinità non facesse riferimento a figure stabili che certo emergono nell'azione sociale, ma che nel momento stesso in cui emergono sono identificabili come “maschili” o “femminili”, non sarebbe così difficile per le donne sovvertire questo persistente primato degli uomini nella pratica del surf. Come hanno dimostrato gli studi di Christine Mennesson nel contesto francese (Mennesson 2004, 2005, 2006; Mennesson e Clément 2009), le donne che hanno fatto il loro ingresso in universi sportivi tradizionalmente ritenuti e vissuti come “maschili” hanno prevalentemente percorso due vie per definire e affermare la loro presenza e la loro identità in questi ambienti in cui faticavano a essere riconosciute. Da una parte, esse hanno fatto leva su caratteristiche ritenute più propriamente femminili (la grazia, l'eleganza, eccetera) per elaborare uno stile più femminile, appunto, che le rappresentasse. Dall'altra parte, esse hanno cercato di far propri i codici grazie ai quali l'una o l'altra disciplina viene definita come “maschile”, rivendicandone la padronanza, ma al prezzo, spesso, di veder messa in discussione la loro femminilità. La reazione delle donne coinvolte nella pratica del surf all'impostazione “radicale” e aggressiva dominante tra i praticanti della Gold Coast ha seguito esattamente queste due strade. Così, qualcuna ha cercato di affermare uno stile “diverso” rispetto a quello imperante sulle spiagge locali, più armonico, amichevole, tollerante e “femminile”, spesso dedicandosi per esempio alla pratica del “longboard”. Essa prevede infatti che la corsa sulle onde venga eseguita grazie a tavole lunghe che superino i 9 piedi (circa 2,74 metri) e che rispetto alle “shortboard”, le tavole sotto i 7 piedi (circa 2 metri), costruite per garantire velocità e consentire manovre radicali e un approccio aggressivo all'onda, offrono più stabilità ma meno maneggevolezza, permettendo al surfista di eseguire curve più ampie, morbide e armoniche, impostando la sua performance sull'eleganza, lo stile e la fluidità anziché sull'esplosività.¹⁶⁹ Questo chiaramente implica un'uscita dalla competizione più

¹⁶⁹ Storicamente, le prime tavole da surf sono lunghe e pesanti, fatte in legno per galleggiare e garantire stabilità sulle onde. Successivamente, la lunghezza delle tavole scende gradualmente, ma è tra la fine degli anni 1960 e l'inizio dei 1970 che avverrà la cosiddetta «shortboard revolution», a opera soprattutto dello *shaper* australiano Bob McTavish, del surfista americano trasferitosi in Australia George Greenough e del

agguerrita, e un implicito riconoscimento del ruolo di “conquistatori” ai colleghi (maschi) che fanno affidamento su tavole più “performanti” e che si danno battaglia sui picchi principali (un vantaggio del longboard è anche che lo si può utilizzare con onde più morbide, senza necessariamente posizionarsi sulle sezioni più ripide dei point su cui si affollano gli shortboarders, sfruttando altri picchi e beachbrakes e collocandosi a margine della scena principale). Altre, invece, cercano di surfare «like a guy», come un ragazzo, esprimendo le loro doti di coraggio, atletismo eccetera, ma implicitamente riconoscendo ancora, in quel riferimento al mondo maschile («like a man», «like a guy»), l’egemonia degli uomini nel loro stesso dominio. In un contesto in cui dimostrarsi forti, coraggiose, atletiche (e in cui la stessa scelta di fare surf, come dimostra Serena) viene visto come un comportamento da “maschiacci”, di fatto molte surfiste sulla Gold Coast hanno deciso di usare il loro sex appeal a livello mediatico come strumento per promuovere la loro immagine, sponsorizzando bikini, capi di abbigliamento e prestandosi a quella rappresentazione mediatica che contribuisce a reificare il corpo della donna e che è stata criticata da molte atlete e da molti analisti del surf – e per questo del resto queste ragazze vengono criticate da una parte della stessa comunità surfistica femminile (Booth 2001: 140). Agire diversamente, del resto, cercando di far valere il proprio valore atletico sul proprio “capitale corporeo”, significa inevitabilmente finire imprigionate in quel meccanismo che sistematicamente paragona le surfiste donne ai surfisti uomini, come

collega australiano Nat Young (ma anche di una serie di altri surfisti che contestualmente, anche in America, adottano la nuova soluzione), i quali cominciano ad affrontare le onde della costa Est dell’Australia su tavole radicalmente più corte di quelle viste fino a quel momento, aprendo di fatto la strada a quell’attitudine soprattutto australiana ad approcciare le onde con manovre sempre più atletiche e potenti che segnerà la scena surfistica della Gold Coast, di cui abbiamo ampiamente parlato – si vedano, a questo proposito, Baker (2013); Booth (1995); Ford e Brown (2006); Jarratt (2012); Warshaw (2010); e l’interessante documentario *Going Vertical: The shortboard revolution* (Bradbury 2010), che cerca di risolvere l’infinita questione su chi sia stato il vero artefice e iniziatore della «shortboard revolution», se gli americani delle coste californiane o gli australiani. Per qualche decennio, in seguito alla nascita e allo sviluppo del surf competitivo e professionistico e della taratura dei metri di valutazione sulle manovre radicali e sull’atletismo, le tavole lunghe vengono messe da parte, salvo poi ritornare ad essere oggetto di culto, in una riscoperta nostalgica delle origini e della “vera essenza” del surf, negli ultimi vent’anni (si rimanda anche per questo agli stessi autori appena citati). Chi predilige affrontare le onde su una longboard si fa normalmente portatore di un approccio meno competitivo e meno aggressivo alla pratica, concentrandosi soprattutto sugli aspetti di ricongiungimento con la natura, di armonia dell’esperienza di fluire sull’onda, e così via. Sulla Gold Coast, come è facile immaginare, le tavole lunghe sono una minoranza, e vengono utilizzate prevalentemente dai surfisti più anziani, che ritengono di non avere più quell’atletismo che permetterebbe loro di governare una tavola corta, e dalle ragazze, che proprio nel longboard vedono appunto un modo per conciliare le loro qualità “femminili” con una pratica considerata “maschile”.

accade a Stephanie Gilmore. Il fatto che molti, regolarmente, dicano che la Gilmore «surfs like a man», esprimendo non semplicemente un'opinione personale ma aderendo alla narrazione che relega le donne in un ruolo di secondo piano, è indice del fatto che i criteri di valutazione nel surf in Australia continuano a essere coniugati su presupposti maschili, e le donne che rivendicano uno spazio nella pratica devono in qualche modo farci i conti. Allora, o si affidano a concezioni diverse e si danno, tra le altre possibilità, al longboard, dove i valori più “femminili” della grazia, dello stile e dell'eleganza sono tenuti in maggiore considerazione, oppure accettano di venire a patti con quei criteri, rinegoziando i codici tradizionali della femminilità.

7.9 Un'esclusività funzionale

L'esclusività nel surf non si limita tuttavia a correre lungo le linee sociali del genere. Il surf è un'attività che in Australia è stata praticata prevalentemente da maschi bianchi (Booth 2001; McGloin 2005, 2006; Stranger 2011). Come confermano Gordon Waitt e Andrew Warren,

surfing a shortboard is a significant means of ideologically promoting conventional ideas of a white-settler Australian masculinity. Enforcement of these conservative norms is most recently illustrated through the enhanced notoriety of the Braboys, a group of men who take their name from Maroubra, Sydney, and then police their claims of ownership over the surf-breaks of this suburb. The masculinity performed by the Braboys is imitated through language, ritualized tattooing, physical domination of surf-breaks, aggression, sexism, racism and homophobia (Waitt e Warren, 2008, 354).

Il suo legame a doppio filo con la retorica dell'“australianità”, per come essa è stata storicamente ed etnocentricamente elaborata a partire dal punto di vista dei colonizzatori britannici, rinforza e legittima questa situazione, tagliando implicitamente fuori visioni alternative, e in particolare quelle promosse dagli aborigeni attraverso una rete parallela di gruppi, movimenti, eventi attivati a macchia di leopardo su tutto il territorio

nazionale.¹⁷⁰ Una spiaggia poco a sud della Gold Coast, Fingal Head (nel New South Wales) è per esempio sede di un'associazione molto attiva, la *Juraki Surf + Culture*, che organizza regolarmente una serie di attività legate al surf e alla valorizzazione della cultura aborigena locale.¹⁷¹ Purtroppo, a causa di una certa forma passiva di resistenza manifestata dai gestori di questa realtà con i quali ero entrato in contatto nei confronti della mia figura (di cui non sono stato in grado nemmeno di valutare i motivi), non ho avuto modo di seguire etnograficamente le attività di questo interessante gruppo di surfisti indigeni locali. Le uniche impressioni che ne ho tratte sono evidentemente poco attendibili, in virtù della mancanza di un contatto prolungato con gli interlocutori, e sono emerse nel corso della mia partecipazione all'evento annuale più importante che la *Juraki Surf + Culture* organizza, il Juraki Surf Invitational, una gara di surf per i praticanti indigeni provenienti da tutta l'Australia. Dalla descrizione che ne ho fatta sul mio diario di campo, emergevano molte domande, cui non è stato possibile mio malgrado dare una risposta, ma che potrebbe essere interessante riportare in questa sede, in vista di una eventuale prosecuzione dello studio di una realtà così atipica in un contesto sportivo, quello del surf sulla Gold Coast, che sembra per altri aspetti standardizzato su una visione dominante:

11 agosto 2017.

Oggi è cominciata la gara di surf organizzata ogni anno dall'associazione locale dei surfisti indigeni, la *Juraki Surf + Culture*. Ho puntato la sveglia presto perché Fingal Head, la spiaggia in cui si svolgono le competizioni, si trova a una mezz'ora di macchina da dove abito. Sono arrivato in tempo per i preparativi della cerimonia di apertura. Gli organizzatori hanno predisposto sulla spiaggia, non lontano dal bagnasciuga, un semicerchio fatto da una decina di tavole da surf, piantate in verticale con la punta nella sabbia, e intervallate da dei flyers con il luogo dell'evento: su fondo blu, un disegno bianco in stile "dot art" aborigena con la scritta "Juraki Surf Invitational 2017" e l'omino stilizzato che regge la tavola da surf con la bandiera indigena (rossa e nera con il cerchio giallo in mezzo) [Immagini 19 e 20]. Emerge così, nel sincretismo dei simboli utilizzati, un primo elemento apparentemente contrastante, fra

¹⁷⁰ Tra i quali per esempio un circuito competitivo ufficiale, patrocinato dall'associazione Surfing Australia, dedicato ai surfisti di origine aborigena, gli Australian Indigenous Surfing Titles (URL: <https://www.surfingaustralia.com/states/vic/events/2017-australian-indigenous-surfing-titles>).

¹⁷¹ URL: <https://www.jurakisurf.com>

“tradizionale” e “contemporaneo”, tra locale e globale, tra “autenticamente” aborigeno e coloniale. Come vengono sintetizzati questi due universi simbolici a prima vista così distanti? Come si concilia la simbologia occidentale, coloniale e contemporanea del surf con quella tradizionale degli aborigeni che, a quanto pare, comprende tutto tranne che l’idea di surf per come viene vissuta oggi su queste stesse coste? Sono domande la cui risposta presupporrebbe di instaurare una relazione prolungata con queste persone. Resta il fatto che i membri di Juraki promuovono la riscoperta e la valorizzazione della cultura indigena attraverso un canale che non ne fa parte, poiché non si tratta di una pratica “tradizionalmente” indigena. La conformazione che questa situazione assume è dunque del tutto inedita – e proprio per questo sarebbe interessante da studiare.

Disposte le tavole in semicerchio, con la curva rivolta verso il mare, gli organizzatori hanno montato sulla sinistra dell’installazione due altoparlanti e due microfoni. Hanno poi iniziato a presentare molto velocemente la competizione, dopodiché due dei membri adulti hanno abbracciato gli strumenti tradizionali (un didgeridoo e uno strumento a percussione) e iniziato a suonare e cantare. Dopo un paio di pezzi introduttivi, è arrivato il gruppo dei ragazzi e bambini aborigeni (dei surfisti attivi della Juraki), tutti maschi, a torso nudo, con disegni di creta sul volto e sul corpo, pronti per danzare. Eseguono le loro danze, e il commentatore tra un brano e l’altro spiega che si tratta di canzoni che celebrano il contatto con la terra e l’unità delle differenti culture. Forse è proprio su questo elemento che i surfisti indigeni insistono per trovare il punto di contatto tra il surf, inteso come rifiuto (per lo meno a livello retorico) dell’alienazione cui capitalismo e consumismo ci condannerebbero a favore di un recupero di un contatto più autentico con la natura e con l’oceano, e le cosmogonie indigene, che quel rapporto non hanno bisogno di recuperarlo, avendolo tenuto sempre in profonda considerazione.

Finite le musiche, i surfisti iscritti al torneo sono stati chiamati a raccogliersi, in fila, vicino alle tavole piantate in semicerchio. Ciascun gruppo (club) aveva portato una ciotola o una bottiglietta di acqua salata raccolta a tempo debito nel proprio “home spot” (nel luogo da dove vengono e dove surfano quotidianamente). Ordinatamente, ogni gruppo ha versato l’acqua nella ciotola retta da Joel Slabb, il capo della Juraki, che alla fine ha mescolato le acque ed è andato a versarle nell’oceano, in un atto propiziatorio e celebrativo dell’unità di queste comunità. Poco dopo è iniziata la competizione delle ragazze.

Sono stati montati due gazebo sulla spiaggia, e sotto di essi si sono disposti organizzatori, giudici e uno speaker, sul modello delle competizioni cui assisto sistematicamente sulla Gold Coast. [...] Tra gli spettatori, i membri della comunità aborigena locale, i familiari dei ragazzi

in gara, un gruppo di bambini della scuola elementare locale (di Fingal), e qualche giornalista delle testate e televisioni locali seguito da cameramen con le attrezzature più aggiornate, obiettivi enormi e microfoni professionali. È spiazzante vedere una realtà delle dimensioni di una sagra di paese seguita da questa troupe ipertecnologica. È come se questo tipo di eventi godessero di uno spazio e di una considerazione maggiori in quanto notizie (nella loro rappresentazione mediatica) che come eventi da seguire: salvo io e pochi altri, non c'è nessuno che sia venuto a vedere l'evento di persona. [...]

Osservando le magliette, i cappellini, i gadget e i tatuaggi dei vari gruppi indigeni venuti per la competizione, riemerge forte la questione: perché, e come, quella che è in tutta evidenza una espressione della cultura australiana coloniale, il surf, viene usato per riscoprire le origini indigene di questo gruppo e per affermarsi come tali? Perché in questo caso non si tratta di individui di origine indigena che si prestano allo sport, entrando nei suoi meccanismi e cercando di mantenere la propria identità e di negoziarla con i fondamenti di culture sportive prevalentemente bianche e di derivazione coloniale,¹⁷² ma viceversa di prestare i fondamenti e i simboli di una cultura sportiva prevalentemente bianca e coloniale per manifestare l'appartenenza alla comunità indigena e veicolare i simboli, la storia, le pratiche e le tradizioni (dal mio diario di campo, 11 agosto 2017).

Vale la pena ripetere che non è stato possibile trovare una risposta a queste domande nell'ambito della presente ricerca, che si è concentrata sulle pratiche, sulle politiche e sulle poetiche di costruzione del senso della pratica del surf nella comunità della Gold Coast, di cui Fingal Head e l'associazione Juraki non fanno parte. Ritengo tuttavia fosse importante offrire in questa sede una testimonianza di quello che sostiene anche Colleen McGloin (2005, 2006) nei suoi studi sull'«Aboriginal surfing», ovvero che, per quanto questo tipo di manifestazioni e di partecipazione da parte degli atleti indigeni siano sentite dalle comunità che le promuovono in maniera e in misura differente nelle varie aree surfistiche dell'Australia, si tratta in ogni caso di rappresentazioni che raramente entrano a far parte delle narrazioni ufficiali della *surfing culture* australiana, se non per un qualche vezzo filantropico (si veda per esempio Baker 2013: 31, che assume che in virtù del rapporto particolare che i «Saltwater People», ovvero le popolazioni indigene rivierasche, avevano con il mare, «It seems inconceivable that they would not have made use of the

¹⁷² Come nelle realtà che sono state prese in considerazione per esempio da Bamblett (2011); Bergin (2002); Duinen (2013); Hallinan (1991); Hallinan e Judd (2007, 2009); e Maynard (2012).

ocean as a source of recreation as well as food»). E questa è una realtà evidentemente tangibile sulla Gold Coast, proprio in ragione della descrizione che ne è stata fatta fin qui.

Assumendo il punto di vista emico, anche McGloin (2006) mette in discussione l'assunto che il surf sia stato "introdotto" in Australia, arrivando a concepire l'oceano come un paese (nell'accezione non nazionalistica e politica di «country», o «land»), ovvero come «a cultural and spiritual place of origin» (ivi: 18) e come luogo di storia nelle cosmogonie e nelle leggende aborigene. Proprio a partire da questa concezione, sostiene la studiosa, il surf per gli indigeni in Australia diventa un atto di «restaurazione culturale» e una forma di «disobbedienza epistemica». Diventa un modo, direbbe Appadurai ([1996] 2001), per appropriarsi della disciplina del surf, «indigenizzarla» e offrirne una lettura radicalmente diversa rispetto a quella ampiamente condivisa e data per scontata in Australia e sulla Gold Coast, per cui le stesse manovre, le stesse curve radicali, gli stessi colpi a «quel cazzo di *lip*» (*supra*: 105), anziché modi per immergersi nel mondo naturale e sfuggire alle dinamiche consumistiche e produttivistiche perverse e competitive che la civiltà contemporanea ci impone – salvo poi riaffermarle nella lotta per la priorità sulla line-up – diventano modi per affermare ed estendere quel contatto con l'oceano che gli aborigeni idealmente non hanno mai perduto (a dispetto, ancora una volta, di qualsiasi approccio allo sport che cerchi di individuarne la «logica interna», immanente alle regole e alle forme del gioco).

Quanto affermava Turner più di vent'anni fa riguardo un'idea già allora anacronistica e insufficiente dell'identità australiana, i cui tratti continuavano (e continuano) ad esercitare un ruolo definitorio nonostante la loro evidente inadeguatezza nel delineare i contorni di una società multietnica e plurale, può essere detto anche per il surf, una pratica in cui buona parte di questi tratti si sono affermati e hanno assunto un valore rappresentativo, rinsaldando l'idea della disciplina come espressione genuina e autentica del "carattere" australiano: «This version of the national character is prescriptive, unitary, masculinist and excluding. It is not a version of national identity that reflects the diversity of ethnicities, cultural traditions and political interests that currently exist in this postcolonial nation-state» (Turner 1994: 5).

Gli effetti di questa definizione prescrittiva dell'identità si percepiscono anche a lungo termine, proprio perché sono in grado di modellare l'*ethos* di un contesto culturale: e infatti queste concezioni, come ho cercato di dimostrare, «are still in operation today»

(ivi: 6). L'attualità di tali considerazioni è addirittura sorprendente se si osserva il contesto sociale contemporaneo della Gold Coast e, come hanno fatto notare Booth e Tatz (2000), queste caratteristiche esclusive, misogine e scioviniste hanno storicamente trovato negli ambienti sportivi dei campi privilegiati per la loro affermazione, reiterazione e costante riattualizzazione. Tuttavia, è esattamente in questi fattori prescrittivi ed esclusivi che si possono rintracciare quei tratti imbarazzanti e «indicibili» che costituiscono però quel sentire fondamentale e definitorio che Michael Herzfeld ([1997] 2003) ha definito «intimità culturale». Si tratta infatti del sentimento di comunanza che origina proprio da quegli aspetti dell'identità culturale che sono considerati motivo d'imbarazzo con gli estranei, ma che nondimeno garantiscono ai membri del gruppo la certezza di possedere e di muoversi entro un orizzonte culturale e un immaginario condivisi, certezza che necessariamente diventa esclusiva (ivi: 93), nel momento in cui stabilisce chi può o non può avere accesso a quei "codici". L'esclusività dunque, nel contesto surfistico della Gold Coast come altrove, *fa la differenza*, nel senso che stabilisce un canone nell'immaginario sociale che determina chi può far parte di una certa categoria e chi invece ne è escluso: nel caso che è stato preso in considerazione in questa trattazione, chi può o non può essere (e chi può e non può *sentirsi*) un surfista, e dunque assurgere allo statuto di "eroe" che nel contesto sociale australiano alla figura del surfista viene attribuito.

Conclusioni

Il discorso fatto nel capitolo precedente su reciprocità e rischio ci permette finalmente di recuperare la riflessione sul “significato” del surf sulla Gold Coast come complesso sistema di rappresentazioni culturali che in definitiva, al di là di ogni spiegazione utilitarista che cerchi una ricompensa tangibile, di volta in volta, nell’adrenalina o nella “vertigine” dell’onda, è ciò che realmente “spinge” i surfisti a tuffarsi in acqua. È questa la risposta alla domanda “chi glielo fa fare” ai surfisti di gettarsi tra le onde, di muoversi tra banchi di squali, di rischiare di sfracellarsi sugli scogli, di ingoiare acqua salata, di sentire freddo, di versare acqua dal naso per ore dopo una sessione di surf. Sono molte le cose che “glielo fanno fare”, come abbiamo visto, e le relazioni sociali, familiari e amicali, il divertimento, il “brivido” e la velocità delle onde, la definizione della mascolinità (o la definizione di uno stile femminile, la rivendicazione di uno spazio di pratica per le donne e per le altre “minoranze” escluse dalla partecipazione attiva alla definizione della «surfing culture» locale), la connessione con un’idea di cosa significhi “essere australiani”, e di cosa significhi essere “Gold Coaster”, l’istituzione di una relazione di reciprocità profonda con il mare, e di competizione con gli altri che vi hanno accesso, contribuiscono tutte in maniera assolutamente determinante a costruire un orizzonte di senso entro il quale le gesta dei surfisti assumono, per loro e per gli altri (e in una dinamica in cui l’opinione degli altri ha, come sempre accade, ripercussioni su ciò che pensiamo di noi) un significato e un valore del tutto particolari, profondi, definitivi nei confronti delle scelte di vita e dei valori soggettivi, identitari. Non è mai solo in base a uno di questi fattori che il surf diventa un «gioco profondo» per chi lo pratica. Certo, ci può essere chi dà importanza all’uno o all’altro, come abbiamo visto, ma ciò che determina l’importanza di ciascuna prospettiva è il fatto che si muovono congiuntamente e in maniera relazionale entro una cornice coerente entro la quale l’atto di nuotare contro corrente, di attraversare l’onda con la tecnica del duck-dive, di immergersi e lasciarsi tutto alle spalle, e di correre finalmente sull’onda in un atto di libertà, prendono senso e

significatività. È così che il surf diventa (seguendo percorsi simili a quelli di altre discipline, è bene ricordarlo) una “forma di vita”, una *ragione* di vita a volte, ed è così che attorno a esso, quando vi si appassionano, i praticanti riorganizzano le loro priorità, le loro disposizioni, i loro valori, le loro idee sul mare, sul mondo, sulla vita e sulle altre persone, ed è così che, in definitiva, il surf diventa un «*lifestyle sport*», secondo la definizione che abbiamo incontrato più volte nel corso della trattazione.

Così, la presa di rischio diventa un modo per sentirsi realizzati, per sentirsi eroi di noi stessi e per “epicizzare” in qualche misura la nostra vita quotidiana («look at those pirates out there. Those guys are fucking pirates!», mi diceva Ed, *supra*: 214). Ma tale “epicità” diventa possibile solo in un sistema di senso localmente costituito in cui l’affermazione individuale non corrisponde solo alle logiche competitive dell’imposizione sugli altri in virtù di un godimento edonistico di quello che il mondo (l’oceano) ci offre, ma anche a quelle della gratitudine e della mutualità del rapporto con il mare. La relazione e il confronto con l’oceano diventano anzi modi per uscire temporaneamente da quella competitività e da quella percepita illusorietà cui la vita quotidiana urbana sembra sottoporci e ristabilire un rapporto autentico, *significativo* ed equo di reciprocità con l’unico elemento sulla cui imparzialità non possiamo aver modo di dubitare, ovvero il mare, la natura. E questo in modo particolare sulla Gold Coast, dove la “civiltà”, i suoi ritmi e i suoi consumi rimangono sempre visibili, anche dal mare, nello scintillio dei grattacieli che presidiano la spiaggia.

Come spesso succede, anche in questo caso l’analisi etnografica si è rivelata un’esperienza dotata di grande potere “conduttivo” nei confronti dell’interesse che già nutro per il tema, e ha lasciato, in definitiva, molte domande aperte – forse più di quelle che è riuscita a risolvere. In particolare, come dicevo nel capitolo precedente, rimarrebbe da indagare quella interessante realtà di surfisti indigeni che si è costituita poco a sud della Gold Coast, e che usa il surf come tramite per riscoprire e valorizzare le proprie tradizioni e i propri modi di vita, la *Juraki Surf + Culture*.

In secondo luogo, resta aperta la questione della comparazione accennata nell’introduzione: se come ho appena detto il sistema di senso del surf si costituisce sulla Gold Coast a livello locale, in stretta correlazione con le caratteristiche sociali, economiche, geografiche e culturali della città, nonché con tutta quella serie di fatti culturali su cui ho abbondantemente insistito (l’identità australiana, il genere, il coraggio

e così via), come si declina questo sistema in altri territori in cui il surf è comunque estremamente celebre, ma mantiene la sua dimensione di nicchia rispetto al contesto sociale nel suo complesso, o ad altre attività più trasversali, come le coste atlantiche della Francia? Com'è che il surf diventa, in questi luoghi dove la scelta di dedicarsi presenta molti più ostacoli che sulla Gold Coast (acque e climi più freddi, condizioni atmosferiche e delle onde meno consistenti, minore presenza di opportunità e servizi, eccetera), un'opzione possibile e un modo di vita – per dirlo con Kristin Lawler (2011) – ancora più «radicale?» Rimane anche qui un'attività prevalentemente bianca e maschile o la virilità che gli viene attribuita in Australia risulta attenuata? Risponde anche qui alle stesse logiche di reciprocità nei confronti del mare e di competizione con gli altri praticanti? È anche qui il coraggio che ne garantisce funzionalmente l'esclusività (e la definizione di sport “da uomini”)?

Bibliografia

- ABC News. 2016. «Surfer Attacked by Shark at Ballina Beach». Text. ABC News. 26 settembre 2016. <https://www.abc.net.au/news/2016-09-26/ballina-shark-attack:-teenage-surfer-bitten-at-lighthouse-beach/7876892>.
- Abu-Lughod, Lila. (1993) 2008. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila, e Catherine Lutz. 2005. «Emozione, discorso e politiche della vita quotidiana». *Antropologia* 5 (6).
- Adair, Daryl, e David Rowe. 2010. «Beyond Boundaries? “Race”, Ethnicity and Identity in Sport». *International Review for the Sociology of Sport* 45 (3): 251–57.
- Adair, Daryl. 1995. «Paradise of Sport? The Cashman Thesis and Australian Sports History». *Sporting Traditions* 12 (1): 121–32.
- Adams, Tony E., Stacy Holman Jones, e Carolyn Ellis. 2014. *Autoethnography*. Oxford University Press.
- Adell, Nicolas, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto, e Markus Tauschek, a cura di. 2015. *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Agar, Michael. 1980. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academic Press.
- Agrawal, Arun. 2005. *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Allen-Collinson, Jacquelyn, George Jennings, Anu Vaittinen, e Helen Owton. 2018. «Weather-Wise? Sporting Embodiment, Weather Work and Weather Learning in Running and Triathlon». *International Review for the Sociology of Sport*, (pre-publication copy). <https://doi.org/10.1177/1012690218761985>.
- Alter, Joseph S. 1992. *The wrestler's body: identity and ideology in North India*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1993. «The Body of One Color: Indian Wrestling, the Indian State, and Utopian Somatics». *Cultural Anthropology* 8 (1): 49–72.
- . 1994. «Somatic nationalism: Indian wrestling and militant Hinduism». *Modern Asian Studies* 28 (03): 557–588.

- Althabe, Gérard, Daniel Fabre, e Gérard Lenclud. 1995. *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.
- Anderson, Benedict R. O'G. (1983) 2009. *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Anderson, Jonathan. 2013. «Cathedrals of the Surf Zone: Regulating Access to a Space of Spirituality». *Social & Cultural Geography* 14 (8): 954–72.
- . 2014. «Surfing between the Local and the Global: Identifying Spatial Divisions in Surfing Practice». *Transactions of the Institute of British Geographers* 39 (2): 237–49.
- Andrews, David L., e Michael L. Silk, a cura di. 2012. *Sport and Neoliberalism: Politics, Consumption, and Culture*. Temple University Press.
- Angioni, Giulio. 1986. *Il sapere della mano: saggi di antropologia del lavoro*. Palermo: Sellerio.
- . 2011. *Fare, dire, sentire: l'identico e il diverso nelle culture*. Nuoro: Il Maestrale.
- Angioni, Giulio, e Maria Gabriella Da Re. 2003. *Pratiche e saperi: saggi di antropologia*. Cagliari: CUEC.
- Apolito, Paolo. 1993. *Il tramonto del totem: osservazioni per una etnografia delle feste*. Milano: Franco Angeli.
- Appadurai, Arjun, a cura di. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . (1986) 2005. «Le merci e la politica del valore.» In *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, a cura di Emanuela Mora. Milano: Vita & Pensiero: 3-75.
- . (1996) 2001. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi.
- Archetti, Eduardo P. 1997. «The Moralities of Argentinian Football». In *The Ethnography of Moralities*, a cura di Signe Howell, 99–124. London ; New York: Routledge.
- Aria, Matteo. 2000. «Come sembra lontano il mare dalla spiaggia. Analisi di alcuni aspetti della cultura del mare in area Nzema». *La Ricerca Folklorica*, n. 42 (ottobre): 129–50.
- Aria, Matteo, e Fabio Dei, a cura di. 2008. *Culture del dono*. Roma: Meltemi.
- Arnold, Benjamin F., Kenneth C. Schiff, Ayse Ercumen, Jade Benjamin-Chung, Joshua A. Steele, John F. Griffith, Steven J. Steinberg, et al. 2017. «Acute Illness

- Among Surfers After Exposure to Seawater in Dry- and Wet-Weather Conditions». *American Journal of Epidemiology* 186 (7): 866–75.
- Attali, Michaël, e Jean Saint-Martin. 2010. *Dictionnaire culturel du sport*. Paris: Armand Colin.
- Auden, Wystan Hugh. (1950) 1995. *Gli irati flutti o l'iconografia romantica del mare*. Roma: Fazi.
- Audrerie, Dominique, Raphaël Souchier, e Luc Vilar. 1998. *Le patrimoine mondial*. Paris: PUF.
- Augustin, Jean-Pierre. 1994. *Surf Atlantique: Les territoires de l'Ephémère*. Talence: MSHA.
- . 2011. «Introduction: le sport attracteur d'organisation sociale et intermédiaire de la mondialisation: Sport as an attractor of social organization and intermediary of globalization». *Annales de géographie* 680 (4): 353.
- Austin, Catherine, e Farida Fozdar. 2016. «Australian National Identity: Empirical Research since 1998». *National Identities*, ottobre, 277-98.
- Australian Associated Press. 2016. «Shark Attack at Ballina: Beaches Closed after Surfer Bitten». *The Guardian*, 12 ottobre 2016, par. Environment.
<https://www.theguardian.com/environment/2016/oct/12/shark-attack-at-ballina-beaches-closed-after-surfer-bitten>.
- Bachelard, Gaston. (1938) 1973. *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*. Bari: Dedalo.
- . (1942) 2015. *Psicoanalisi delle acque*. Como: Red.
- . (1943) 1997. *Psicoanalisi dell'aria*. Como: Red.
- . (1948) 1989. *La terra e le forze: le immagini della volontà*. Como: Red.
- . (1948) 1994. *La terra e il riposo. Le immagini dell'intimità*. Como: Red.
- Baddeley, Margareta. 2002. *Sports Extrêmes, Sportifs de l'extrême: La Quête des Limites*. Ginevra: Georg.
- Baker, Sarah, Andy Bennett, e Patricia Wise. 2012. «Living “the strip”: Negotiating neighbourhood, community and identities on Australia's gold coast». In *Habitus of the Hood*, a cura di Chris Richardson e Hans A. Skott-Myhre. Bristol: Intellect.
- Baker, Tim. 2013. *Australia's century of surf: how a big island at the bottom of the world became the greatest surfing nation on earth*. Sydney: Penguin Random House Australia.
- Balandier, Georges. 2004. «Ce que “disent” le corps et le sport». *Corps et culture* 6/7.

- Bamblett, Lawrence. 2011. «Straight-Line Stories: Representations and Indigenous Australian Identities in Sports Discourses». *Australian Aboriginal Studies*, n. 2: 5.
- Bandeira, Marília Martins. 2014. «Territorial Disputes, Identity Conflicts, and Violence in Surfing». *Motriz: Revista de Educação Física* 20 (1): 16–25.
- Barba, Bruno. 2007. *Un antropologo nel pallone*. Roma: Meltemi.
- . 2016. *Calciologia. Per un'antropologia del football*. Milano: Mimesis.
- Barthes, Roland. (2004) 2007. *Lo sport e gli uomini*. Torino: Einaudi.
- . (1957) 2016. *Miti d'oggi*. Torino: Einaudi.
- Bartholomew, Wayne, e Tim Baker. 1996. *Bustin' down the Door*. Sydney; New York: HarperCollins.
- Bateson, Gregory. (1955) 2005. «Una teoria del gioco e della fantasia». In *Verso un'ecologia della mente*, 218–35. Milano: Adelphi.
- Baudrillard, Jean. (1970) 1976. *La società dei consumi: i suoi miti e le sue strutture*. Bologna: Il Mulino.
- . (1968) 2009. *Il sistema degli oggetti*. Milano: Tascabili Bompiani.
- Baudry, Patrick. 1991. *Le corps extrême: approche sociologique des conduites à risque*. Paris: L'Harmattan.
- . 1996. «La logique de l'extrême». *Communications* 61 (1): 11–20.
- Bausinger, Hermann. (2006) 2008. *La cultura dello sport*. Roma: Armando.
- Beal, Becky, e Maureen Margaret Smith. 2010. «Maverick's: Big-Wave Surfing and the Dynamic of 'Nothing' and 'Something'». *Sport in Society* 13 (7–8): 1102–16.
- Beattie, Keith. 2001. «Sick, Filthy, and Delirious: Surf film and video and the documentary mode». *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 15 (3): 333–48.
- Beauchez, Jérôme. 2010. «Le sens des coups: Du corps à la chair des boxeurs». *Anthropologie et Sociétés* 34 (1): 135–53.
- . 2014. *L'empreinte du poing: la boxe, le gymnase et leurs hommes*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Beaumont, Emily. 2011. «The Local Surfer: Issues of Identity and Community within South East Cornwall». PhD thesis, University of Exeter.
- Beaumont, Emily, e David Brown. 2015. «'Once a Local Surfer, Always a Local Surfer': Local Surfing Careers in a Southwest English Village». *Leisure Sciences* 37 (1): 68–86.

- . 2016. «“It’s not something I’m proud of but it’s ... just how I feel”»: local surfer perspectives of localism». *Leisure Studies* 35 (3): 278–95.
- . 2018. «“It’s the sea and the beach more than anything for me”»: Local surfer’s and the construction of community and *communitas* in a rural Cornish seaside village». *Journal of Rural Studies* 59 (aprile): 58–66.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: SAGE.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, e Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Bell, Robert R. 1973. *Mateship in Australia: some implications for female-male relationships*. Melbourne: La Trobe University.
- Bendix, Regina F. 2009. «Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology». In *Intangible Heritage*, a cura di Laurajane Smith e Natsuko Akagawa, 253–69. London: Routledge.
- Bennett, Andy. 1999. «Hip Hop Am Main: The Localization of Rap Music and Hip Hop Culture». *Media, Culture & Society* 21 (1): 77–91.
- . 2000. *Popular Music and Youth Culture: Music, Identity, and Place*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave.
- . 2004. «Virtual Subculture? Youth, Identity and the Internet». In *After Subculture*, a cura di Andy Bennett e Keith Kahn-Harris, 162–72. London: Macmillan.
- . 2005. *Culture and everyday life*. London ; Thousand Oaks: SAGE.
- . 2011. «The Post-Subcultural Turn: Some Reflections 10 Years On». *Journal of Youth Studies* 14 (5): 493–506.
- Beresford, Bruce. 1981. *Puberty Blues*. Australia: Roadshow.
- Berger, Peter L., e Thomas Luckmann. (1966) 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin. Trad. it. 1997. *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Bergin, Paul. 2002. «Maori Sport and Cultural Identity in Australia». *The Australian Journal of Anthropology* 13 (3): 257–69.
- Bernardi, Silvia, Fabio Dei, e Pietro Meloni, a cura di. 2011. *La materia del quotidiano: per un’antropologia degli oggetti ordinari*. Pisa: Pacini.
- Besnier, Niko, Susan Brownell, e Thomas F. Carter. 2018. *The Anthropology of Sport: Bodies, Borders, Biopolitics*. Oakland: University of California Press.

- Besnier, Niko, Daniel Guinness, Mark Hann, e Uroš Kovač. 2018. «Rethinking Masculinity in the Neoliberal Order: Cameroonian Footballers, Fijian Rugby Players, and Senegalese Wrestlers». *Comparative Studies in Society and History* 60 (4): 839–72.
- Bianchi, Raoul V., e Agustín Talavera Santana. 2004. «Between the Sea and the Land: Exploring the Social Organisation of Tourism Development in a Gran Canaria Fishing Village». In *Contesting the Foreshore: Tourism, Society and Politics on the Coast*, a cura di Jeremy Boissevain e Tom Selwyn, 83–108. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bianco, Carla. 1994. *Dall'evento al documento: orientamenti etnografici*. Roma: CISU.
- Bifulco, Luca, e Vittorio Dini. 2014. *Maradona. Sociologia di un mito globale*. S. Maria Capua Vetere: Ipermedium Libri.
- Bifulco, Luca, e Mario Tirino. 2018. «The Sports Hero in the Social Imaginary. Identity, Community, Ritual and Myth». *Im@go. A Journal of the Social Imaginary* 0 (11): 9–25.
- Birrell, Susan. 1981. «Sport as Ritual: Interpretations from Durkheim to Goffman». *Social Forces* 60 (2): 354.
- Blair, John. 1978. *The Illustrated Discography of Surf Music, 1959-1965*. Riverside: self-published.
- Blanchard, Kendall. 1995. *The Anthropology of Sport: An Introduction, 2nd Edition*. Westport: Bergin & Garvey.
- Blanchard, Kendall, e Alyce Taylor Cheska. 1985. *The Anthropology of Sport: An Introduction*. S. Hadley, Mass: Bergin & Garvey.
- Blei, Daniela. 2016. «Inventing the Beach: The Unnatural History of a Natural Place». *Smithsonian*. 29 novembre 2016.
<http://www.smithsonianmag.com/history/inventing-beach-unnatural-history-natural-place-180959538/>.
- Bochner, Arthur P., e Carolyn Ellis. 2016. *Evocative autoethnography: writing lives and telling stories*. *Writing lives: ethnographic narratives* 17. New York, NY: Routledge.
- Boden, Sharon, e Simon J. Williams. 2002. «Consumption and Emotion: The Romantic Ethic Revisited». *Sociology* 36 (3): 493–512.
- Bodin, Dominique, Stéphane Héas, e Luc Robène. 2004. «Les goûts sportifs: entre distinction et pratique électorale raisonnée». *Sociologie et sociétés* 36: 187–207.

- Bodin, Dominique, Luc Robène, e Stéphane Héas. 2004. *Sports et violences en Europe*. Strasbourg: Éditions du Conseil de l'Europe.
- Boissevain, Jeremy, a cura di. 1996. *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Providence: Berghahn Books.
- Boissevain, Jeremy, e Tom Selwyn, a cura di. 2004. *Contesting the foreshore: tourism, society, and politics on the coast*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bonenfant, Maude. 2010. «Le jeu comme producteur culturel: Distinction entre la notion et la fonction de jeu». *Ethnologies* 32 (1): 51–69.
- Booth, Douglas. 1994. «Surfing '60s: A Case Study in the History of Pleasure and Discipline». *Australian Historical Studies* 26 (103): 262–79.
- . 1995. «Ambiguities in pleasure and discipline: the development of competitive surfing». *Journal of Sport History* 22: 189–206.
- . 1996. «Surfing films and videos: adolescent fun, alternative lifestyle, adventure industry». *Journal of Sport History* 23: 313–327.
- . 1999. «Surfing: The Cultural and Technological Determinants of a Dance». *Culture, Sport, Society* 2 (1): 36–55.
- . 2000. «Surf Lifesaving: The Development of an Australasian 'Sport'». *The International Journal of the History of Sport* 17 (2–3): 166–87.
- . 2001a. *Australian Beach Cultures: The History of Sun, Sand, and Surf*. London ; New York: Routledge.
- . 2001b. «From bikinis to boardshorts: Wahines and the paradoxes of surfing culture». *Journal of Sport History* 28 (1): 3–22.
- . 2004. «Surfing: From one (cultural) extreme to another». In *Understanding Lifestyle Sports. Consumption, Identity and Difference*, a cura di Belinda Wheaton, 94–109. London: Routledge.
- . 2008. «(Re)Reading the Surfers' Bible: The Affects of Tracks». *Continuum* 22 (1): 17–35.
- . 2012. «Seven (1 + 6) Surfing Stories: The Practice of Authoring». *Rethinking History* 16 (4): 565–85.
- . 2013. «History, Culture, Surfing: Exploring Historiographical Relationships». *Journal of Sport History* 40 (1): 3–20.
- . 2018. «Nature Sports: Ontology, Embodied Being, Politics». *Annals of Leisure Research*, settembre, 1–15.
- Booth, Douglas, e John Loy. 1999. «Sport, Status, and Style». *Sport History Review* 30 (1): 1–26.

- Booth, Douglas, e Colin Tatz. 2000. *One-Eyed: A View of Australian Sport*. Sydney: Allen & Unwin.
- Booth, Douglas, e Holly Thorpe, a cura di. 2007. *Berkshire Encyclopedia of Extreme Sports*. Great Barrington: Berkshire.
- Borne, Gregory, e Jess Ponting, a cura di. 2017. *Sustainable Surfing*. London: Routledge.
- Bosman, Caryl, Aysin Dedekorkut-Howes, e Andrew Leach. 2016. *Off the Plan: The Urbanisation of the Gold Coast*. Clayton South: Csiro.
- Bottenburg, Maarten van, e Johan Heilbron. 2006. «De-Sportization of Fighting Contests: The Origins and Dynamics of No Holds Barred Events and the Theory of Sportization». *International Review for the Sociology of Sport* 41 (3–4): 259–82.
- Bottini, Lorenzo. 2017. «Breve storia dello sport americano contro Trump». *L'Ultimo Uomo*, 29 settembre 2017. <https://www.ultimouomo.com/breve-storia-dello-sport-americano-contro-trump/>.
- Bourdieu, Pierre. 1980. «Comment peut-on être sportif?» In *Questions de sociologie*, 173–95. Paris: Minuit
- . 1983. «Conférence introductive». In *Sports et sociétés contemporaines, Actes du 8° Symposium de l'ICSS*, a cura di Société de Sociologie du Sport, 325-30. Paris: Société française de sociologie du sport.
- . (1979) 2001. *La distinzione: critica sociale del gusto*. Bologna: Il Mulino.
- . (1998) 2014. *Il dominio maschile*. Milano: Feltrinelli.
- Bradbury, David. 2010. *Going vertical: The shortboard revolution*. Collingwood: Distributed by Madman Entertainment.
- Brancato, Sergio. 2014. «Fenomenologia Di Maradona: Il 'Briccone Divino' e l'epica Mediale Del Calcio». In *Maradona. Sociologia Di Un Mito Globale*, a cura di Luca Bifulco and Vittorio Dini, 27–41. Napoli: Ipermedium.
- Braudel, Fernand. (1985–1986) 2002. *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*. Milano: Bompiani.
- . (1949) 2010. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II, 2 Volumi*. Torino: Einaudi.
- Breda, Nadia. 2005. «Per Un'antropologia Dell'acqua». *La Ricerca Folklorica*, n. 51: 3-16.
- Brennan, Daniel. 2016. «Surfing like a Girl: A Critique of Feminine Embodied Movement in Surfing». *Hypatia* 31 (4): 907–922.

- Bromber, Katrin, Birgit Krawietz, e Petar Petrov. 2014. «Wrestling in Multifarious Modernity». *The International Journal of the History of Sport* 31 (4): 391–404.
- Bromberger, Christian. 1979. «Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie». *L'Homme* 19 (1): 105–40.
- . 1995. «De quoi parlent les sports?» *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, n. 25 (settembre): 5–12.
- . 1998. *Passions ordinaires: du match de football au concours de dictée*. Paris: Bayard.
- . (1995) 1999. *La partita di calcio: etnologia di una passione*. Roma: Editori riuniti.
- . 2004. “Les pratiques et les spectacles sportifs au miroir de l’ethnologie.” In *Dispositions et pratiques sportives, Débats actuels en sociologie du sport*, a cura di Société de Sociologie du Sport de Langue Française, 115-128. Paris: L’Harmattan.
- . 2005. *Un corps pour soi*. Paris: PUF.
- . 2013. *Les pratiques et les spectacles sportifs au miroir de l’ethnologie*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay.
- Brown, Mike, e Barbara Humberstone, a cura di. 2016. *Seascapes: Shaped by the Sea*. London: Routledge.
- Brown, Mike, e Kimberley Peters, a cura di. 2018. *Living with the Sea: Knowledge, Awareness and Action*. London: Routledge.
- Bruant, Gérard. 1992. *Anthropologie du geste sportif: la construction sociale de la course à pied*. Paris: PUF.
- Bruce, Toni, e Christopher Hallinan. 2002. «Cathy Freeman: The Quest for Australian Identity». In *Sport Stars: The Cultural Politics of Sporting Celebrity*, a cura di David L. Andrews e Steven J. Jackson, 257–69. New York: Routledge.
- Bruner, Jerome S. (1990) 1992. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*. Tradotto da E. Prodon. Torino: Bollati Boringhieri.
- Brymer, Eric, Greg Downey, e Tonia Gray. 2009. «Extreme Sports as a Precursor to Environmental Sustainability». *Journal of Sport & Tourism* 14 (2–3): 193–204.
- Brymer, Eric, e Robert Schweitzer. 2013. «Extreme sports are good for your health: a phenomenological understanding of fear and anxiety in extreme sport». *Journal of health psychology* 18 (4): 477–487.
- Buckley, Ralf. 2002. «Surf Tourism and Sustainable Development in Indo-Pacific Islands. I. The Industry and the Islands». *Journal of Sustainable Tourism* 10 (5): 405–24.

- Bukowczyk, John J. 2016. «California Dreamin', Whiteness, and the American Dream». *Journal of American Ethnic History* 35 (2): 91.
- Bulian, Giovanni. 2012. «Dalla brezza alla tempesta: Concezioni del rischio nella classificazione dei venti a Kuzaki (Giappone)». *La Ricerca Folklorica*, n. 66: 75–84.
- Burchill, Geoff. 2005. *Passion, Power & Prejudice: A Remarkable Untold Account of a Magic City in the Making: Gold Coast, Australia*. Moorooka: Boolarong Press.
- Butera, Karina J. 2008. «'Neo-Mateship' in the 21st Century: Changes in the Performance of Australian Masculinity». *Journal of Sociology* 44 (3): 265–81.
- Butt, Tony. (2002) 2014. *Surf Science: An Introduction to Waves for Surfing*. Honolulu; Penzance: University of Hawaii Press.
- Butts, Steven L. 2001. «'Good to the Last Drop': Understanding Surfers' Motivations». *Sociology of Sport Online-SOSOL* 4 (1): 1–7.
- Byfield, B. 2002. «Women and Surfing: Gendered Experiences and Participatory Exclusion in Subcultural Space». Unpublished PhD thesis: Exeter.
- Caillois, Roger. 1957. «Unity of Play: Diversity of Games». *Diogenes* 5 (19): 92–121.
- . (1958) 2013. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*. Milano: Bompiani.
- Callède, Jean-Paul. 1985. «La sociabilité sportive: intégration sociale et expression identitaire». *Ethnologie française* XV (4): 327–344.
- Calogirou, Claire, e Marc Touché. 1995. «Sport-passion dans la ville: le skateboard». *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, n. 25: 37–48.
- Camorrino, Antonio. 2018a. «Una vita eroica. Il significato dello sport nell'immaginario della "società del rischio"». *Im@ go. A Journal of the Social Imaginary* 11: 211–26.
- . 2018b. «Green Spirituality and Physical Culture. Extreme Sports and the Imagery of Wilderness». *Societies* 8 (4): 96.
- Campbell, Colin. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell. Trad. It. 1992. *L'etica romantica e lo spirito del consumismo moderno*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Camy, Jean. 1995. «Les quilles en Gascogne: Entre jeu et sport». *Terrain*, n. 25 (settembre): 61–72.
- Canniford, Robin, e Eminegül Karababa. 2013. «Partly primitive: discursive constructions of the domestic surfer». *Consumption Markets & Culture* 16 (2): 119–44.

- Canniford, Robin, and Avi Shankar. 2013. «Purifying Practices: How Consumers Assemble Romantic Experiences of Nature». *Journal of Consumer Research* 39 (5): 1051–69.
- Cardona, Giorgio R. (1985) 1995. *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Roma: Laterza.
- Carroll, Nick. 2016. «Coastalwatch Shark Discussion Live From Ballina – Replay». Coastalwatch.com. 8 ottobre 2016.
<https://www.coastalwatch.com/environment/20580/coastalwatch-shark-discussion-live-from-ballina-replay>.
- Cashman, Richard I. 1995. *Paradise of Sport: The Rise of Organised Sport in Australia*. Melbourne: Oxford University Press.
- Cave, Diana Oliva. 2018. «The Nippers Way of Life». *The New York Times*, 23 marzo 2018. <https://www.nytimes.com/2018/03/21/world/australia/the-nippers-way-of-life.html>.
- Chartier, Roger. 1994. «Avant-propos». In *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, a cura di Norbert Elias e Eric Dunning, 7-24. Paris: Fayard.
- Cherchi, Placido, e Giulio Angioni. 1987. «Il sapere della mano». *La Ricerca Folklorica*, n. 15 (aprile): 123.
- Cheshire, Lynda, e Geoffrey Lawrence. 2005. «Neoliberalism, Individualisation and Community: Regional Restructuring in Australia». *Social Identities* 11 (5): 435–45.
- Chevé, Dominique, Cheikh Tidiane Wane, Marianne Barthélémy, Abdoul Wahid Kane, e Ibrahima Sow. 2014. *Corps en lutte: l'art du combat au Sénégal*. Paris: CNRS Éditions.
- Ciannameo, Anna. 2012. «Storie di vita, racconti di malattia e migrazione. I simboli, le ragioni, i sintomi del Mal de Chagas nella periferia di Buenos Aires.» *Antropologia* 14: 147–79.
- Cilento, Nicholas J., e Darryl N. Jones. 1999. «Aggression by Australian Magpies *Gymnorhina tibicen* Toward Human Intruders». *Emu - Austral Ornithology* 99 (2): 85–90.
- Cirese, Alberto M. (1971) 2003. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- City of Gold Coast. 2015. *Gold Coast Surf Management Plan*.
<http://www.goldcoast.qld.gov.au/thegoldcoast/surf-management-plan-23579.html>.
- Clark, John R. K. 2011. *Hawaiian Surfing: Traditions from the Past*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Classen, Constance. 1993. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. London ; New York: Routledge.
- . 1997. «Foundations for an Anthropology of the Senses». *International Social Science Journal* 153: 401–12.
- Clément, Jean-Paul. 1983, «La pratique de l'aïki-do en France: “contre-culture” ou “avant-garde” culturelle?». In *Sports et sociétés contemporaines. Actes du 8^o Symposium de l'ICSS, 1983*, a cura di Société de Sociologie du Sport, Paris, Société française de sociologie du sport.
- Clemente, Pietro. 2011. «L'antropologia del patrimonio culturale». In *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, a cura di Luisa Faldini e Elena Pili, 295–317. Roma: CISU.
- Coakley, Jay. 2011. «Ideology Doesn't just Happen: Sports and Neoliberalism». *Revista de ALESDE Associación Latinoamericana de Estudios Socioculturales del Deporte* 1 (1): 67–84.
- Coakley, Jay J., e Eric Dunning. 2000. *Handbook of Sports Studies*. London: Sage.
- Coastalwatch. 2016. «The Step-By-Step Guide On Shark Bite First Aid». Coastalwatch.com. 29 ottobre 2016.
<https://www.coastalwatch.com/surfing/20685/the-step-by-step-guide-on-shark-bite-first-aid>.
- Coates, Emily. 2009. «On the edge: leisure, consumption and the representation of adventure sports». *Journal of Adventure Education and Outdoor Learning* 9 (2): 171–75. <https://doi.org/10.1080/14729670903481134>.
- Coffey, Amanda. 1999. *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*. Thousand Oaks: SAGE.
- Cohen, Anthony P., a cura di. 2000. *Signifying identities: anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London ; New York: Routledge.
- Cohen, Einat Bar-On. 2006. «Kime and the Moving Body: Somatic Codes in Japanese Martial Arts». *Body & Society* 12 (4): 73–93.
- . 2009. «Survival, an Israeli Ju Jutsu School of Martial Arts: Violence, Body, Practice and the National». *Ethnography* 10 (2): 153–83.
- Colajanni, Antonino. 2011. «Azioni». In *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a cura di Cecilia Pennacini, 53–92. Roma: Carocci.
- Colling, Terry. 1992. *Beyond mateship: understanding Australian men*. East Roseville: Simon & Schuster.
- Comer, Krista. 2010. *Surfer Girls in the New World Order*. Durham: Duke University Press.

- . 2016. «“We’re Blacksurfing”: Public History and Liberation Politics in White Wash». *Journal of American Ethnic History* 35 (2): 68–78.
- Comley, Cassie. 2011. «Fall in line: How surfers’ perceptions of localism, territoriality and waves as limited resources influence surf-related aggression». *McNair Scholars Research Journal* 15: 15–29.
- . 2016. «“We Have to Establish Our Territory”: How Women Surfers ‘Carve out’ Gendered Spaces within Surfing». *Sport in Society* 19 (8–9): 1289–98.
- . 2018. «“Mexicans Don’t Surf” An Intersectional Analysis of Mexican American’s Experiences with Sport». In *Surfing, Sex, Genders and Sexualities*, a cura di lisahunter, 91–109. New York: Routledge.
- Connell, R. W. 2000. *The Men and the Boys*. Berkeley: University of California Press.
- . 2005. *Masculinities*. Berkeley: University of California Pr.
- Corbin, Alain. (1988) 1990. *L’invenzione del mare: l’Occidente e il fascino della spiaggia: 1750-1840*. Venezia: Marsilio.
- , a cura di. (1995) 1996. *L’invenzione del tempo libero: 1850-1960*. Roma; Bari: Laterza.
- Cosgrove, Denis, e Stephen Daniels. 1988. *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Craven, Ian, Martin Gray, and Geraldine Stoneham. 1994. *Australian Popular Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos* 18 (1): 5–47.
- . 2003. «Incorporazione e fenomenologia culturale». *Antropologia* 3 (3): 19–42.
- Dal Lago, Alessandro. (1990) 2001. *Descrizione di una battaglia: i rituali del calcio*. Bologna: Mulino.
- Darbon, Sébastien. 1995. *Rugby: mode de vie. Ethnographie d’un club Saint-Vincent-de-Tyrosse*. Paris: Jean-Michel Place.
- . 1999. *Rugby d’ici: une manière d’être au monde*. Paris: Autrement.
- . 2002. «Pour une anthropologie des pratiques sportives. Propriétés formelles et rapport au corps dans le rugby à XV». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d’anthropologie des techniques*, n. 39: 1–27.
- Dardot, Pierre, e Christian Laval. (2009) 2013. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*. Roma: DeriveApprodi.

- Daskalos, Christopher T. 2007. «Locals Only! The Impact of Modernity on a Local Surfing Context». *Sociological Perspectives* 50 (1): 155–73.
- Dawson, Kevin. 2009. «Swimming, Surfing and Underwater Diving in Early Modern Atlantic Africa and the African Diaspora». In *Navigating African Maritime History*, a cura di Carina E. Ray e Jeremy Rich, 81–116. Liverpool: Liverpool University Press.
- De Certeau, Michel. (1990) 2010. *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Lavoro.
- De Martino, Ernesto. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- . (1962) 2002. *Furore Simbolo Valore*. Milano: Feltrinelli.
- . (1948) 2007. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dedekorkut-Howes, Aysin, e Severine Mayere. 2016. «City with/out a plan». In *Off the Plan: The Urbanisation of the Gold Coast*, a cura di Caryl Bosman, Aysin Dedekorkut-Howes, e Andrew Leach, 135–50. Clayton South: Csiro.
- Dedekorkut-Howes, Ayşın, e Caryl Bosman. 2015. «The Gold Coast: Australia's Playground?» *Cities* 42 (febbraio): 70–84.
- Defrance, Jacques. 1995. «L'autonomisation du champ sportif. 1890-1970». *Sociologie et sociétés* 27 (1): 15–31.
- Dei, Fabio, a cura di. 1992. «Il calcio: una prospettiva antropologica». *Ossimori* 1.
- . 2002. «Antropologia critica e politiche del patrimonio. Una discussione.» *Antropologia Museale*, 2: 34-7.
- . 2011. «La materia del quotidiano. Introduzione». In *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, a cura di Silvia Bernardi, Fabio Dei, e Pietro Meloni, 5–23. Pisa: Pacini.
- Delamont, Sara, Neil Stephens, e Cláudio Campos. 2017. *Embodying Brazil: an ethnography of diasporic capoeira*. New York: Routledge.
- De Sanctis Ricciardone, Paola. 1993. intervento in «Il calcio: una prospettiva antropologica», a cura di Fabio Dei, *Ossimori*, 1: 16-18.
- . 1994. *Antropologia e gioco*. Napoli: Liguori.
- Descola, Philippe. (2005) 2014. *Oltre natura e cultura*. Firenze: Seid.
- Deuter, Margaret, Jennifer Bradbery, e Joanna Turnbull. 2015. *Oxford Advanced Learner's Dictionary - 9th Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Di Blasi, Simone. 2015. «Le strutture antropologiche dell'immaginario di Gilbert Durand». *Im@ go. A Journal of the Social Imaginary*, n. 3: 146–149.

- Dietrich, Knut, a cura di. 2001. *How Societies Create Movement Culture and Sport: International Seminar: 21 June - 24 June in Copenhagen*. Copenhagen: Institute of Exercise and Sport Sciences, University of Copenhagen.
- Dine, Philip. 2001. *French Rugby Football: A Cultural History*. Oxford; New York: Berg.
- . 2012. *Sport and Identity in France: Practices, Locations, Representations*. Oxford; New York: Peter Lang.
- . 2014. «Une Certaine Idée Du Rugby: Sport, Media and Identity in a ‘Glocalised’ Game». *French Cultural Studies* 25 (1): 54–69.
- Doherty, Sean. 2004. *MP: The Life of Michael Peterson*. Sydney: HarperCollins.
- Donnelly, Michele. 2006. «Studying Extreme Sports: Beyond the Core Participants». *Journal of Sport and Social Issues* 30 (2): 219–24.
- Donnelly, Peter, e Kevin Young. 1988. «The Construction and Confirmation of Identity in Sport Subcultures». *Sociology of Sport Journal* 5 (3): 223–40.
- Doran, Robert. 2015. *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, Mary (1970) 1979. *I simboli naturali*. Torino: Einaudi.
- . (1994) 1996. *Rischio e colpa*. Bologna: Il Mulino.
- . 1997. «In Defence of Shopping». In *The Shopping Experience*, a cura di Pasi Falk e Colin Campbell, 15–30. London: SAGE.
- Douglas, Mary, e Baron Isherwood. (1979) 2013. *Il mondo delle cose: oggetti, valori, consumo*. Bologna: Il Mulino.
- Douglas, Mary, e Aaron Wildavsky. 1983. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Downey, Greg. 2015. «Beneath the Horizon: The Organic Bodys Role in Athletic Experience». In *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*, a cura di Kalpana Ram e Christopher Houston. Indianapolis: Indiana University Press.
- . 2016. «‘As Real As It Gets!’ Producing hyperviolence in mixed martial arts». *JOMEK Journal*, n. 5. <http://doi.org/10.18573/j.2014.10268>.
- Dubal, Sam. 2010. «The Neoliberalization of Football: Rethinking Neoliberalism through the Commercialization of the Beautiful Game». *International Review for the Sociology of Sport* 45 (2): 123–46.

- Duinen, Jared van. 2013. «Playing to the ‘Imaginary Grandstand’: Sport, the ‘British World’, and an Australian Colonial Identity». *Journal of Global History* 8 (02): 342–64.
- Dunning, Eric. 1973. «The structural-functional properties of folk-games and modern sports», *Sportwissenschaft* 3: 215-232.
- . 1993. «Sport in the Civilising Process: Aspects of the Development of Modern Sport», in *The Sports Process: A Comparative and Developmental Approach*, a cura di Joseph Maguire, Robert E. Pearton, Eric Dunning, 39-70. Leeds: Human Kinetics.
- Dupre, Karine, e Caryl Bosman. 2017. «Development Versus Coastal Protection: The Gold Coast Case Study (Australia)». *Études Caribéennes*, n. 36 (aprile): 1-18.
- Durand, Gilbert. (1960) 2009. *Le strutture antropologiche dell’immaginario: introduzione all’archetipologia generale*. Bari: Dedalo.
- Duret, Pascal. 1993. *L’héroïsme sportif*. Paris: PUF.
- Durkheim, Émile. (1912) 1963. *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Dutton, Geoffrey. 1985. *Sun, Sea, Surf, and Sand: The Myth of the Beach*. Melbourne; New York: Oxford University Press.
- Dyck, Noel. 2000. *Games, Sports and Cultures*. Oxford: Berg.
- . 2004. «Getting into the Game: Anthropological Perspectives on Sport: Introduction». *Anthropologica* 46 (1): 3–8.
- Dyck, Noel, e Eduardo P. Archetti, a cura di. 2003. *Sport, Dance and Embodied Identities*. Oxford: Berg.
- Edwards, Naomi, e Rebecca Jane Olive. 2017. «The Marginalisation of Women in Surf Management Boards». International Surfing Symposium, 13-17 marzo 2017. Currumbin.
- Eichberg, Henning. 1998. *Body Cultures: Essays on Sport, Space, and Identity*. London ; New York: Routledge.
- Elder, Catriona. 2007. *Being Australian: Narratives of National Identity*. Sydney: Allen & Unwin.
- Elias, Norbert, e Eric Dunning. (1986) 1993. *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams, e Arthur P. Bochner. 2011. «Autoethnography: an overview». *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* 36 (4): 273–290.

- Engle, John. 2015. *Surfing in the Movies: A Critical History*. Jefferson: McFarland.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- Evans, Raymond. 2007. *A History of Queensland*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Evers, Clifton. 2004. «Men who surf». *Cultural Studies Review* 10 (1): 27–41.
- . 2005. «Becoming-man, Becoming-wave». Unpublished PhD thesis. Sydney: University of Sydney.
- . 2006. «How to Surf». *Journal of Sport and Social Issues* 30 (3): 229–43.
- . 2008. «The Cronulla Race Riots: Safety Maps on an Australian Beach». *South Atlantic Quarterly* 107 (2): 411–29.
- . 2009. «‘The Point’: Surfing, Geography and a Sensual Life of Men and Masculinity on the Gold Coast, Australia». *Social & Cultural Geography* 10 (8): 893–908.
- Fabietti, Ugo. (1995) 2013. *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- . 2014. *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. Milano: Cortina.
- Fabietti, Ugo, e Vincenzo Matera. 1998. *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*. Roma: Carocci.
- Falaix, Ludovic. 2012. «Des vagues et des hommes: La glisse au cœur des résistances et contestations face à l'institutionnalisation des territoires du surf en Aquitaine». PhD thesis, Université de Pau et des Pays de l'Adour.
- . 2014. «L'habiter Des Surfeurs Face Au Ré-Enchantement Touristique Du Littoral Aquitain». *Loisir et Société / Society and Leisure* 37 (1): 132–50.
- , a cura di. 2017. *Surf à contre-courant*. Bordeaux: MSHA.
- Farley, Oliver R.L., Nigel K. Harris, e Andrew E. Kilding. 2012. «Physiological Demands of Competitive Surfing». *Journal of Strength and Conditioning Research* 26 (7): 1887–96.
- Farmer, Brad, e Andrew D. Short. 2007. «Australian national surfing reserves rationale and process for recognising iconic surfing locations». *Journal of Coastal Research* 50 (SI): 99–103.
- Farmer, Ricky J. 1992. «Surfing: Motivations, Values, and Culture». *Journal of Sport Behavior* 15 (3).

- Farrer, Douglas S. 2018. «Performance Ethnography». In *The Martial Arts Studies Reader*, a cura di Paul Bowman, 137–53. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Farris, Supplied. 2018. «Protest against Shark Nets in Ballina». ABC News, 26 giugno 2018. <https://www.abc.net.au/news/2018-06-26/protest-against-shark-nets-in-ballina/9906134>.
- Fasnacht, Géraldine, e Gilles Raveneau. 2006. «Amour de l'adrénaline et de la nature». *Ethnologie française* 36 (4): 687-9.
- Fassin, Didier, Frédéric Le Marcis, e Todd Lethata. 2008. «Life & Times of Magda A: Telling a Story of Violence in South Africa». *Current Anthropology* 49 (2): 225–46.
- Faure, Sylvia. 2000. *Apprendre par corps: socio-anthropologie des techniques de danse*. Paris: La Dispute.
- Featherstone, Mike. 1987. «Lifestyle and Consumer Culture». *Theory, Culture & Society* 4 (1): 55–70.
- , a cura di. (1990) 1996. *Cultura globale. Nazionalismo, globalizzazione e modernità*. Roma: Seam.
- . (1991) 2007. *Consumer Culture and Postmodernism*. 2nd ed. Theory, Culture & Society. Los Angeles: SAGE.
- Feld, Steven, e Keith H. Basso, a cura di. 1996. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Fendt, Laura S. 2015. «What is it like to be a surfer girl: A phenomenological exploration of women's surfing». PhD thesis, Lismore: Southern Cross University. <http://epubs.scu.edu.au/theses/447>.
- Fendt, Laura S., e Erica Wilson. 2012. «'I just push through the barriers because I live for surfing': how women negotiate their constraints to surf tourism». *Annals of Leisure Research* 15 (1): 4–18.
- Fendt, Laura Sophia, Erica Wilson, John Jenkins, Kay Dimmock, e Paul Weeks. 2014. «Presenting phenomenology: faithfully recreating the lived experiences of Surfer Girls». *Annals of Leisure Research* 17 (4): 398–416.
- Ferrero Camoletto, Raffaella. 2002. «Il gusto del rischio. Usi estremi del corpo nella società dei consumi». *Studi di Sociologia*, 19–36.
- . 2005. *Oltre il limite. Il corpo tra sport estremi e fitness*. Bologna: Il Mulino.
- . 2008. «Playing with Limits. Building the Body with Sports». *Equilibri* 12 (1): 37–46.

- Ferrero Camoletto, Raffaella, Davide Sterchele, e Carlo Genova. 2015. «Managing Alternative Sports: New Organisational Spaces for the Diffusion of Italian Parkour». *Modern Italy* 20 (3): 307–19.
- Fina, Anna De, Deborah Schiffrin, e Michael Bamberg. 2006. *Discourse and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finnegan, William. (2015) 2016. *Giorni selvaggi. Una vita sulle onde*. Roma: 66th and 2nd.
- . 2018. «Kelly Slater’s Shock Wave». *The New Yorker*, 10 dicembre 2018. <https://www.newyorker.com/magazine/2018/12/17/kelly-slaters-shock-wave>.
- Finney, Ben R, e James D. Houston. 1966. *Surfing, the Sport of Hawaiian Kings*. Rutland: C.E. Tuttle.
- . 1996. *Surfing: A History of the Ancient Hawaiian Sport*. San Francisco: Pomegranate Artbooks.
- Firth, Raymond. 1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. London: Routledge.
- . (1939) 1978. *Economia primitiva polinesiana*. Milano: Franco Angeli.
- Fisher, Kevin. 2005. «Economies of Loss and Questions of Style in Contemporary Surf Subcultures». *Junctures*, n. 4: 13–21.
- Fiske, John, Bob Hodge e Graeme Turner. 1987. *Myths of Oz: Reading Australian Popular Culture*. Sydney: Allen & Unwin.
- Fiske, Lloyd. 1983. «Surfalism and Sandiotics: The Beach in Oz Culture». *Australian Journal of Cultural Studies* 1: 120–149.
- Fitzgerald, Ross, Lyndon Thomas Megarrity, e David Symons. 2009. *Made in Queensland: A New History*. Brisbane: University of Queensland Press.
- Flynn, Pierce Julius. 1987. «Waves of Semiosis: Surfing’s Iconic Progression». *American Journal of Semiotics* 5 (3/4): 397–418.
- Ford, Nick, e David Brown. 2006. *Surfing and social theory: experience, embodiment and narrative of the dream glide*. London ; New York: Routledge.
- Foucault, Michel. (2004) 2005. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.
- . (1971) 2014. *L’ordine del discorso*. Torino: Einaudi.
- . (2001) 2016. *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France*. Milano: Feltrinelli.
- . (1966) 2016. *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*. Milano: BUR.

- Fournier, Laurent Sébastien. 2010. «La production ludique de l'identité: le jeu du "folk-football" au Royaume-Uni». *Ethnologies* 32 (1): 175–93.
- Fournier, Laurent Sébastien, e Gilles Raveneau. 2009. «Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps». *Journal des anthropologues* 112–113: 1–9.
- . 2012. «Anthropologie de la globalisation et cultures sportives». *Journal des anthropologues* 120–121: 1–16.
- Fox, J. R. 1961. «Pueblo Baseball: A New Use for Old Witchcraft». *The Journal of American Folklore* 74 (291): 9–16.
- Franceschi, Zeldia Alice, a cura di. 2012. «Storie di vita/Autobiografie». *Antropologia* 14.
- Francis, Beryl. 2012. «Before and After "Jaws": Changing Representations of Shark Attacks». *The Great Circle* 34 (2): 44–64.
- Franklin, Roslyn. 2012. «Making Waves: Contesting the Lifestyle Marketing and Sponsorship of Female Surfers». PhD thesis, Gold Coast: Griffith University.
- Frey, James H. 1991. «Social Risk and the Meaning of Sport». *Sociology of Sport Journal* 8 (2): 136–45.
- Gadbois, Jocelyn, Christine Dallaire, e Michael Robidoux. 2010. «Jouer, acte de construction identitaire?» *Ethnologies* 32 (1): 5–27.
- Gallini, Clara. 2003. *Patrie elettive: i segni dell'appartenenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gallini, Clara, e Gino Satta, a cura di. 2007. *Incontri etnografici: processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*. Roma: Meltemi.
- Galton, Barry. 1984. *Gladiators of the Surf: The Australian Surf Live Saving Championship - A History*. Frenchs Forest: AH & AW Reed.
- Gammon, Sean, e Sam Elkington, a cura di. 2015. *Landscapes of Leisure: Space, Place and Identities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gane, Nicholas. 2014. «The Emergence of Neoliberalism: Thinking Through and Beyond Michel Foucault's Lectures on Biopolitics». *Theory, Culture & Society* 31 (4): 3–27.
- García, Raúl Sánchez, e Dale C. Spencer. 2013. *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*. London; New York: Anthem Press.
- Geertz, Clifford. (1973) 1998. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- . (1983) 2001. *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino.

- Geurts, Kathryn Linn. 2002. *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California Press.
- Gherardi, Silvia. 2008. «Dalla comunità di pratica alle pratiche della comunità: breve storia di un concetto in viaggio». *Studi Organizzativi* 1: 49-72.
- Gherardi, Silvia, Davide Nicolini, e Francesca Odella. 1997. «Dal rischio alla sicurezza: il contributo sociologico alla costruzione di organizzazioni affidabili». *Quaderni di Sociologia*, n. 13 (aprile): 79–108.
- Gibson, Chris, e Andrew Warren. 2018. «Creative industries, global restructuring, and new forms of subcultural capitalism: the experience of Australia's surf industry». *Australian Geographer* 49 (3): 455–67.
- Gibson, Mark. 2001. «Myths of Oz Cultural Studies: The Australian Beach and “English” Ordinariness». *Continuum* 15 (3): 275–88.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gill, Peter, Robert Teese, e Christopher Sonn. 2014. «Masculine Identity Negotiation in Everyday Australian Life: An Ethno-Discursive Study in a Gym Setting». *International Journal of Men's Health* 13 (1): 42–59.
- Gilio-Whitaker, Dina. 2017. «The Complicated History of Indigenous Knowledge and Colonial Entanglements in Surfing», *Link TV*, 10 August 2017 (URL: <https://www.linktv.org/shows/earth-focus/a-history-of-indigenous-knowledge-and-colonial-entanglements-in-surfing>).
- Gillis, John R. 2012. *The Human Shore: Seacoasts in History*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Godelier, Maurice. (1996) 2013. *L'enigma del dono*. Milano: Jaca Book.
- Goffman, Erving. (1959) 1997. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino.
- . (1974) 2001. *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*. Roma: Armando.
- . (1969) 2009. *L'interazione strategica*. Bologna: Il Mulino.
- Goodwin, Charles. 1994. «Professional Vision». *American Anthropologist* 96 (3): 606–33.
- Goody, Jack. 1977. «Against “Ritual”: Loosely Structure Thoughts on a Loosely Defined Topic». In *Secular Ritual*, a cura di Sally F. Moore e Barbara G. Myerhoff, 25–35. Amsterdam: Van Gorcum.

- . 2002. «The Anthropology of the Senses and Sensations». *La Ricerca Folklorica*, n. 45 (aprile): 17-28.
- Graeber, David. (2004) 2006. *Frammenti di antropologia anarchica*. Milano: Elèuthera.
- Grasseni, Cristina. 2004. «Skilled Vision. An Apprenticeship in Breeding Aesthetics». *Social Anthropology* 12 (1): 41–55.
- Grasseni, Cristina, e Francesco Ronzon. 2004. *Pratiche e cognizione: note di ecologia della cultura*. Roma: Meltemi.
- Gregory, Chris A. 1982. *Gifts and Commodities*. Cambridge: Academic Press.
- Griffiths, Ellie. 2016. «The History Of Australia’s Iconic Surf Brand: Billabong». Culture Trip. 3 settembre 2016.
<https://theculturetrip.com/pacific/australia/articles/the-history-of-australias-iconic-surf-brand-billabong/>.
- Grilli, Simonetta, a cura di. 2014. *Per-formare corpi. Esperienze e rappresentazioni*. Milano: Unicopli.
- Guardian. 2016. «Surfers Face Monster Waves as Big Wave Tour Hits Nazaré – in Pictures». *The Guardian*, 21 dicembre 2016.
<https://www.theguardian.com/sport/gallery/2016/dec/21/surfers-face-monster-waves-as-big-wave-tour-hits-nazare-in-pictures>.
- Guibert, Christophe. 2006a. «Politiques de communication et identifications territoriales différenciées : les usages politiques des vagues et de l’univers du surf par les municipalités de la côte Aquitaine». *Téoros. Revue de recherche en tourisme* 25 (2): 62–71.
- . 2006b. «Hossegor : “le surf” ou “l’élégance” ? Une double identification territoriale». *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n. 100 (giugno): 89–96.
- . 2006c. *L’univers du surf et stratégies politiques en Aquitaine*. Paris: Editions L’Harmattan.
- . 2012. «Surf et “ contre-culture ” : la dimension symbolique des constructions journalistiques de la presse spécialisée en France». *Sciences sociales et sport*, n. 4 (dicembre): 11–39.
- Guilbert, Sébastien. 2010. «Violence et Capital Symbolique: L’exemple Du Sport». *French Cultural Studies* 21 (1): 19–30.
- Gumbel, Andrew. 2018. «World Surf League to Offer Equal Prize Money to Men and Women». *The Guardian*, 7 settembre 2018.
<https://www.theguardian.com/sport/2018/sep/07/world-surf-league-gender-pay-gap>.

- Gupta, Akhil, e James Ferguson. 1992. «Beyond “culture”: Space, identity, and the politics of difference». *Cultural anthropology* 7 (1): 6–23.
- . 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Gusman, Alessandro. 2011. «Sensazioni». In *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a cura di C. Pennacini, 29–51. Roma: Carocci.
- Guttman, Allen. (1978) 2004. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports, Updated Edition*. New York: Columbia University Press.
- Hafstein, Valdimar T. 2004. «The Politics of Origins: Collective Creation Revisited». *Journal of American Folklore* 117 (465): 300–315.
- . 2009. «Intangible Heritage as a List». In *Intangible Heritage*, a cura di Laurajane Smith e Natsuko Akagawa, 93–111. London ; New York: Routledge.
- . 2012. «Cultural Heritage». In *A Companion to Folklore*, a cura di Regina F. Bendix e Galit Hasan-Rokem, 500–519. Malden: Wiley-Blackwell.
- Hajdu, Joseph G. 1999. «Japanese capital on Australia’s gold coast as a catalyst of a Localist-Globalist conflict on national identity». *Global Society* 13 (3): 327–47.
- . 2005. *Samurai in the Surf: The Arrival of the Japanese on the Gold Coast in the 1980s*. Canberra: Pandanus.
- Hallinan, Chris. 1991. «Aborigines and Positional Segregation in Australian Rugby League». *International Review for the Sociology of Sport* 26 (2): 69–79.
- Hallinan, Chris, e Barry Judd. 2007. «“Blackfellas” Basketball: Aboriginal Identity and Anglo-Australian Race Relations in Regional Basketball». *Sociology of Sport Journal* 24 (4): 421–36.
- . 2009. «Race relations, Indigenous Australia and the social impact of professional Australian football». *Sport in Society* 12 (9): 1220–35.
- Hamayon, Roberte. 2012. *Jouer: Etude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris: La Découverte.
- . (2012) 2016. *Why we play: an anthropological study*. Chicago: Hau.
- Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hannerz, Ulf. (1992) 1998. *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*. Bologna: Il Mulino.
- . (1996) 2001. *La diversità culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Hargreaves, Jennifer. 1994. *Sporting Females: Critical Issues in the History and Sociology of Women’s Sport*. London ; New York: Routledge.

- Harper, Melissa. 2007. «Being Australian: Narratives of National Identity». *Australian Humanities Review* 45: 137–39.
- Harris, Reg. 1961. *Heroes of the Surf: Fifty Years' History of Manly Life Saving Club*. Sydney: Manly Surf Life Saving Club.
- Hartley, J. 2006. «The Public Sphere on the Beach». *European Journal of Cultural Studies* 9 (3): 341–62.
- Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. New York: Routledge.
- Helmreich, Stefan. 2010. «Human Nature at Sea». *Anthropology Now* 2 (3): 49–60.
- . 2011. «Nature/culture/seawater». *American Anthropologist* 113 (1): 132–144.
- Hénaff, Yannick Le, Stéphane Héas, Dominique Bodin, e Luc Robène. 2008. «Hématomes, éraflures, cicatrices: Les marques corporelles (involontaires?) comme métis du rugby». *Revue du MAUSS* 32 (2): 553–74.
- Henderson, Margaret. 2001. «A Shifting Line Up: Men, Women, and Tracks Surfing Magazine». *Continuum* 15 (3): 319–32.
- Herzfeld, Michael. 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton: Princeton University Press.
- . (1997) 2003. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli: L’Ancora del Mediterraneo.
- . 2004. *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hewes, Gordon W. 1948. «The Rubric “Fishing and Fisheries”». *American Anthropologist* 50 (2): 238–46.
- Heywood, Leslie. 2006. «Immanence, transcendence, and immersive practices: female athletes in US neoliberalism». *The Scholar and the Feminist Online* 4 (3). <http://sfonline.barnard.edu/sport/printlthe.htm>.
- Heywood, Leslie, e Mark Montgomery. 2012. «Economies of Surf – Evolution, Territorialism and the Erosion of Localism». In *Sport and Neoliberalism: Politics, Consumption, and Culture*, a cura di D. L. Andrews e M. Silk, 177–92. Philadelphia: Temple University Press.
- Hill, Lauren, e J. Anthony Abbott. 2009a. «Representation, Identity, and Environmental Action among Florida Surfers». *Southeastern Geographer* 49 (2): 157–70.
- . 2009b. «Surfacing Tension: Toward a Political Ecological Critique of Surfing Representations». *Geography Compass* 3 (1): 275–96.

- Hirsch, Eric, e Michael O’Hanlon, a cura di. 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford; New York: Clarendon Press.
- Holt, Robert A. 2012. «Cape Crusaders: An Ethnography Investigating the Surfing Subculture of Cape Naturaliste, Western Australia». Unpublished PhD thesis. Edith Cowan University.
- Holthouse, Hector. 1982. *Illustrated History of the Gold Coast*. Sydney: Reed.
- Horne, Donald. (1964) 1967. *The Lucky Country: Australia in the Sixties*. London: Penguin Books.
- Hough-Snee, Dexter Zavalza, e Alexander Sotelo Eastman. 2017. *The Critical Surf Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- Houseman, Michael, e Carlo Severi. 1998. *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub.
- Howe, David. 2004. *Sport, Professionalism and Pain: Ethnographies of Injury and Risk*. London ; New York: Routledge.
- Howell, Signe, a cura di. 1997. *The Ethnography of Moralities*. London ; New York: Routledge.
- Howes, David. 1991. *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press.
- . 2006. «Scent, sound and synaesthesia». *Handbook of material Culture*, 161–172.
- Hsu, Elisabeth. 2008. «The Senses and the Social: An Introduction». *Ethnos* 73 (4): 433–43.
- Hughes, Robert. (1986) 2011. *La riva fatale. L’epopea della fondazione dell’Australia*. Milano: Adelphi.
- Hughson, David, e John Inglis. 2000. «Merleau-Ponty in the Field: Towards a Sociological Phenomenology of Soccer Spaces». *Space and Culture* 3 (6): 115–32.
- Hugo, Victor. (1866) 2017. *I lavoratori del mare*. Milano: Rusconi Libri.
- Hull, Stephen Wayne. 1976. «A sociological study of the surfing subculture in the Santa Cruz area». M.A. dissertation, San Jose: San Jose State University.
- Ingold, Tim. 1990. «An Anthropologist Looks at Biology». *Man* 25 (2): 208.
- . 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Abingdon: Taylor & Francis.
- . 2001. «From the transmission of representations to the education of attention». In *The Debated Mind: Evolutionary Psychology Versus Ethnography*, a cura di Harvey Whitehouse. Oxford: Berg.

- . 2007. «Earth, Sky, Wind, and Weather». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13: 19–38.
- . 2016. *Ecologia della cultura*. Milano: Meltemi.
- Irwin, John. 1973. «Surfing: The Natural History of an Urban Scene». *Journal of Contemporary Ethnography* 2 (2): 131–60.
- Ishiwata, Eric. 2002. «Local Motions: Surfing and the Politics of Wave Sliding». *Cultural Values* 6 (3): 257–72.
- Izard, Michel. (1997) 2003. «A Proposito Dell'identità Etnica». In *L'identità*, a cura di Claude Lévi-Strauss, 286–96. Palermo: Sellerio.
- Izzo, Jean-Claude. (1997) 2001. *Marinai perduti*. Roma: E/O.
- J. J., a cura di. 2016. *Long bongs and Burleigh barrels*. Gold Coast: Fast Proof Press.
- Jackson, Michael. 1996a. «Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique». In *Things as They are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, a cura di Michael Jackson, 1–50. Bloomington: Indiana University Press.
- , a cura di. 1996b. *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Washington: Georgetown University Press.
- Jaggard, Ed. 1997. «Chameleons in the surf». *Journal of Australian Studies* 21 (53): 183–91.
- . 2001. «“Tempering the Testosterone”: Masculinity, Women and Australian Surf Lifesaving». *The International Journal of the History of Sport* 18 (4): 16–36.
- Janowski, Monica, e Tim Ingold, a cura di. 2012. *Imagining Landscapes: Past, Present and Future*. Farnham: Ashgate.
- Jarratt, Phil. 1977. “Jaw war on the North Shore.” *Surfer* 17(6), February/March 1977: 46–8.
- . 2012. *Surfing Australia: A Complete History of Surfboard Riding in Australia*. Melbourne: Hardie Grant Books.
- Järvinen, Margaretha. 2000. «The biographical illusion: Constructing meaning in qualitative interviews». *Qualitative inquiry* 6 (3): 370–391.
- Johansson, Thomas, e Jesper Andreasson. 2016. «The Gym and the Beach Globalization, Situated Bodies, and Australian Fitness». *Journal of Contemporary Ethnography* 45 (2): 143–167.
- Jones, David E. 2002. *Combat, Ritual, and Performance: Anthropology of the Martial Arts*. Westport: Praeger.

- Jones, Michael A. 1986. *A Sunny Place for Shady People: The Real Gold Coast Story*. Sydney: Allen & Unwin.
- Katz, Cindi, e Andrew Kirby. 1991. «In the Nature of Things: The Environment and Everyday Life». *Transactions of the Institute of British Geographers* 16 (3): 259.
- Kelly, John M. 1965. *Surf and Sea*. New York: Barnes.
- Kijas, Johanna, a cura di. 2008. *Everyone Knew Everyone: A Community History of Burleigh Heads*. Gold Coast: Gold Coast City Council.
- Kin, Megan. 2013. «Injured Surfer Officially Pronounced Dead». Northern Star. 2013. <https://www.northernstar.com.au/news/surf-accident-inevitable/1902068/>.
- King, Tanya J. 2005. «Crisis of meanings: Divergent experiences and perceptions of the marine environment in Victoria, Australia». *The Australian Journal of Anthropology* 16 (3): 350–365.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- . 2006. «World Heritage and Cultural Economics». In *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, a cura di Ivan Karp, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja, e Tomas Ybarra-Frausto, 161–202. Durham: Duke University Press.
- Kjeldgaard, Dannie, Søren Askegaard, e Dawn Iacobucci served as editor and Craig Thompson served as associate editor for this article. 2006. «The Glocalization of Youth Culture: The Global Youth Segment as Structures of Common Difference». *Journal of Consumer Research* 33 (2): 231–47.
- Klein, Alan M. 1993. *Sugarball: The American Game, the Dominican Dream*. New Haven: Yale University Press.
- Kluckhohn, Clyde. 1949. *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. University of Arizona Press. Trad. It. 1979. *Lo specchio dell'uomo*. Milano: Garzanti.
- Knijnik, Jorge Dorfman, Peter Horton, e Livia Oliveira Cruz. 2010. «Rhizomatic bodies, gendered waves: transitional femininities in Brazilian Surf». *Sport in Society* 13 (7–8): 1170–85.
- Kopnina, Helen, e Eleanor Shoreman-Ouimet, a cura di. 2017. *Routledge Handbook of Environmental Anthropology*. London ; New York: Routledge.
- Kopytoff, Igor. (1986) 2005. «La biografia culturale degli oggetti: la mercificazione come processo». In *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, a cura di Emanuela Mora, 77–113. Milano: Vita e Pensiero.

- Kozinets, Robert V. 2009. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Thousand Oaks: Sage.
- Krawietz, Birgit. 2012. «The Sportification and Heritagisation of Traditional Turkish Oil Wrestling». *The International Journal of the History of Sport* 29 (15): 2145–61.
- . 2014. «Sport and Nationalism in the Republic of Turkey». *The International Journal of the History of Sport* 31 (3): 336–46.
- Labov, William. 1973. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Laderman, Scott. 2014. *Empire in Waves: A Political History of Surfing*. Berkeley: University of California Press.
- Lai, Franco. 2000. *Antropologia del paesaggio*. Roma: Carocci.
- Lakoff, George, e Mark Johnson. (1980) 1998. *Metafora e vita quotidiana*. Milano: Bompiani.
- Lanagan, David. 2002. «Surfing in the Third Millennium: Commodifying the Visual Argot». *The Australian Journal of Anthropology* 13 (3): 283–91.
- Langseth, Tommy. 2012. «Liquid ice surfers—the construction of surfer identities in Norway». *Journal of Adventure Education and Outdoor Learning* 12 (1): 3–23.
- Laplantine, François. 2005. *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraèdre.
- Larsson, Björn. 2015. *Raccontare il mare*. Milano: Iperborea.
- Latour, Bruno. (1991) 2009. *Non Siamo Mai Stati Moderni. Saggio d'antropologia Simmetrica*. Milano: Elèuthera.
- Lattas, Andrew. 2007. «‘They Always Seem to Be Angry’: The Cronulla Riot and the Civilising Pleasures of the Sun». *The Australian Journal of Anthropology* 18 (3): 300–319.
- Lattas, Judy. 2007. «Cruising: ‘Moral Panic’ and the Cronulla Riot». *The Australian Journal of Anthropology* 18 (3): 320–35.
- Lave, Jean. 1988. *Cognition in Practice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Lave, Jean, e Etienne Wenger. (1990) 2006. *L'apprendimento situato, Dall'osservazione alla partecipazione attiva nei contesti sociali*. Trento: Erickson.
- Lawler, Kristin. 2011. *The American Surfer: Radical Culture and Capitalism*. New York; London: Routledge.

- Lazarow, Neil. 2008. «The rise and fall of the Superbank», 2008. <https://www.coastalwatch.com/surfing/3153/the-rise-and-fall-of-the-uperbank>.
- . 2009. «Using Observed Market Expenditure to Estimate the Value of Recreational Surfing to the Gold Coast, Australia». *Journal of Coastal Research*, 1130–34.
- . 2010. «Managing and Valuing Coastal Resources: An Examination of the Importance of Local Knowledge and Surf Breaks to Coastal Communities». PhD thesis, The Australian National University.
- Lazarow, Neil, Marc L. Miller, e Boyd Blackwell. 2008. «The value of recreational surfing to society». *Tourism in marine Environments* 5 (2–1): 145–158.
- Lazarow, Neil, e Rebecca Olive. 2017. «Culture, Meaning and Sustainability in Surfing». In *Sustainable Surfing*, a cura di Gregory Borne e Jess Ponting. Routledge.
- Le Breton, David. (1991) 1995. *Passione del rischio*. Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- . 1996. «Jeux symboliques avec la mort». *Communications* 61 (1): 51–67.
- . 2000. «Playing Symbolically with Death in Extreme Sports». *Body & Society* 6 (1): 1–11.
- . 2001. *Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin.
- . 2002. «Il corpo in pericolo. Antropologia delle attività fisiche e sportive a rischio». *Rassegna italiana di sociologia* 43 (3): 407–428.
- . (2006) 2007. *Il sapore del mondo: un'antropologia dei sensi*. Milano: Cortina.
- . (1990) 2007. *Antropologia del corpo e modernità*. Milano: Giuffrè.
- . (2012) 2017. *Sociologia del rischio*. Milano: Mimesis.
- LeCompte, Margaret D., e Jean J. Schensul. 1999. *Designing and Conducting Ethnographic Research*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Lefebvre, Henri. 1974. «La production de l'espace». *L'Homme et la société* 31 (1): 15–32.
- . (1974) 2018. *La produzione dello spazio*. Milano: Pgreco.
- Lejeune, Dominique. 2002. «Jeremy MacClancy (éd.) Sport, Identity and Ethnicity». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57 (5): 1415–16.
- Lenček, Lena, e Gideon Bosker. 1998. *The Beach: The History of Paradise on Earth*. New York: Viking.

- Leonard, Anne F. C., Lihong Zhang, Andrew J. Balfour, Ruth Garside, e William H. Gaze. 2015. «Human recreational exposure to antibiotic resistant bacteria in coastal bathing waters». *Environment International* 82 (settembre): 92–100.
- Leonard, Anne F. C., Lihong Zhang, Andrew J. Balfour, Ruth Garside, Peter M. Hawkey, Aimee K. Murray, Obioha C. Ukoumunne, e William H. Gaze. 2018. «Exposure to and colonisation by antibiotic-resistant E. coli in UK coastal water users: Environmental surveillance, exposure assessment, and epidemiological study (Beach Bum Survey)». *Environment International* 114 (maggio): 326–33.
- Levêque, Marc. 2014. «La dimension corporelle de l'émotion sportive». *Sociétés* 125 (3): 59.
- Levine, Steven Z. 1985. «Seascapes of the Sublime: Vernet, Monet, and the Oceanic Feeling». *New Literary History* 16 (2): 377.
- Lévi-Strauss, Claude. (1950) 1965. «Introduzione». In *Teoria generale della magia e altri saggi*, di Marcel Mauss. Torino: Einaudi.
- . (1958) 2009. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.
- Lewis, J. 2003. «In search of the postmodern surfer: Territory, terror and masculinity». In *Some Like it Hot: The Beach as a Cultural Dimension*, a cura di Allan Edwards, Keith Gilbert, e James Skinner, 58-76. Aachen: Meyer & Meyer Sport.
- Ligi, Gianluca. 2012. «Antropologia culturale e costruzione sociale del rischio». *La Ricerca Folklorica*, n. 66: 3–17.
- lisahunter. 2015. «Seaspace: Surfing the sea as pedagogy of self». In *Seascapes: Shaped by the Sea: Embodied Narratives and Fluid Geographies*, a cura di Mike Brown e Barbara Humberstone, 41-54. Farnham: Ashgate.
- . 2018. *Surfing, Sex, Genders and Sexualities*. London: Routledge.
- . 2019. «Sensory Autoethnography: Surfing Approaches for Understanding and Communicating “Seaspacetimes”». *Living with the Sea: Knowledge, Awareness and Action*, a cura di Mike Brown e Kimberley Peters, 100–113. London: Routledge.
- Litherland, Benjamin. 2018. *Wrestling in Britain: Sporting Entertainments, Celebrity and Audiences*. New York: Routledge.
- Löfgren, Orvar. (1999) 2001. *Storia delle vacanze*. Milano: Mondadori Bruno.
- London, Jack. (1911) 2016. *La crociera dello Snark*. Parma: Mattioli, Kindle.
- Longhurst, Robert. 1991. *The Heart of Paradise: The History of Burleigh Heads*. Gold Coast: Gold Coast City Council.

- . 1995. *Gold Coast: Our Heritage in Focus*. Brisbane: State Library of Queensland Foundation.
- Longhurst, Robert, Gold Coast (Qld.), e Council. 1996. *From Tallebudgera to the Tweed: An Early History of the Southern Gold Coast*. Southport: Gold Coast City Council.
- Loret, Alain. 1995. *Génération glisse: dans l'eau, l'air, la neige, la révolution du sport des 'années fun'*. Paris: Autrement.
- Lovell, Nadia. 1998. *Locality and belonging*. London Routledge.
- Low, Setha M, e Denise Lawrence-Zúñiga. 2003. *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden: Blackwell.
- Lupton, Deborah. (1999) 2003. *Il rischio. Percezione, simboli, culture*. Bologna: Il Mulino.
- Maccagno, Paolo. 2015. *Lungo lento. Maratona e pratica del limite*. Macerata: Quodlibet.
- MacClancy, Jeremy. 1996. *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.
- Macé, Éric. 2001. «Éléments d'une sociologie contemporaine de la culture de masse. A partir d'une relecture de L'Esprit du temps d'Edgar Morin». *Hermès*, n. 31: 235.
- Mach, Zdzisław. 1993. *Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology*. New York: State University of New York Press.
- Mack, John. (2011) 2012. *Storia del mare*. Bologna: Odoja.
- MacKenzie, Bruce. 2016a. «Surfer Labels New South Wales Shark Report “Lightweight”». Text. ABC News. 24 giugno 2016. <https://www.abc.net.au/news/2016-06-24/boardriders-group-president-labels-shark-report-lightweight/7542002>.
- Mackenzie, Bruce. 2016b. «Hundreds Turn out in Ballina to Support Shark Net Trial». Text. ABC News. 5 novembre 2016. <https://www.abc.net.au/news/2016-11-05/hundreds-turn-out-in-ballina-to-support-shark-net-trial/7998164>.
- Madden, Raymond. 2010. *Being Ethnographic: A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*. London: SAGE.
- Maffesoli, Michel. 1991. «The Ethic of Aesthetic». *Theory, Culture & Society* 8 (1): 7–20.
- Maillot, Adolphe. 2010. «“Sea, sex and sun” : la sexualité dans la mythologie du surf way of life». *Genre, sexualité & société*, n. 3 (giugno). <https://doi.org/10.4000/gss.1371>.

- Malighetti, Roberto, e Angela Molinari. 2016. *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*. Milano: Cortina.
- Mandin, François, e Gilles Raveneau. 2006. «Quand la pratique sportive croise le droit». *Ethnologie française* 36 (4): 669–76.
- Mangan, J.A. 1996. «'Muscular, Militaristic and Manly': The British Middle-class Hero as Moral Messenger». *The International Journal of the History of Sport* 13 (1): 28–47.
- Manning, Erin. 2007. *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manning, Frank E. 1981. «Celebrating Cricket: The Symbolic Construction of Caribbean Politics». *American Ethnologist* 8 (3): 616–32.
- Mansfield, Louise, e Belinda Wheaton, a cura di. 2013. *Leisure and the Politics of the Environment*. London: Routledge.
- Markula, Pirkko, e Richard Pringle. 2006. *Foucault, Sport and Exercise: Power, Knowledge and Transforming the Self*. London ; New York: Routledge.
- Martha, Cécile, e Jean Griffet. 2006. «Sauter dans le vide: le base-jump, le jeu le plus sérieux du monde». *Ethnologie française* 36 (4): 635-642.
- Mascia-Lees, Frances E., a cura di. 2011. *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Masoni, Alessandro. 2013. *Storia del Surf in Italia*. Firenze: Phasar.
- Massey, Doreen. 2010. «A global sense of place». In *A global sense of place*, a cura di Timothy S Oakes e Patricia L Price, 257–63. London ; New York: Routledge.
- Matera, Vincenzo. 2002. «Antropologia dei sensi. Osservazioni introduttive». *La Ricerca Folklorica*, n. 45: 7–16.
- Mathieson, Charlotte, a c. di. 2016. *Sea Narratives: Cultural Responses to the Sea, 1600–Present*. London: Palgrave Macmillan.
- Mattalucci, Claudia, a cura di. 2003. «Corpi». *Antropologia* 3.
- Mauss, Marcel. (1936) 1965. «Le tecniche del corpo». In *Teoria generale della magia e altri saggi*, 385–409. Torino: Einaudi.
- . (1923–1924) 2002. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.
- Maxwell, C. Bede. 1949. *Surf: Australians against the Sea*. Sydney: Angus and Robertson.
- Maynard, John. 2012. «Contested space – the Australian Aboriginal sporting arena». *Sport in Society* 15 (7): 987–96.

- Mazzetti, Ernesto. 2006. *Mare*. Napoli: Guida.
- McGloin, Colleen. 2005. «Surfing Nation(s) - Surfing Country(s)». PhD Thesis, Wollongong: University of Wollongong.
- . 2006. «Aboriginal Surfing: Reinstating Culture and Country». *International Journal of the Humanities* 4 (1): 93–99.
- McKay, James. 1991. *No Pain, No Gain? : Sport and Australian Culture*. New York ; Sydney : Prentice Hall.
- McKay, Jim, e Toby Miller. 1991. «From old boys to men and women of the corporation: the americanization and commodification of Australian sport». *Sociology of Sport Journal* 8 (1): 86–94.
- McNamee, Mike J., a cura di. 2007. *Philosophy, Risk and Adventure Sports*. London; New York: Routledge.
- McRobbie, Alexander. 1982. *The Surfer's Paradise Story*. Surfers Paradise: Pan News.
- . 1984. *The Fabulous Gold Coast*. Surfers Paradise: Pan News.
- . 1988. *The real Surfers Paradise: from seaside village to international resort*. Surfers Paradise: Pan News.
- . 1991. *Gold Coast Heritage: A Multicultural Triumph*. Surfers Paradise: Pan News.
- . 1995. *A Place for All People: The Story of the Surfers Paradise RSL Memorial Club*. Surfers Paradise: Surfers Paradise RSL Memorial Club.
- . 2000. *20th Century Gold Coast People*. Surfers Paradise: Gold Coast Arts Centre Press.
- McVeigh, Journalist Sarah. 2016. «Why Has Ballina Become the New “shark Attack Capital” of Australia?» Text. Triple j. 5 ottobre 2016.
<https://www.abc.net.au/triplej/programs/hack/why-has-ballina-become-the-new-shark-attack-capital-of-australia/7905776>.
- Meloni, Pietro. 2018. *Antropologia del consumo*. Roma: Carocci.
- Menesson, Christine. 2004. «Être une femme dans un sport “masculin”: Modes de socialisation et construction des dispositions sexuées». *Sociétés contemporaines* 55 (3): 69.
- . 2005. «Les “formes identitaires” sexuées des femmes investies dans des sports “masculins”». *Science & Motricité*, n. 54: 63–90.
- . 2006. «Le gouvernement des corps des footballeuses et boxeuses de haut niveau». *Clio*, n. 23 (aprile): 179–96.

- Menesson, Christine, e Jean-Paul Clément. 2009. «Boxer comme un homme, être une femme». *Actes de la recherche en sciences sociales* 179 (4): 76–91.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945) 2014. *Fenomenologia della percezione*. Tradotto da A. Bonomi. Bompiani.
- . (1942) 2009. *La struttura del comportamento*. Milano; Udine: Mimesis.
- Messner, Michael A. 1990. «When bodies are weapons: Masculinity and violence in sport». *International review for the sociology of sport* 25 (3): 203–220.
- Metusela, Christine, e Gordon Waitt. 2012. *Tourism and Australian Beach Cultures: Revealing Bodies*. Buffalo: Channel View Publications.
- Mewett, Peter G. 1999. «Fragments of a Composite Identity: Aspects of Australian Nationalism in a Sports Setting». *The Australian Journal of Anthropology* 10 (3): 357–75.
- Michon, Bernard, e Thierry Terret. 2005. *Pratiques sportives et identités locales*. Paris: L'Harmattan.
- Midol, Nancy. 1993. «Cultural dissents and technical innovations in the 'whiz' sports». *International Review for the Sociology of Sport* 28 (1): 23–32.
- Midol, Nancy, e Gérard Broyer. 1995. «Toward an Anthropological Analysis of New Sport Cultures: The Case of Whiz Sports in France». *Sociology of Sport Journal* 12 (2): 204–12.
- Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford; New York: Basil Blackwell.
- . 1997. *Capitalism: An Ethnographic Approach*. Oxford; Washington: Berg.
- . 1998a. *Shopping, Place, and Identity*. London; New York: Routledge.
- . 1998b. *Teoria dello shopping*. Roma: Editori Riuniti.
- . 2008. *Consumption: Critical Concepts in the Social Sciences. Vol. 1, Vol. 2.* London; New York: Routledge.
- . 2009. *Stuff*. Cambridge: Polity.
- . 2013. *Per un'antropologia delle cose*. Milano: Ledizioni.
- . 2014. *Cose che parlano di noi: un antropologo a casa nostra*. Bologna: Il Mulino.
- Miller, Taylor Claire. 2011. «Australian and Italian Surfing. A Comparative Study». MA dissertation, Sydney: University of Sydney.
- Miller, Toby. 2008. «Sport, Authenticity, Confession». *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 8 (4): 540–42.

- Mission Australia, a cura di. 2001. *Beyond the Green Room: History of Gold Coast Surfing Clubs: 1963-2001*. Coolangatta: Mission Australia.
- Mollona, Mao. 2002. «Ceux du “chaud”, ceux du “froid”. Fabriquer des outils à Sheffield». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n. 39 (settembre): 93–108.
- Molnar, Gyozo, e Laura Purdy. 2015. *Ethnographies in Sport and Exercise Research*. London ; New York: Routledge.
- Monaghan, Lee. 2006. «Fieldwork and the Body: Reflections on an Embodied Ethnography». In *The SAGE Handbook of Fieldwork*, a cura di Dick Hobbs e Richard Wright, 226–41. London: Sage.
- Mondardini Morelli, Gabriella. 1985. *La cultura del mare. Centri costieri del Mediterraneo fra continuità e mutamento*. Roma: Gangemi.
- . 1990. «Saperi e cattura nella pesca L’accesso al territorio del mare nel Golfo dell’Asinara». *La Ricerca Folklorica*, n. 21 (aprile): 43.
- . 2005. «Le acque del mare come luogo del limen: Riflessioni intorno alla leggenda di Cola Pesce». *La Ricerca Folklorica*, n. 51 (aprile): 75-83.
- Moore, Clive. 1998. «Colonial manhood and masculinities». *Journal of Australian Studies* 22 (56): 35–50.
- Moore, Keith. 2005. «Embracing the Make-believe—The Making of Surfers Paradise». *Australian Studies* 18 (1): 187–210.
- Moore, Philip. 2004. «Scouting an Anthropology of Sport». *Anthropologica* 46 (1): 37.
- Mora, Emanuela, a cura di. 2005. *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*. Milano: Vita e Pensiero.
- Morin, Edgar. (1962) 2005. *Lo spirito del tempo*. Milano: Meltemi.
- Moser, Patrick, a cura di. 2008. *Pacific passages: an anthology of surf writing*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Mullins, Patrick. 1990. «Tourist Cities as New Cities: Australia’s Gold Coast and Sunshine Coast». *Australian Planner* 28 (3): 37–41.
- . 1992. «Cities for Pleasure: The Emergence of Tourism Urbanization in Australia». *Built Environment* 18 (3): 187–98.
- Munn, Nancy D. 1977. «The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes». *Journal de La Société Des Océanistes* 33 (54): 39–53.
- Nardini, Dario. 2016a. *Gouren, la lotta bretone: etnografia di una tradizione sportiva*. Cargeghe (SS): Editoriale Documenta.

- . 2016b. «Gouren, the Breton Way to Wrestle». *Stadion International Journal of the History of Sport* 42: 13–30.
- . 2017a. «Lavori - Work ahead. Un’antropologia del surf sulla Gold Coast australiana». *CCT-SeeCity* (blog). 29 aprile 2017. <https://www.cct-seecity.com/2017/04/work-ahead-antropologia-del-surf-sulla-gold-coast-australiana/>.
- . 2017b. «Southerly. Vento da sud». *CCT-SeeCity* (blog). 26 luglio 2017. <https://www.cct-seecity.com/2017/07/southerly-vento-sud/>.
- . 2018. «Il Surfista, Eroe Romantico Nell’Australia Contemporanea. Un’analisi Etnografica a Partire Dal Caso Della Gold Coast». *Im@go. A Journal of the Social Imaginary* 0 (11): 62–83.
- Nardini, Dario, e Giuseppe Scandurra. «Campioni nello sport e nella vita? Ripensare e comunicare lo statuto educativo delle discipline sportive». Panel per il VI Convegno Società Italiana Antropologia Applicata (SIAA), Cremona, 13-15 dicembre 2018.
- Neff, Christopher. 2015. «The Jaws Effect: How Movie Narratives Are Used to Influence Policy Responses to Shark Bites in Western Australia». *Australian Journal of Political Science* 50 (1): 114–27.
- Noland, Carrie. 2009. *Agency and embodiment: performing gestures/producing culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Notelovitz, Gadiel. 2018. “Mick Fanning on overcoming personal tragedy, injuries and shark attack to become a surfing legend.” *Courier Mail*, 3 marzo 2018. URL: <http://www.couriermail.com.au/sport/more-sports/mick-fanning-on-personal-tragedy-careerthreatening-injuries-and-overcoming-it-all-to-become-a-threetime-world-champion/news-story/db635b8c16b1c7ac828026fd071b76de>.
- Occhilupo, Mark, e Tim Baker. 2008. *Occy: The Rise and Fall and Rise of Mark Occhilupo*. Sydney: Random House.
- Ochs, Elinor, e Lisa Capps. 1996. «Narrating the self». *Annual review of anthropology* 25 (1): 19–43.
- Ohl, Fabien. 2004. «Goût et culture de masse: l’exemple du sport». *Sociologie et sociétés* 36 (1): 209–28.
- O’Keefe, Jimmy. 2015. «The lost city of Gold». *Pacific Longboarder*, 2015.
- Olive, Rebecca. 2015. «Reframing Surfing: Physical Culture in Online Spaces». *Media International Australia* 155 (1): 99–107.
- . 2016a. «Surfing, Localism, Place-Based Pedagogies, and Ecological Sensibilities in Australia». In *Routledge International Handbook of Outdoor*

- Studies*, a cura di Barbara Humberstone, Heater Prince, e Karla A. Henderson, 501–10. Abingdon, Oxon: Routledge.
- . 2016b. «Women Who Surf: Female Difference, Intersecting Subjectivities and Cultural Pedagogies». In *The Pedagogies of Cultural Studies*, a cura di Andrew Hickey, 179–95. London ; New York: Routledge.
- Olive, Rebecca, Louise McCuaig, e Murray G. Phillips. 2015. «Women’s Recreational Surfing: A Patronising Experience». *Sport, Education and Society* 20 (2): 258–76.
- Olive, Rebecca, Holly Thorpe, Georgina Roy, Mihi Nemani, lisahunter, Belinda Wheaton, e Barbara Humberstone. 2016. «Surfing Together: Exploring the Potential of a Collaborative Ethnographic Moment». In *Women in Action Sport Cultures: Power, Identity and Experience*, a cura di Holly Thorpe and Rebecca Olive, 45–68. London: Palgrave Macmillan.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. (1995) 2009. «La Politica Del Campo. Sulla Produzione Di Dati in Antropologia». In *Vivere l’etnografia*, a cura di Francesca Cappelletto. Firenze: Seid.
- . 2015. *Epistemology, Fieldwork, and Anthropology*. London: Palgrave Macmillan
- Olivier, Steve. 2010. «‘Your Wave, Bro!’: Virtue Ethics and Surfing». *Sport in Society* 13 (7–8): 1223–33.
- Ormrod, Joan. 2005a. «Endless Summer (1964): Consuming Waves and Surfing the Frontier». *Film & History: An Interdisciplinary Journal of Film and Television Studies* 35 (1): 39–51.
- . 2005b. «‘Just the Lemon next to the Pie’: Apocalypse, History and the Limits of Myth in Big Wednesday (1978)». *Scope: An on-line Journal of Film Studies* 2005.
- . 2007. «Surf Rhetoric in American and British Surfing Magazines Between 1965 and 1976». *Sport in History* 27 (1): 88–109.
- . 2009. «Representing “Authentic” Surfer Identities in “Pure” Surf Films». In *On The Edge: Representing Adventure Sports*, a cura di Joan. Ormrod e Belinda Wheaton, 17–42. Eastbourne: Leisure Studies Association.
- Ormrod, Joan, e Belinda Wheaton, a cura di. 2009. *On the Edge: Leisure, Consumption and the Representation of Adventure Sports*. Eastbourne: Leisure Studies Association.
- Osmond, Gary. 2008 «‘Modest Monuments’?» *The Journal of Pacific History* 43 (3): 313–29.

- . 2011a. «Myth-Making in Australian Sport History: Re-Evaluating Duke Kahanamoku's Contribution to Surfing». *Australian Historical Studies* 42 (2): 260–76.
- . 2011b. «The Surfing Tommy Tanna». *The Journal of Pacific History* 46 (2): 177–95.
- . 2016. «The Duke Paoa Kahanamoku Statue at Freshwater: Motivations, Memory and Identity». *Sporting Traditions* 33 (1): 67.
- Osmond, Gary, Murray G. Phillips, and Mark O'Neill. 2006. «'Putting up Your Dukes': Statues Social Memory and Duke Paoa Kahanamoku». *The International Journal of the History of Sport* 23 (1): 82–103.
- Paasi, Anssi. 2003. «Region and Place: Regional Identity in Question». *Progress in Human Geography* 27 (4): 475–85.
- Page, Jim. 2002. «Is Mateship a Virtue?». *Australian Journal of Social Issues* 37 (2): 193–200.
- Palm Beach Surf Life Saving Club (Qld.) Inc, a cura di. 2005. *The best days - surfing, friends, dedication: a written and pictorial history of Palm Beach (Qld) Surf Life Saving Club's first 75 years*. Palm Beach (Qld): Palm Beach Surf Life Saving Club.
- Palumbo, Berardino. 2002. «Patrimoni-identità: lo sguardo di un etnografo». *Antropologia Museale* 1 (1): 14–19.
- . 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi.
- . 2006. «Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio». *Antropologia* 6 (7): 43–91.
- Parlebas, Pierre. 1981. *Lexique commenté en sciences de l'action motrice*. Paris: INSEP.
- . 1991. «Didactique et logique interne des APS». *Revue EPS* 228: 9-14.
- Parry, Jonathan. 1986. «The Gift, the Indian Gift and the "Indian Gift"». *Man* 21 (3): 453.
- Pawle, Fred, e Emily Ritchie. 2017. «Shark nets removed from NSW beaches to protect migrating whales». *The Australian*, 29 maggio 2017.
<https://www.theaustralian.com.au/news/shark-nets-removed-from-nsw-beaches-to-protect-migrating-whales/news-story/c8cd889861499ba869317c1665bba604>.
- Pearson, Kent. 1979. *Surfing Subcultures of Australia and New Zealand*. Brisbane: University of Queensland Press.

- . 1982a. «Surfies and Clubbies in Australia and New Zealand». *Journal of Sociology* 18 (1): 5–15.
- . 1982b. «Conflict, Stereotypes and Masculinity in Australian and New Zealand Surfing». *Journal of Sociology* 18 (2): 117–35.
- Pease, Bob. 2001. «Moving Beyond Mateship: Reconstructing Australian Men's Practices». In *A Man's World?: Changing Men's Practices in a Globalized World*, a cura di Bob Pease e Keith Pringle, 191–204. London ; New York: Zed Books.
- Penin, Nicolas. 2006. «Le sexe du risque». *Ethnologie française* 36 (4): 651–58.
- Pennacini, Cecilia. 2011. *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*. Roma: Carocci.
- Peretti-Watel, Patrick. 2000. *Sociologie du risque*. Paris: Armand Colin.
- Petrov, Petar. 2014. «National Styles of Wrestling in the Soviet Union and the Post-Soviet States: Political and Sociocultural Aspects of their Development and Use». *The International Journal of the History of Sport* 31 (4): 405–22.
- Phillips, Murray G., e Gary Osmond. 2009. «Filmic Sports History: Dawn Fraser, Swimming and Australian National Identity». *The International Journal of the History of Sport* 26 (14): 2126–42.
- . 2015. «Australia's Women Surfers: History, Methodology and the Digital Humanities». *Australian Historical Studies* 46 (2): 285–303.
- Phillips, Tim. 1998. «Popular views about Australian identity: research and analysis». *Journal of Sociology* 34 (3): 281–302.
- Piasere, Leonardo. 2002. *L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*. Roma ; Bari: Laterza.
- Pini, Barbara, e Josephine Previte. 2013. «Bourdieu, the Boom and Cashed-up Bogans». *Journal of Sociology* 49 (2–3): 256–71.
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London: SAGE.
- Pink, Sarah, e David Howes. 2010. «The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses». *Social Anthropology* 18 (3): 331–333.
- Pivato, Stefano. 1991. «Coppi et Bartali: un mythe entre politique, sport et imaginaire collectif.» in *Anthropologie du sport: perspectives critiques, Actes du colloque international francophone Paris-Sorbonne de l'A.F.R.I.S.E., 19-20 avril 1991*, a cura di Jacques Ardoino e Jean-Marie Brohm, 66-71. Paris: Matrice.
- . 1994. *L'era dello sport*. Firenze: Giunti.
- Pociello, Christian, a cura di. 1981. *Sports et société. Approche socioculturelle des pratiques*. Paris: Vigot.

- . 1983. *Le rugby ou la guerre des styles*. Paris: Métailié.
- Pociello, Christian. 1995. *Les cultures sportives. Pratiques, représentations et mythes sportifs*. Paris: PUF.
- Pociello, Christian, e Wladimir Andreff. 1996. *Sports et société: approche socio-culturelle des pratiques*. Paris: Ed. Vigot.
- Polanyi, Karl. (1944) 2010. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino: Einaudi.
- Ponting, Jess. 2009. *Consuming Nirvana: The Social Construction of Surfing Tourist Space*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Ponting, Jess, e Matthew McDonald. 2013. «Perfromance, Agency and Change in Surfing Tourist Space». *Annals of Tourism Research* 43 (ottobre): 415–34.
- Ponting, Jess, Matthew McDonald, e Stephen Wearing. 2005. «De-Constructing Wonderland: Surfing Tourism in the Mentawai Islands, Indonesia». *Loisir et Société / Society and Leisure* 28 (1): 141–62.
- Ponting, Jess, e Danny O’Brien. 2015. «Regulating “Nirvana”: Sustainable Surf Tourism in a Climate of Increasing Regulation». *Sport Management Review* 18 (1): 99–110.
- Porcello, Thomas, Louise Meintjes, Ana Maria Ochoa, e David W. Samuels. 2010. «The Reorganization of the Sensory World». *Annual Review of Anthropology* 39 (1): 51–66.
- Porter, Dilwyn. 2013. «Sport in Australian National Identity: Kicking Goals». *Sport in History* 33 (1): 117–20.
- Potts, Ruth, Aysin Dedekorkut-Howes, e Caryl Bosman. 2013. «Gold Coast Is Not Only All That Glitters: Understanding Visitor and Resident Perceptions of the Gold Coast». *Australian Planner* 50 (4): 316–27.
- Preston-Whyte, Robert. 2001. «Constructed Leisure Space: The Seaside at Durban». *Annals of Tourism Research* 28 (3): 581–96.
- . 2002. «Constructions of surfing space at Durban, South Africa». *Tourism Geographies* 4 (3): 307–28.
- Price, Charles Archibald, e Academy of the Social Sciences in Australia. 1991. *Australian National Identity*. Canberra: Academy of the Social Sciences in Australia.
- Prideaux, Bruce. 2004. «The Resort Development Spectrum: The Case of The Gold Coast, Australia». *Tourism Geographies* 6 (1): 26–58.

- Pringle, Richard. 2005. «Masculinities, Sport, and Power: A Critical Comparison of Gramscian and Foucauldian Inspired Theoretical Tools». *Journal of Sport & Social Issues* 29 (agosto): 256–78.
- Probyn, Elspeth. 2005. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pruneau, Jérôme. 2004. *Les joutes languedociennes: ethnologie d'un sport traditionnel*. Paris: L'Harmattan.
- Purdie, Nola, e Lynn Wilss. 2007. «Australian National Identity: Young Peoples? Conceptions of What It Means to Be Australian». *National Identities* 9 (1): 67–82.
- Queensland, Department of Local Government and Planning, Planning Information and Forecasting Unit, Gold Coast (Qld.), Council, Social Research Section, Gold Coast (Qld.), Council, e Social Research Section. 2004. *A Social Profile of Older People in Gold Coast City, 2004*. Gold Coast, Qld.: Gold Coast City Council.
- Queval, Isabelle. 2004. *S'accomplir ou se dépasser: essai sur le sport contemporain*. Paris: Gallimard.
- Raban, Jonathan. 1992. *The Oxford Book of the Sea*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Ram, Kalpana, e Christopher Houston. 2015. *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.
- Raveneau, Gilles. 2006. «Prises de risque sportives: représentations et constructions sociales». *Ethnologie française* 36 (4): 581–90.
- Remotti, Francesco. 2002. *Forme di umanità*. Milano: Mondadori.
- . 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma: Laterza.
- Renson, Ronald. 2010. “Jeux traditionnels.” In *Dictionnaire culturel du sport*, a cura di Michael Attali e Jean Saint-Martin. Paris: Armand Colin: 82-84.
- Renson, Roland, Eddy De Cramer, e Erik De Vroede. 1997. «Local Heroes: Beyond the Stereotype of the Participants in Traditional Games». *International Review for the Sociology of Sport* 32 (1): 59–68.
- Reynolds, Zachariah, e Nancy M Hritz. 2012. «Surfing as Adventure Travel: Motivations and Lifestyles». *Journal of Tourism Insights* 3 (1).
- Rielly, Derek, e Sam McIntosh. 2003. *Only a Surfer Knows the Feeling: The Story of Billabongs Surfwear Revolution*. Sydney: Rolling Youth Press.
- Rinehart, Robert E. 2000. “Emerging Arriving Sport: Alternatives to Formal Sports.” In *Handbook of Sports Studies*, a cura di Jay J. Coakley ed Eric Dunning, 504-20. London: Sage.

- Rinehart, Robert, e Synthia Sydnor. 2003. *To the Extreme: Alternative Sports, inside and Out*. Albany: State University of New York Press.
- Robène, Luc. 2010. "Technique." In *Dictionnaire culturel du sport*, a cura di Michael Attali e Jean Saint-Martin. Paris: Armand Colin.
- . 2017. «Technologies et techniques des sports: le regard de l'histoire et des sciences humaines et sociales». A cura di Luc Robène. *Movement & Sport Sciences - Science & Motricité*, n. 97: 1–7.
- Robène, Luc, e Yvon Leziart, a cura di. 2006a. *L'homme en mouvement. Histoire et anthropologie des techniques sportives. Vol. 1. Techniques sportives et société*. Paris: Chiron.
- . 2006b. *L'homme en mouvement. Histoire et anthropologie des techniques sportives. Vol. 2. Techniques sportives et culture*. Paris: Chiron.
- Rogelja, Nataša. 2004. «Izola's Fishermen between Yacht Clubs, Beaches, and State Borders: Connections between Fishing and Tourism». In *Contesting the Foreshore: Tourism, Society and Politics on the Coast*, a cura di Jeremy Boissevain e Tom Selwyn, 281–308. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Rosch, Eleanor. 1975. «Cognitive representations of semantic categories». *Journal of Experimental Psychology: General* 104 (3): 192–233.
- Rosch, Eleanor, e Carolyn B. Mervis. 1975. «Family resemblances: Studies in the internal structure of categories». *Cognitive Psychology* 7 (4): 573–605.
- Roy, Georgina, e Jayne Caudwell. 2012. «Women and Surfing Spaces in Newquay, Uk». In *Routledge Handbook of Sport, Gender and Sexuality*, a cura di Jennifer Hargreaves e Eric Anderson, 235–44. London: Routledge.
- Russo, Francesco Di, e Donatella Spinelli. 2010. «Sport Is Not Always Healthy: Executive Brain Dysfunction in Professional Boxers». *Psychophysiology* 47 (3): 425–34.
- Rutsky, Randolph L. 1999. «Surfing the Other: Ideology on the Beach». *Film Quarterly* 52 (4): 12–23.
- Sahlins, Marshall. (1972) 1980. *Economia dell'età della pietra*. Bompiani.
- . (1976) 1982. *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica*. Milano: Bompiani.
- . (2012) 2014. *La parentela: cos'è e cosa non è*. Milano: Elèuthera.
- Said, Edward W. (1978) 2013. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. 10 edizione. Milano: Feltrinelli.

- Samudra, Jaida Kim. 2008. «Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience». *American Ethnologist* 35 (4): 665–81.
- Sánchez García, Raúl, e Dominic Malcolm. 2010. «Decivilizing, Civilizing or Informalizing? The International Development of Mixed Martial Arts». *International Review for the Sociology of Sport* 45 (1): 39–58.
- Sands, Robert R. 1999. *Anthropology, Sport, and Culture*. Westport: Bergin & Garvey.
- . 2002. *Sport Ethnography*. Champaign: Human Kinetics.
- Sanga, Glauco. 2007. «Una modesta proposta: “interlocutori”, non “informatori”». *La Ricerca Folklorica* 56: 131–32.
- Sauter, Anne. 1995. «La maman et la putain: Les hommes, les femmes et le rugby». *Terrain*, n. 25 (settembre): 13–24.
- . (2000) 2014. «Être rugby» *Jeux du masculin et du féminin*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.
- Sapir, David J., e Christopher Crocker, a cura di. 1977. *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sassatelli, Roberta. 1995. «Processi di consumo e soggettività». *Rassegna italiana di sociologia* XXXVI (2): 169–205.
- . 1999. «Interaction order and beyond: A field analysis of body culture within fitness gyms». *Body & Society* 5 (2–3): 227–248.
- . 2006. «Corpi in forma. Fitness e palestra». In *Human Game. Vincitori e vinti*, a cura di Bonami E. et al., 252–261. Firenze: Fondazione Pitti Discovery.
- Satta, Gino. 2007. «Introduzione». In *Incontri etnografici: processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, a cura di Clara Gallini e Gino Satta, 10–26. Roma: Meltemi.
- Saumade, Frédéric. 2011. «Le rodéo américain sur la frontière du sport et de la tauromachie, ou de la diffusion considérée comme un système de transformations». *Ethnologie française* 41 (4): 655–65. Trad. it. 2011. «In critica della teoria diffusionista: La genesi del rodeo in America tra corrida spagnola e spettacolo originario dei nativi». *Lancillotto e Nausica. Critica e storia dello sport* 44: 18–29.
- Saunders, Kay. 1998. «‘Specimens of Superb Manhood:’ The Lifesaver as National Icon». *Journal of Australian Studies* 22 (56): 96–105.
- Sayeux, Anne-Sophie. 2005. «Surfeur, l’être au monde: Analyse socio-anthropologique de la culture de surfeurs, entre accords et déviance». PhD thesis, Rennes: Université de Rennes 2.

- . 2008. *Surfeurs, l'être au monde: Une analyse socio-anthropologique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- . 2010. «Au coeur de la vague. Comment peut-on être surfeur?». *ethnographiques.org*, n. 20-septembre 2010 Aux frontières du sport.
- Scandurra, Giuseppe, e Fulvia Antonelli. 2010. *Tranvieri: etnografia di una palestra di pugilato*. Roma: Aracne.
- Scarduelli, Pietro, a cura di. 2003. *Antropologia dell'Occidente*. Roma: Meltemi.
- . 2017. *Antropologia del nazionalismo: Stati Uniti, Unione europea, Russia*. Milano: Mimesis.
- Schechner, Richard. (2002) 2006. *Performance Studies, An Introduction, Second Edition*. New York: Routledge.
- Scheibel, Dean. 1995. «“Making waves” with burke: Surf Nazi culture and the rhetoric of localism». *Western Journal of Communication* 59 (4): 253–69.
- Scheper-Hughes, Nancy, e Margaret M. Lock. 1987. «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1): 6–41.
- Schiele, Bernard, a cura di. 2002. *Patrimoines et identités*. Québec: MultiMondes.
- Schmitt, Jean-Claude. 1978. «Le geste, la cathédrale et le roi». *L'Arc* 72: 9–12.
- Scott, Julie, e Tom Selwyn. 2011. *Thinking Through Tourism*. Oxford ; New York: Berg.
- Scott, Paul. 2003. «We shall fight on the seas and the oceans... we shall: Commodification, localism and violence». *M/C Journal* 6 (2). <http://journal.media-culture.org.au/0302/05-weshallfight.php>.
- . 2006. «Chicks on Sticks in Flicks: Women, Surfing, Celluloid». *Journal of Interdisciplinary Gender Studies: JIGS* 10 (1): 77-106.
- Segalen, Martine. 1994. *Les enfants d'Achille et de Nike: une ethnologie de la course à pied ordinaire*. Paris: Métailié.
- . (1998) 2002. *Riti e rituali contemporanei*. Bologna: Il Mulino.
- Shields, Rob. 1992. *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. London ; New York: Routledge.
- Simmel, Georg. (1900) 1984. *Filosofia del denaro*. Torino: Utet.
- . (1950) 1964. *The Sociology of Georg Simmel*. A cura di Kurt H. Wolff. New York: The Free Press.

- Simonica, Alessandro. 2007. «Turismo fra discorso, narrativa e potere». *La Ricerca Folklorica* 56: 7–29.
- . 2008. «Introduzione». In *La cultura dello sport*, di Hermann Bausinger, 9–34. Roma: Armando.
- Simonot, Suzanne. 2017. «Voice of the Surf Andrew McKinnon farewells airwaves after 28 years with Sea FM». *Gold Coast Bulletin*, 12 luglio 2017. <https://www.goldcoastbulletin.com.au/entertainment/voice-of-the-surf-andrew-mckinnon-farewells-airwaves-after-28-years-with-sea-fm/news-story/f55d29a0465132cebcac7b175c04a1ac>.
- Smith, M. Estellie. 1977. *Those Who Live from the Sea: A Study in Maritime Anthropology*. St. Paul: West Pub.
- Sobecki, Sebastian I., a cura di. 2011. *The sea and Englishness in the Middle Ages: maritime narratives, identity and culture*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Sorcinelli, Paolo. 1998. *Storia sociale dell'acqua: riti e culture*. Milano: Mondadori.
- Sotomayor, Sandra, e Carla Barbieri. 2016. «An Exploratory Examination of Serious Surfers: Implications for the Surf Tourism Industry: Surf Tourism and Serious Surfers». *International Journal of Tourism Research* 18 (1): 62–73.
- Soulé, Bastien, e Steve Walk. 2007. «Comment rester “alternatif”? Sociologie des pratiquants sportifs en quête d'authenticité subculturelle». *Corps* 1 (2): 67–72.
- Southorn, Ed. 2008. «You Should've Been Here Yesterday: Tales from Surfing Mythology». MA dissertation, Brisbane: University of Queensland.
- Spencer, Dale C. 2013. *Ultimate Fighting and Embodiment: Violence, Gender and Mixed Martial Arts*. London: Routledge.
- . 2014. «Sensing Violence: An Ethnography of Mixed Martial Arts». *Ethnography* 15 (2): 232–54.
- Stab Magazine. 2018. «Australian Surfing Has Lost A True Original». Stab Magazine. 27 luglio 2018. <https://stabmag.com/news/australian-surfing-has-lost-one-of-its-true-originals/>.
- staff, Guardian. 2016. «Teenage Surfer Attacked by Shark at Ballina's Lighthouse Beach». *The Guardian*, 26 settembre 2016, par. Environment. <https://www.theguardian.com/environment/2016/sep/26/teenage-surfer-attacked-by-shark-at-ballinas-lighthouse-beach>.
- Stedman, Leanne. 1997. «From Gidget to Gonad Man: surfers, feminists and postmodernisation». *The Australian and New Zealand journal of sociology* 33 (1): 75–90.

- Steinberg, Philip E. 1999. «Navigating to Multiple Horizons: Toward a Geography of Ocean-Space». *The Professional Geographer* 51 (3): 366–75.
- . 2001. *The Social Construction of the Ocean*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Stimson, Robert J., e John Minnery. 1998. «Why People Move to the “Sun-Belt”: A Case Study of Long-Distance Migration to the Gold Coast, Australia». *Urban Studies* 35 (2): 193–214.
- Stockwell, Stephen. 2012. «Crime capital of Australia: The Gold Coast on screen». *Studies in Australasian Cinema* 5 (3): 281–92.
- Stoddart, Brian. 1986. *Saturday Afternoon Fever: Sport in the Australian Culture*. North Ryde ; London: Angus & Robertson.
- Stoddart, Brian, e Keith A. Sandiford. 1998. *The Imperial Game: Cricket, Culture and Society*. Manchester: Manchester University Press.
- Stokes, Geoff, a cura di. 1997. *The Politics of Identity in Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoller, Paul. (1986) 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 1997. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stolz, Greg. 2011. «Dead Boy’s Family Back Magpie Killing». *The Courier Mail*, 7 settembre 2011. <https://www.couriermail.com.au/news/queensland/police-refuse-to-shoot-magpie-which-attacked-schoolgirl-at-tweed-heads/news-story/7d6f2ddc3097932e621e8fe49ef10da4>.
- Strang, Veronica. 2008. «Wellsprings of Belonging: Water and Community Regeneration in Queensland». *Oceania* 78 (1): 30–45.
- Stranger, Mark. 1999. «The Aesthetic of Risk: A Study of Surfing». *International Review for the Sociology of Sport* 34 (3): 265–76.
- . 2011. *Surfing Life: Surface, Substructure and the Commodification of the Sublime*. Farnham: Ashgate.
- Sutton-Smith, Brian. (1997) 2001. *The Ambiguity of Play*. London: Harvard University Press.
- Swidler, Ann. 1986. «Culture in Action: Symbols and Strategies». *American Sociological Review* 51 (2): 273–86.
- Tatz, Colin. 1995. «Racism and Sport in Australia». *Race & Class* 36 (4): 43–54.
- Taussig, Michael. 2000. «The beach (a fantasy)». *Critical Inquiry* 26 (2): 249–278.

- Taylor, Bron Raymond. 2007. «Surfing into Spirituality and a New, Aquatic Nature Religion». *Journal of the American Academy of Religion* 75 (4): 923–51.
- Thompson, Glen. 2011. «Reimagining Surf City: Surfing and the Making of the Post-Apartheid Beach in South Africa». *The International Journal of the History of Sport* 28 (15): 2115–29.
- . 2015. «Surfing, Gender and Politics: Identity and Society in the History of South African Surfing Culture in the Twentieth-Century» Thesis, Stellenbosch: Stellenbosch University.
- Thoms, Albie. 2000. *Surfmovies: The History of the Surf Film in Australia*. Noosa Heads: Shore Thing.
- Thorne, Tanis. 1976a. «Legends of the Surfer Subculture: Part One». *Western Folklore* 35 (3): 209–17.
- . 1976b. «Legends of the Surfer Subculture: Part Two». *Western Folklore* 35 (4): 270–80.
- Thornton, Sarah. (1996) 1998. *Dai club ai rave: musica, media e capitale sottoculturale*. Milano: Feltrinelli.
- Thorpe, Holly, and Rebecca Olive. 2016. *Women in Action Sport Cultures: Identity, Politics and Experience*. London: Palgrave Macmillan.
- Tilley, Christopher Y. 1994. *A phenomenology of landscape: places, paths, and monuments*. Explorations in anthropology. Oxford ; Providence: Berg.
- Tilley, Christopher Y, e Kate Cameron-Daum. 2017. *An Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*. London: UCL Press.
- Tomarchio, Cameron, e Charis Chang. 2015. «World reacts to ‘badass’ Fanning’s shark attack». *Herald Sun*, 20 luglio 2015. URL: <https://www.heraldsun.com.au/sport/world-reacts-to-badass-fannings-shark-attack/news-story/20845934807203958524928f60ffdce6>.
- Tranter, Bruce, e Jed Donoghue. 2007. «Colonial and Post-Colonial Aspects of Australian Identity». *The British Journal of Sociology* 58 (2): 165–83.
- . 2008. «Busrangers: Ned Kelly and Australian Identity». *Journal of Sociology* 44 (4): 373–90.
- . 2010. «Ned Kelly: Armoured Icon». *Journal of Sociology* 46 (2): 187–205.
- Tuan, Yi-Fu. 1971. «Geography, phenomenology, and the study of human nature». *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien* 15 (3): 181–192.
- . 1975. «Place: An Experiential Perspective». *Geographical Review* 65 (2): 151.

- Turner, Bryan S. 1987. «A Note on Nostalgia». *Theory, Culture & Society* 4: 147–56.
- Turner, Graeme. 1994. *Making It National: Nationalism and Australian Popular Culture*. Sydney: Allen & Unwin.
- Turner, Victor. 1975. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- . (1987) 1993. *Antropologia della performance*. Bologna: Il Mulino.
- . (1969) 2001. *Il processo rituale*. Brescia: Morcelliana.
- . (1986) 2014. *Antropologia dell'esperienza*. Bologna: Il Mulino.
- Turner, Victor, e Edward M. Bruner, a cura di. (1986) 2001. *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Turri, Eugenio. (1974) 2008. *Antropologia del paesaggio*. Venezia: Marsilio.
- Urbain, Jean-Didier. (1994) 2002. *Sur la plage: Moeurs et Coutumes balnéaires*. Paris: Payot.
- Urry, John. (1990) 1995. *Lo sguardo del turista. Il tempo libero e il viaggio nelle società contemporanee*. Roma: Seam.
- Usher, Lindsay E. 2013. «“We Share Our Territory”: Re-Defining Surf Localism and Human Territoriality on the Pacific Coast of Oceania». PhD thesis, The Pennsylvania State University.
- . 2017. «“Foreign Locals”: Transnationalism, Expatriates, and Surfer Identity in Costa Rica». *Journal of Sport and Social Issues* 41 (3): 212–238.
- Usher, Lindsay E., e Edwin Gómez. 2016. «Surf Localism in Costa Rica: Exploring Territoriality among Costa Rican and Foreign Resident Surfers». *Journal of Sport & Tourism* 20 (3–4): 195–216.
- Usher, Lindsay E., e Deborah Kerstetter. 2015. «Surfistas Locales: Transnationalism and the Construction of Surfer Identity in Nicaragua». *Journal of Sport & Social Issues* 39 (6): 455–479.
- Vader, John, e Fred Lang. 1980. *The Gold Coast Book: An Illustrated History*. Milton: Jacaranda Press.
- Vallega, Adalberto. 1988. *Ecumene oceano. Il mare nella civiltà: ieri, oggi, domani*. Milano: Mursia.
- Vamplew, Wray, a cura di. 1992. *The Oxford Companion to Australian Sport*. Melbourne; New York: Oxford University Press.
- Vamplew, Wray, Brian Stoddart, e Ian F. Jobling. 1994. *Sport in Australia: A Social History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Veblen, Thorstein. (1899) 2007. *La teoria della classe agiata. Studio economico sulle istituzioni*. Torino: Einaudi.
- Vertinsky, Patricia, e John Bale, a cura di. 2004. *Sites of Sport: Space, Place and Experience*. London ; New York: Routledge.
- Vigarello, Georges, a cura di. 1984. *Anthropologie des techniques du corps*. Actes du Colloque International organisé par la Revue S.T.A.P.S., Clermond-Ferrand, Octobre.
- Vigarello, Georges. 1988. *Techniques d'hier et d'aujourd'hui. Une histoire culturelle du sport*. Paris: Laffont.
- Wacquant, Loïc. 1989. «Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur» *Actes de la recherche en sciences sociales* 80 (1): 33–67.
- . (2001) 2002. *Anima e corpo: la fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*. Roma: DeriveApprodi.
- . 2011. «Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter». *Qualitative Research in Psychology* 8 (1): 81–92.
- . 2014. «Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach Us About Habitus». *Body & Society* 20 (2): 3–17.
- . 2016. «Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus». *Anuac* 4 (2): 67–77.
- Waitt, Gordon. 2008. «'Killing Waves': Surfing, Space and Gender». *Social & Cultural Geography* 9 (1): 75–94.
- Waitt, Gordon, e David Clifton. 2013. «'Stand out, Not up': Bodyboarders, Gendered Hierarchies and Negotiating the Dynamics of Pride/Shame». *Leisure Studies* 32 (5): 487–506.
- Waitt, Gordon, e Ryan Frazer. 2012. «'The Vibe' and 'the Glide': Surfing through the Voices of Longboarders». *Journal of Australian Studies* 36 (3): 327–43.
- Waitt, Gordon, e Andrew Warren. 2008. «'Talking Shit over a Brew after a Good Session with your Mates': surfing, space and masculinity». *Australian Geographer* 39 (3): 353–65.
- Wallace, David Foster. (1997) 1999. «L'abilità professionistica del tennista Michael Joyce come paradigma di una serie di cose tipo la scelta, la libertà, i limiti, la gioia, l'assurdità e la completezza dell'essere umano.» In *Tennis, Tv, trigonometria, tornado e altre cose divertenti che non farò mai più*. Roma: Minimum Fax.
- Walker, Isaiah Helekunihi. 2008. «Hui Nalu, Beachboys, and the Surfing Border-Lands of Hawai'i». *The Contemporary Pacific* 20 (1): 89–113.

- . 2011. *Waves of Resistance: Surfing and History in Twentieth-Century Hawai'i*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ward, Neil. 1996. «Surfers, sewage and the new politics of pollution». *Area*, 331–338.
- Ward, Tony. 2010. *Sport in Australian National Identity: Kicking Goals*. London: Routledge.
- Ware, Dan, Neil Lazarow, e Rob Hales. 2017. «Surfing voices in coastal management: Gold Coast Surf Management Plan – a case study». In *Sustainable Surfing*, a cura di Gregory Borne e Jess Ponting, 107–24. London.
- Warnken, Jan, e Chris Guilding. 2014. «Quo vadis Gold Coast? A case study investigation of strata titled tourism accommodation densification and issues arising». *Journal of Travel Research* 53 (2): 167–182.
- Warren, Andrew. 2016. «Crafting Masculinities: Gender, Culture and Emotion at Work in the Surfboard Industry». *Gender, Place & Culture* 23 (1): 36–54.
- Warren, Andrew, e Chris Gibson. 2013. «Crafting Regional Cultural Production: Emergence, Crisis and Consolidation in the Gold Coast Surfboard Industry». *Australian Geographer* 44 (4): 365–81.
- . 2014. *Surfing Places, Surfboard Makers: Craft, Creativity, and Cultural Heritage in Hawai'i, California, and Australia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Warshaw, Matt. 2003. *The Encyclopedia of Surfing*. Orlando: Harcourt.
- . 2004. *Zero Break: An Illustrated Collection of Surf Writing, 1777-2004*. Orlando: Harcourt.
- . 2010. *The History of Surfing*. San Francisco: Chronicle Books.
- Weaver, David B. 2011. «Contemporary Tourism Heritage as Heritage Tourism». *Annals of Tourism Research* 38 (1): 249–67.
- Weiner, Annette B. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While Giving*. Oakland: University of California Press.
- Wendling, Thierry. 2002. *Ethnologie des joueurs d'échecs*. Paris: PUF.
- Wenger, Etienne. 1998. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it. 2006. *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*. Milano: Cortina Raffaello.
- Westwick, Peter, e Peter Neushul. 2013. *The World in the Curl: An Unconventional History of Surfing*. New York: Crown.
- Whannel, Garry. 1999. «Sport Stars, Narrativization and Masculinities». *Leisure Studies* 18 (3): 249–65.

- . 2002. *Media Sport Stars: Masculinities and Moralities*. London; New York: Routledge.
- Wheaton, Belinda. 2000. «“Just Do It”: Consumption, Commitment, and Identity in the Windsurfing Subculture». *Sociology of Sport Journal* 17 (3): 254–74.
- . 2004. *Understanding Lifestyle Sports: Consumption, Identity, and Difference*. London; New York: Routledge.
- . 2007. «Identity, Politics, and the Beach: Environmental Activism in Surfers Against Sewage». *Leisure Studies* 26 (3): 279–302.
- . 2010. «Introducing the Consumption and Representation of Lifestyle Sports». *Sport in Society* 13 (7–8): 1057–81.
- . 2012. *The Consumption and Representation of Lifestyle Sports*. London: Routledge.
- . 2013. *The Cultural Politics of Lifestyle Sports*. London; New York: Routledge.
- . 2017. «Space Invaders in Surfing’s White Tribe: Exploring Surfing, Race, and Identity». In *The Critical Surf Studies Reader*, a cura di Dexter Zavalza Hough-Snee e Alexander Sotelo Eastman, 177–95. Durham; London: Duke University Press.
- Wheaton, Belinda, e Becky Beal. 2003. «“Keeping It Real” Subcultural Media and the Discourses of Authenticity in Alternative Sport». *International Review for the Sociology of Sport* 38 (2): 155–176.
- White, Richard. 1981. *Inventing Australia*. Sydney: Allen & Unwin.
- White, Robert. 1994. «A Brief Cultural History of Vegemite». In *Australian Popular Culture*, a cura di Ian Craven, Martin Gray, e Geraldine Stoneham, 15–21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitlock, Gillian Lea, e David John Carter, a cura di. 1992. *Images of Australia: An introductory reader in Australian studies*. Brisbane: University of Queensland Press.
- Winders, John Robert. 1970. *Surf Life Saving in Queensland; an Historical Record of Surf Life Saving in Queensland*. Brisbane: Council of the Queensland State Centre of the Surf Life Saving Association of Australia.
- Winnicott, Donald W. (1971) 2001. *Gioco e realtà*. Roma: Armando Editore.
- Wise, Patricia. 2006. «Australia’s Gold Coast: A city Producing Itself». In *Urban Space and Cityscapes: Perspectives from Modern and Contemporary Culture*, a cura di Christoph Lindner, 177–91. London; New York: Routledge.

- Wittgenstein, Ludwig. (1953) 2009. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.
- Young, Kevin, e Michael Atkinson. 2012. *Qualitative Research on Sport and Physical Culture*. Bingley, U.K.: Emerald.
- Young, Nat, Craig McGregor, e Rod Holmes. 1994. *The History of Surfing*. Angourie: Palm Beach Press.
- Yúdice, George. 2003. *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham: Duke University Press.
- Ziller, Tom. 2015. «Surfer fights off shark during competition in South Africa». *SBNation*, 19 luglio 2015. URL: <https://www.sbnation.com/lookit/2015/7/19/9000085/shark-surfing-south-africa-mick-fanning>.

Filmografia

- Abberton, Sunny, e Macario De Souza. 2007. *Bra Boys*. Australia: Garage Industries.
- Bigelow, Kathryn. 1991. *Point Break*. USA: Largo Entertainment.
- Brown, Bruce. 1966. *The Endless Summer*. USA: Image Entertainment.
- Clarke, Paul, and Greg Appel, dirs. 2009. *Bombora: The story of Australian surfing*, 2 x 55 min. Sydney: Screen Australia/Bombora Film and Music.
- Elfick, David. 1973. *Crystal Voyager*. The Australian Film Development Corporation.
- Ford Coppola, Francis. 1979. *Apocalypse Now*. USA: Medusa.
- Leach, Jerry, e Gary Kildea. 1976. *Trobriand Cricket. An Indigenous Response to Colonialism*. Berkeley: University of California.
- Licence, Jeff. 2012. *Kicking off the white shoes*. Videorecording. Tigermonkey Productions.
- Milius, John. 1978. *Big Wednesday*. USA: A-Team. Titolo It. *Un mercoledì da leoni*. 1983.
- Spielberg, Steven. 1975. *Jaws*. USA: Universal Pictures. Titolo it. *Lo squalo*.
- Wendkos, Paul. 1959. *Gidget*. USA: Columbia Pictures. Titolo It. *I cavalloni*.
- Weir, Peter. 1998. *The Truman Show*. USA: Paramount Pictures.

Appendice A: Immagini

Ove non specificato, le immagini sono state prodotte dall'Autore.



Immagine 1. Una foto “banale”. Gold Coast, Australia, aprile 2017

La passione per il mare non è universale. Nella società occidentale, nasce con la sensibilità romantica, che elabora un immaginario inedito del mare e della spiaggia come ambienti affascinanti e praticabili. La figura del surfista è un’eco di questo sentire: moderno eroe romantico, il surfista è un “prodotto” culturale, così come lo sono lo sguardo di chi coglie il valore estetico di un tramonto e quello del fotografo che cerca di catturarlo



Immagine 2. La Gold Coast, coi luoghi in cui la ricerca si è svolta.



Immagini 3 e 4. I surf-rack, per poter portare le tavole da surf sulla linea di tram che attraversa la Gold Coast.



Immagini 5 e 6. Una delle molte opere d'arte di ispirazione surfistica che abbelliscono il lungomare della città, selezionata al Bleach Festival, esposizione artistica che ogni anno si tiene sulla spiaggia di Currumbin.



Immagine 7. La targa dedicata a Michael Peterson, leggenda locale, posta sulla spiaggia di Kirra che MP ha reso (e ha contribuito a rendere) così celebre.



Immagini 8 e 9. Il “Beach Nourishment Project”, avanguardistico progetto ingegneristico condotto nel 2017 per prevenire l’erosione delle spiagge, in vista dello svolgimento, nel 2018, dei Commonwealth Games sulla Gold Coast. Come dicevamo, le amministrazioni locali sono molto attente alla questione della gestione delle coste, in funzione del turismo e anche, di conseguenza, in funzione del surf. I banchi di sabbia creati dalla costosissima nave-draga, come si vede nella seconda foto, generavano onde che venivano sfruttate immediatamente dai surfisti locali.



Immagine 10. Il futuristico skyline di Surfers Paradise, visibile in qualsiasi punto della costa, anche dall'acqua. Qui siamo in una giornata d'autunno, sulla spiaggia di Greenmount, a Coolangatta, circa 30 chilometri a sud rispetto a Surfers.



Immagine 11. La foto dà solo un'idea della folla costantemente presente a Snapper Rocks nei giorni di onde buone.



Immagine 12. Stabilire dove e come entrare in acqua a Burleigh Heads è sempre difficile, e costituisce in ogni caso un azzardo. Non è possibile fissare un percorso, perché le maree, la forza e la direzione delle mareggiate cambiano sempre l'esposizione delle rocce, e bisogna improvvisare. Nel caso di questa foto le onde non superavano il metro e mezzo, ma le rocce rappresentano sempre un pessimo alleato per i surfisti.



Immagine 13. Un momento d'azione particolarmente suggestivo.



Immagine 14. Un padre spiega al figlio come uscire sulla line-up a Snapper Rocks in un giorno di onde "piccole".



Immagine 15. Gavin a lavoro nella sua “dark room”, dove non ci sono finestre e le luci al neon sono collocate in modo da far risaltare le imperfezioni delle tavole.



Immagine 16. Stuart saggia con le mani, a occhi chiusi, la simmetria dei bordi (“rails”) di una delle tavole su cui sta lavorando.



Immagine 17. Il grande Wayne Deane mi spiega i segreti dello shaping.



Immagine 18. Greg, attivista della Surfrider Foundation Australia, mi mostra fiero una sua vecchia tavola.



Immagine 19. 11 agosto 2017, la cerimonia di apertura del Juraki Surf Invitational, competizione dedicata ai surfisti indigeni.



Immagine 20. Un momento di gara.



Immagine 21. Io e Summer, la mia coinquilina, di ritorno felici da una sessione di surf sulla spiaggia “di casa” di fronte all’11th Street di Palm Beach. Foto scattata da Kyle, il compagno di Summer.

Appendice B: Schede interviste

In questa sezione sono raccolte le schede delle interviste che sono state formalmente registrate, e sottoposte alle normative etiche vigenti, secondo i pareri espressi dai Comitati Etici delle due università coinvolte nella ricerca, l'Università di Milano-Bicocca e la Griffith University (*supra*, Capitolo 2).

Per ogni interlocutore è sembrato utile indicare alcuni dati fondamentali, per circostanziare un minimo la sua esperienza di surfista e il contesto in cui l'intervista è stata svolta. Come specificato nel capitolo metodologico (Capitolo 2), tutti i soggetti coinvolti hanno espresso il loro consenso alla registrazione e alla pubblicazione delle loro interviste, e quasi tutti hanno espresso parere favorevole a che i loro nomi comparissero nelle pubblicazioni prodotte a partire dalla ricerca. Per l'unica persona ha espresso dubbi circa la pubblicazione del suo nome (e solo di quello) nella tesi, è stato pensato un nome fittizio. In quel caso, nella riga "Tipo privacy" è stato specificato che il nome è inventato.

Tipo privacy	Completa
Nome	Anthony "Polsy" Pols
Età	> 40
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Ding repair (gestore di negozio di riparazione di tavole da surf, canoe e altre attrezzature per sport marittimi)
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	11 ottobre 2016; 8 novembre 2016; 24 novembre 2017
Luogo intervista	All'interno del suo negozio
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Kyle
Età	38
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Muratore
Livello di istruzione	High school
Data intervista	11 ottobre 2016; 21 ottobre 2016; 23 aprile 2017
Luogo intervista	Casa condivisa
Durata intervista	100 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Wayne Deane
Età	65
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Muratore; Shaper
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	28 ottobre 2016; 3 ottobre 2017
Luogo intervista	Abitazione dell'interlocutore
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Murra Bourton
Età	> 50
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Shaper
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	31 ottobre 2016

Luogo intervista	Laboratorio di produzione dell'interlocutore
Durata intervista	85 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Bruce McIntosh
Età	> 50
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Impiegato
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	4 novembre 2016
Luogo intervista	Tugun Beach, dopo il surf
Durata intervista	50 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	William Wood
Età	> 40
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Docente universitario
Livello di istruzione	Dottorato
Data intervista	4 novembre 2016
Luogo intervista	Bar
Durata intervista	53 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Tim Baker
Età	> 40
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana

Professione	Scrittore
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	14 novembre 2016
Luogo intervista	Bar
Durata intervista	100 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Andrew McKinnon
Età	> 60
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Giornalista
Livello di istruzione	High school
Data intervista	6 aprile 2017 e 22 settembre 2017
Luogo intervista	Bar
Durata intervista	60 minuti e 40 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Keri Algar
Età	30
Sesso	F
Cittadinanza	Australiana
Professione	Giornalista
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	22 maggio 2017
Luogo intervista	Cabarita Beach, parco
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Simon Witt

Età	29
Sesso	M
Cittadinanza	Olandese
Professione	Studente
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	24 e 25 maggio 2017
Luogo intervista	Bar / Residenza dell'interlocutore
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Dean Cogle
Età	> 40
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Artista
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	25 maggio 2017
Luogo intervista	Laboratorio dell'interlocutore
Durata intervista	45 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Mick Soiza
Età	> 20, < 30
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Filmmaker
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	15 giugno 2017
Luogo intervista	Bar
Durata intervista	30 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Dyck Van Straalen
Età	> 60
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Shaper (costruttore di tavole da surf)
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	29 giugno e 21 luglio 2017
Luogo intervista	Laboratorio dell'interlocutore
Durata intervista	180 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Gavin Upson
Età	≈ 45
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Shaper (costruttore di tavole da surf)
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	5 luglio, 22 luglio, 11 settembre 2017
Luogo intervista	Casa e laboratorio dell'interlocutore
Durata intervista	120 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Terry "Tappa" Teece
Età	≈ 50
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana

Professione	Annunciatore condizioni meteo per il surf per diverse radio; commentatore competizioni; organizzatore eventi
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	8 luglio 2017
Luogo intervista	Spiaggia
Durata intervista	10 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Emiliano "Emi" Cataldi
Età	41
Sesso	M
Cittadinanza	Italiana/Australiana
Professione	Pilota di mongolfiere turistiche
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	29 agosto 2017
Luogo intervista	Spiaggia/Bar
Durata intervista	60 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Rob Ryan
Età	> 60
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Pensionato
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	14 settembre 2017
Luogo intervista	Surf World Gold Coast Museum
Durata intervista	120 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Mal Sutherland
Età	> 60
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Pensionato / Fotografo
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	2 ottobre 2017
Luogo intervista	Surf World Gold Coast Museum
Durata intervista	50 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Catriona Noble-Hallas
Età	≈ 50
Sesso	F
Cittadinanza	Australiana
Professione	Titolare e impiegata di surf-shop
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	12 ottobre 2017
Luogo intervista	Negoziò dell'interlocutrice
Durata intervista	30 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Darren
Età	45
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana

Professione	Non conosciuta
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	17 ottobre 2017
Luogo intervista	Bar
Durata intervista	60 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Greg Howell
Età	≈ 50
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Responsabile della delegazione locale dell'associazione non-profit Surfrider Foundation Australia
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	19 ottobre 2017
Luogo intervista	Casa dell'interlocutore
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	John Brasen
Età	> 50
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Chief Editor della rivista Pacific Longboarder
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	24 ottobre 2017
Luogo intervista	Casa dell'interlocutore
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Dan Ware
Età	≈ 40
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Ricercatore Oceanografo
Livello di istruzione	Dottorato
Data intervista	26 ottobre 2017
Luogo intervista	Ufficio dell'interlocutore
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Rebecca "Beccs" Adams
Età	≈ 30
Sesso	F
Cittadinanza	Nuova Zelanda/Australia
Professione	Non conosciuta
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	30 ottobre 2017
Luogo intervista	Bar
Durata intervista	40 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Francis "Fran" Miller
Età	≈ 25
Sesso	F
Cittadinanza	Australiana

Professione	Fotografa
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	31 ottobre 2017
Luogo intervista	Surf shop
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Serena Lee
Età	42
Sesso	F
Cittadinanza	Australiana
Professione	Ricercatrice Oceanografa
Livello di istruzione	Dottorato
Data intervista	4 novembre 2017
Luogo intervista	Casa dell'interlocutrice
Durata intervista	120 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Yasu Betts
Età	≈ 35
Sesso	F
Cittadinanza	Giapponese/Australiana
Professione	Non conosciuta/Tesoriera Burleigh Boardriders Club
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	5 novembre 2017
Luogo intervista	Lungomare Burleigh Heads
Durata intervista	15 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Stuart
Età	≈ 50
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Shaper (costruttore tavole da surf)
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	7 novembre 2017
Luogo intervista	Laboratorio/Negozio dell'interlocutore
Durata intervista	90 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	Duncan Mckenna
Età	≈ 50
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana
Professione	Non conosciuta (Ex Presidente Miami Boardriders Club)
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	16 novembre 2017
Luogo intervista	Casa dell'interlocutore
Durata intervista	80 minuti

Tipo privacy	Completa
Nome	“Long” John
Età	> 60
Sesso	M
Cittadinanza	Australiana

Professione	Commerciante montature occhiali
Livello di istruzione	Non conosciuto
Data intervista	17 novembre 2017
Luogo intervista	Bar
Durata intervista	60 minuti

Tipo privacy	Parziale (negato consenso uso nome reale e altri dati)
Nome	Anne
Età	30
Sesso	F
Cittadinanza	Australiana
Professione	-
Livello di istruzione	Laurea
Data intervista	23 agosto 2017
Luogo intervista	Spiaggia Burleigh Heads
Durata intervista	45 min